

2m 11. 2710. 2

Université de Montréal

Vers un nouveau modèle d'insertion sociétale
des Églises catholiques d'Afrique selon
le théologien Jean-Marc Éla.

par

Jean-Pierre Kumpel
Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès art (M.A.)

juin 1996

© Jean-Pierre Kumpel, 1996



BL
25
054
1996
V.022



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:
Vers un nouveau modèle d'insertion sociétale
des églises d'Afrique selon
le théologien Jean-Marc Éla

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Président du jury	Guy-Robert St-Arnaud
Directeur de recherche	Michel Beaudin
Membre du jury	André Charron

Mémoire accepté le:..... 3 septembre 1996

SOMMAIRE

Nous traitons dans ce mémoire de la question du modèle d'insertion sociétale des églises en Afrique. Cette réflexion ecclésiologique s'impose au vu de la situation africaine de "crise" qui s'aggrave, rendant l'avenir de millions de vies déjà précaires, incertain voire impossible.

Cette situation contraste avec la croissance numérique des fidèles dans les églises d'Afrique, vue par certains comme un signe d'espoir. À notre connaissance et selon notre expérience, il se pose un sérieux problème: celui de l'écart flagrant entre, d'une part, la pratique et le discours propres au mode actuel d'insertion sociétale des églises et, d'autre part, les aspirations fondamentales des peuples africains. Ce modèle d'insertion sociétale passe à côté de l'Afrique réelle et, en conséquence, hypothèque la crédibilité, voire, l'avenir même desdites églises.

Une typologie des modèles d'insertion ecclésiale dans l'histoire nous a aidé à préciser ceux qui ont cours en Afrique ou qui seraient appropriés à la situation africaine. Un examen historique du rapport de la conscience croyante à l'organisation sociétale révèle trois modèles ecclésiologiques: celui de la "chrétienté", celui de la "modernité" et le modèle "prophétique" pour lequel nous distinguons deux versions.

Dans le modèle de la chrétienté, les structures ecclésiales et sociétales ne font qu'un, au sein d'un "ordre social" perçu comme voulu tel par Dieu. Dans celui de la modernité, l'église et la société sont séparées et étrangères l'une à l'autre: l'accent y est mis sur la vie intérieure et le salut individuel. Enfin, le modèle prophétique renoue avec la grande tradition biblique et patristique. Une première version contemporaine se retrouve surtout à Vatican II et prône l'ouverture ou l'attention au monde et à l'histoire, lieu de la possible manifestation de Dieu. La deuxième version est véhiculée surtout par le courant théologique de la libération et marginalement par l'enseignement social de

l'Église catholique. Cette version exige la prise en compte du sort des pauvres et des exclus dans le rapport Église-société, car ce serait là le chemin privilégié de la révélation elle-même.

Nous faisons l'hypothèse que le modèle prophétique, dans sa deuxième version, constitue la "voie" la plus authentiquement chrétienne pour l'insertion des Églises en Afrique. Cette approche serait la plus soucieuse de tout homme et de tout l'homme, "image de Dieu", dans sa situation socio-historique concrète, et serait plus apte à faire droit aux déshérités. Elle suppose un engagement dans une transformation libératrice de la société.

Au plan de la méthode, nous avons d'abord cherché à situer ecclésiologiquement la pratique et le discours actuels des Églises concernant leur insertion sociétale. Pour cette démarche critique, nous avons puisé dans notre expérience, pour le cas spécifique de l'Église d'Idiofa, au Zaïre, et nous avons eu recours au diagnostic du théologien camerounais bien connu, Jean-Marc Éla, pour l'ensemble des Églises africaines. Nous avons procédé de la même manière pour les propositions de changement, mais en laissant, cette fois, toute la place à Jean-Marc Éla. Cette approche en deux volets principaux nous paraissait propice à mettre en évidence les passages nécessaires.

Le premier chapitre examine le modèle d'insertion sociétale auquel obéit la pratique actuelle des Églises africaines et, singulièrement, celle d'Idiofa. Cette pratique révèle des Églises préoccupées de leur propre survie, de leurs intérêts immédiats et de leurs priorités internes, axées surtout sur les refontes liturgiques.

Le deuxième chapitre analyse ensuite le discours des Églises dans le même contexte. Il se dégage, ici, une prétention à "l'authenticité" (idéologie nationale au Zaïre) ou à l'africanisation de la foi, mais qui s'avère, en fait, "déconnectée" de la vie réelle des peuples africains. Celle-ci est d'abord marquée par une pauvreté extrême et la répression, en raison d'une domination combinant des facteurs internes et externes. De cette manière, malgré quelques prises de position de certaines conférences

épiscopales, il n'y a pas de suivi réel dans les orientations pastorales des diocèses pris individuellement. Ces deux tableaux révèlent un modèle d'insertion sociétale qui combine le modèle de la modernité et celui de la chrétienté.

Le troisième chapitre nous présente, de la part de Jean-Marc Éla, des propositions d'actions qui seraient appropriées au même contexte africain. La "pastorale du grenier" et celle des "mains sales" offrent des perspectives fécondes pour une pratique ecclésiale en prise réelle sur les situations qui menacent les populations. Nous y avons reconnu des caractéristiques de la tradition prophétique où les enjeux de la société sont placés au centre de la vie de l'Église et où la priorité est accordée aux plus démunis.

Le quatrième et dernier chapitre expose plus explicitement l'ecclésiologie de l'auteur: nous y avons explicité d'abord sa méthodologie théologique, puis le fondement du modèle d'insertion prophétique susmentionné et, enfin, les implications de ce modèle sur la mission de l'Église et sur la théologie africaines.

En conclusion, nous rappelons les résultats de notre démarche en précisant qu'en Afrique, si la pratique et le discours ecclésiaux ne veulent pas faire mentir l'évangile, mais veulent plutôt sortir des faux alibis, un nouveau modèle d'insertion sociétale est absolument urgent. Et en son coeur, on devra trouver un engagement résolu aux côtés des "damnés de la terre" africaine. Enfin, nous bouclons avec notre point de départ en dégageant les implications de ce parcours pour notre propre diocèse, Idiofa.

REMERCIEMENTS

Pour mener cette étude à terme, certaines personnes nous ont aidé de façon directe ou indirecte. Nous tenons à leur exprimer toute notre gratitude, même si nous ne pouvons pas toutes les nommer chacune par leur nom.

Je tiens à remercier de tout coeur mon directeur de recherche, M. Michel Beaudin, professeur à la Faculté de théologie qui, malgré ses nombreuses occupations, m'a sans cesse encouragé et soutenu. En plus de nous donner accès à sa documentation personnelle, ses judicieux conseils et son esprit critique nous ont été précieux.

Je mentionne particulièrement Mgr Charles Valois, évêque de Saint-Jérôme, le Père Jean-Louis Richard et la communauté du Centre missionnaire oblat, Mme Claire Charette et toute sa famille, Mme Estelle Gervais, la famille Ouellet, le Père Guy Gaudreau et tous les autres qui nous ont aidé de quelque manière que ce soit.

Aux abbés Nzinzingu Fiamba et Nzir Jacques, mes chers amis et frères sur les chemins du monde et surtout au "pays du froid", toute ma reconnaissance pour l'indéfectible amitié et pour le soutien constant.

À Justin et Georgine, mes parents, pour votre esprit de sacrifice pour nous faire étudier et pour votre éternelle affection, je ne saurais assez vous remercier.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	iii
REMERCIEMENTS.....	vi
TABLE DES MATIÈRES.....	vii
INTRODUCTION.....	1
1. Sujet de la recherche.....	1
2. Raisons du choix.....	2
a. Raison liée à notre expérience personnelle.....	2
b. Évolution récente de la société africaine et pertinence historique de la présence de l'Église.....	3
3. Problématique	5
a. Le problème socio-ecclésial.....	5
b. Évolution de la question ou bref état des acquis.....	7
- Du vide théologique à l'adaptation.....	7
- De la théologie de l'adaptation à celle des "pierres d'attentes".....	8
- De la théologie des "pierres d'attentes" à celle de l'inculturation.....	8
c. Évolution des modèles d'insertion sociétale de l'Église.....	10
- Le modèle de la chrétienté.....	10
- Le modèle de la modernité.....	11
- Le modèle prophétique.....	12
d. La pertinence du choix de Jean-Marc éla.....	14
4. Notre hypothèse.....	15
5. Méthode.....	17
 CHAPITRE I: LE MODÈLE ACTUEL D'INSERTION SOCIÉTALE DE L'ÉGLISE EN AFRIQUE À TRAVERS SA PRATIQUE.....	 19
1. Le diocèse d'Idiofa	19
a. Le contexte géographique et socio-économique d'Idiofa..	19
b. L'expérience de l'Église diocésaine d'Idiofa.....	20
- L'engagement dans les activités liturgiques et sacramentaires.....	20
- La présence ecclésiale institutionnelle dans les écoles et les hôpitaux.....	22
- L'aide extérieure et la pratique du développement....	24
c. Conclusion.....	26
2. Le diagnostic de Jean-Marc éla pour l'Afrique.....	27

a. Faits et constats pour l'Afrique: un continent en crise.....	28
b. Les causes de la crise ou de l'impasse: une double domination.....	34
- Domination externe.....	34
- Domination interne.....	38
c. La vie de l'église africaine en regard du contexte sociétal.....	41
- Le cléricalisme ou la "pastorale d'institution".....	41
- Les actions de secours ou la stratégie de l'assistance comme mode privilégié de présence de l'église africaine.....	48
3. Conclusion.....	52

CHAPITRE II: LE MODÈLE DE DISCOURS ECCLÉSIAL PRÉVALENT EN AFRIQUE.....55

1. Le discours ecclésial dans le diocèse d'Idiofa.....	55
a. La vision du ministère épiscopal et ses implications politiques.....	55
b. Le discours ecclésial sur le développement à Idiofa....	60
c. Le discours sur l'inculturation de la foi ou l'africanisation du christianisme à Idiofa.....	62
2. Les insuffisances des discours ecclésial et ecclésiologique africains selon Jean-Marc Éla.....	65
a. L'universalité de l'amour et de la foi et la "civilisation de l'anti-frère" en Afrique.....	66
b. L'étouffement du dynamisme propre à l'Esprit dans une théologie inadéquate des ministères	72
c. La tiédeur de la conscience prophétique.....	75
d. La question de l'inculturation: le risque du mythe et du ghetto.....	80
3. Conclusion.....	84

**CHAPITRE III. PROPOSITIONS DE JEAN-MARC ÉLA POUR UNE INSERTION
PERTINENTE DE LA PRATIQUE ECCLÉSIALE DANS LES
SOCIÉTÉS AFRICAINES..... 86**

1. La promotion d'une église rencontrant la totalité de l'homme africain.. 86
 - a. La santé, la relation à l'invisible et le ministère de la guérison en Afrique: un salut présent et avenir..... 88
 - b. Aggravation d'une pauvreté chronique et irruption des pauvres: défi pour la foi des Africains et pour les églises d'Afrique..... 92
2. Pratique conséquente mise en oeuvre ou proposée par le pasteur Jean-Marc Éla..... 95
 - a. La pastorale du grenier..... 96
 - b. "La pastorale des mains sales" ou de la remise en question: la résistance et la pratique de libération..... 97
3. Conclusion..... 101

**CHAPITRE IV. LE MODÈLE ECCLÉSIOLOGIQUE PROPOSÉ PAR
JEAN-MARC ÉLA..... 103**

1. La méthode théologique de Jean-Marc Éla..... 103
 - a. Un point de départ séculier et critico-social..... 103
 - b. L'herméneutique de Jean-Marc Éla ou "la théologie sous l'arbre"..... 104
2. Les grandes lignes de l'ecclésiologie de Jean-Marc Éla... 108
 - a. Le modèle proposé par l'auteur: celui d'une insertion prophétique..... 108
 - b. Le fondement théologique du modèle proposé par l'auteur..... 109
 - Le Royaume au centre du message de Jésus et de la Révélation..... 110
 - Les enjeux existentiels et la situation des pauvres et des faibles comme raison de la Révélation..... 110
 - L'incarnation dans le monde des pauvres comme chemin de l'engagement pour la libération ou le salut..... 112
 - c. Les implications du modèle prophétique pour l'insertion sociétale..... 113
 - Une église et une théologie ouvertes à la vie du

"peuple de Dieu", seul sujet adéquat de la foi et de la théologie	113
- Une théologie et une église solidaires avec l'his- toire africaine totale.....	116
- Une église et une théologie du salut dans l'histoire: exigence de la foi.....	118
- Une théologie et une église libératrices des pau- vres: conséquence d'une foi qui participe au salut total et qui espère en Dieu.....	120
- La palabre africaine comme paradigme possible de l'église et de la théologie en Afrique.....	123
3. Conclusion.....	124
CONCLUSION GÉNÉRALE	125
BIBLIOGRAPHIE.....	xi
ANNEXE.....	xvi

INTRODUCTION

1. Sujet de la recherche.

Le continent noir fait depuis une trentaine d'années l'objet d'un constat unanime et amer: on en parle comme d'un continent "malade", à la "dérive", en "panne", "bloqué", etc. L'Afrique est devenue une terre associée aux catastrophes de tous ordres: sécheresses, faim, dépendance, injustice, régimes politiques corrompus ou dictatoriaux, en somme une terre de violence et de mort.

Ici, les états sont devenus des fossoyeurs des droits humains fondamentaux et des bâtisseurs du "hors-monde", des créateurs de "vallées de larmes" et le facteur immédiat majeur de la pauvreté et de l'exclusion des populations en quête de vie et d'espoir.

Comment les églises¹ se comportent-elles et se comprennent-elles au milieu de cette inhumanité absolument inconciliable avec le plan de Dieu sur les humains et sur le monde? Que doivent-elles être et que doivent-elles faire? Ou, quel type d'engagement et de discours théologique s'impose à elles dans ce contexte?

Fort de son projet évangélique et libérateur, et donc comprise comme "*la continuation, la présence permanente de la mission et de la fonction du Christ dans l'histoire du salut*"², ou comme le "*sacrement du Christ*, l'église constitue potentiellement un témoin privilégié de l'amour, un espace de liberté, une source d'espoir.

Une analyse de l'insertion sociétale des églises en Afrique s'impose d'autant plus que lesdites églises, avec toutes celles

¹Dans le cadre de ce travail, le mot "église" sera utilisé le plus souvent au pluriel, pour désigner les églises catholiques (locales) d'Afrique, et parfois au singulier pour faire référence à ces églises prises dans leur ensemble ou encore à l'une d'elles en particulier.

² K. RAHNER, *église et sacrements*, (*Quaestiones disputatae*, 5), Paris, Desclée De Brouwer, 1970, pp. 16-17.

des autres pays du Sud, sont de plus en plus perçues aujourd'hui comme le lieu où se joue le destin de l'Église universelle. Leur vitalité actuelle en termes numériques, liturgiques et sacramentaires est un motif de réjouissance, mais un regard plus attentif fait vite déchanter. De graves insuffisances témoignent de leur paralysie actuelle, du moins en Afrique, rendant par là leur avenir incertain et révélant une conscience appauvrie de leur mission.

Ce débat est au coeur d'une confrontation de l'Évangile avec une situation porteuse de misère et de mort pour des millions d'Africains. Nous comptons l'aborder dans ce mémoire en traitant du modèle d'insertion sociétale des communautés ou Églises locales catholiques d'Afrique noire en confrontation avec les propositions du théologien camerounais Jean-Marc Éla à ce sujet.

2. Raisons du choix.

Deux raisons convergentes nous ont poussé à choisir ce sujet de recherche. La première tient à notre cheminement personnel, et la seconde relève de l'analyse de l'évolution récente de l'Église et de la société africaines proprement dites.

a. Raison liée à notre expérience personnelle.

Un paradoxe retient l'attention sur le terrain ecclésial africain: celui de la divergence entre, d'une part, les besoins et les questions de nos "ouailles" et, d'autre part, les préoccupations des pasteurs.

Ce constat s'appuie sur une expérience de trois années comme professeur et responsable de communauté sacerdotale au Petit séminaire d'Idiofa, puis sur une autre expérience comme curé, pendant quatre ans, d'une paroisse de plus de 32.000 fidèles.

Dans notre diocèse d'Idiofa, au Zaïre, l'Église a beau se définir comme annonciatrice de la "Bonne Nouvelle" du salut, les réalités de vie quotidienne contredisent ce discours: pauvreté

grandissante des masses, violations des droits et libertés, corruption institutionnalisée, confiscation du développement par une minorité au pouvoir, etc.

À Idiofa, à part quelques oeuvres caritatives et services (écoles conventionnées catholiques, dispensaires et hôpitaux diocésains) presque inaccessibles aux familles pauvres, toute l'attention et les énergies sont centrées sur la préparation de liturgies dominicales entraînantes et sur d'autres activités culturelles, dévotionnelles et sacramentaires où domine l'obsession de la croissance numérique comme dans le cas des "vocations" également. L'Église s'affaire aussi à des activités liées à la vie familiale ou au catéchuménat. Partout rayonnent des mouvements religieux: la légion de Marie (souvent pour adultes), les Kizito, les Anuarites et les Bilenge ya Mwinda (pour les jeunes)³, les groupes de prières, les mouvements charismatiques et de renouveau (pour tous et toutes), etc.

Pourtant, les mêmes masses populaires pauvres la pressent en vain de questions à propos de problèmes urgents et fondamentaux de vie et même de survie. D'où la deuxième raison de notre choix touchant plus largement les rapports de l'Église à la société africaine.

b. évolution récente de la société africaine et pertinence historique de la présence de l'Église.

À en croire le panorama missionnaire esquissé récemment dans la revue La Documentation catholique⁴, l'Église catholique d'Afrique se trouve à un tournant historique de sa croissance.

³Les Kizito et Anuarite, en abrégé les "K.A.", sont des mouvements religieux d'encadrement des jeunes adolescents (de 6 à 17 ans), qui s'inspirent des deux martyrs africains. Kizito, le plus jeune des martyrs de l'Ouganda et Anuarite, une religieuse martyre zaïroise.

Quant aux "Bilenge ya Mwinda", c'est aussi un mouvement d'encadrement des jeunes, né à Kinshasa, au Zaïre et qui veut que les jeunes soient, par leur vie de foi, des éclaireurs.

⁴ La Documentation catholique, no 2039, 1991, p. 1056.

Cette dernière est phénoménale et fait dire au dominicain français René Luneau:

"Nulle part ailleurs dans le monde la communauté chrétienne ne grandit aussi vite qu'en Afrique. [...]. Il est certain qu'au cours du siècle prochain, l'avenir du christianisme, toutes confessions confondues, se jouera pour une part essentielle en Afrique noire"⁵.

Parallèlement à cette christianisation galopante, sur le terrain, le continent africain bascule dans un univers infra-humain. Déstructuré et écartelé entre une Afrique traditionnelle et une Afrique moderne, ce continent a vu naître des inégalités criantes qui "clochardisent" des millions de vies auxquelles on nie tout statut de sujet historique et qu'on conduit vers une mort à petit feu.

Le lieu historique de la relation des Africains avec Dieu est perturbé par le pouvoir d'un péché structuré en injustice et en souffrance, en contradiction flagrante avec le dessein du Créateur. Voilà qui rend les Africains étrangers à leur propre société et histoire. Or, l'histoire et la société sont l'espace privilégié de la manifestation du Dieu vivant, le lieu à partir duquel advient son Règne.

Par solidarité avec les pauvres et par fidélité à leur mission, les églises d'Afrique doivent sortir les chrétiens de leur "*confrérie des absents, étrangers aux questions de l'homme et de son avenir dans la trame du quotidien*"⁶ et aider les masses africaines en panne d'espoir à se ressaisir. La fonction prophétique des églises doit se jouer dans cet espace de liberté qu'est la vie concrète de ces "non-hommes". Doivent donc être reconsidérées les priorités et la contribution de l'église africaine à la transformation, à la remise en ordre et à l'humanisa-

⁵ René LUNEAU, "Les attentes de l'église catholique en Occident", Concilium, No 239, 1992, p. 114.

⁶Jean-Marc ÉLA, et René LUNEAU, Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles, Paris, Karthala, 1982, p. 187.

tion de l'Afrique telles que voulue par le Dieu de Jésus-Christ, ami privilégié des pauvres et des petits.

3. Problématique.

La problématique de notre sujet peut s'articuler en quatre points: l'exposé du problème socio-ecclésial proprement dit, l'état des acquis sur la question, l'évolution des modèles d'insertion sociétale des églises et la pertinence du choix de J.-M. Éla comme guide théologique dans cette entreprise.

a. Le problème socio-ecclésial.

Rappelons d'abord les défis du continent africain, en complément de ce qui a été dit plus haut, et voyons ensuite la position ecclésiale de l'église catholique africaine (pastorale et théologie) face à cette situation qui interpelle sa vocation fondamentale.

Économiquement, l'Afrique noire vit dans un système où sont mis en évidence les effets pervers du pouvoir de l'argent. La petite minorité riche achète et asservit les libertés individuelles et collectives. Politiquement, ceux qui sont au pouvoir manipulent les masses et exercent une domination souvent violente à leur égard, exploitent leur fragilité et leur ignorance, et désintègrent toute organisation politique et socio-culturelle susceptible d'être contrôlée par la population. Idéologiquement, il s'opère un lavage de cerveaux par des contraintes visant à obtenir une espèce de profession de foi idéologique qui nie toute forme de liberté. Certains hommes forts utilisent aussi la religion pour dominer et maintenir leurs privilèges.

Il faudrait aussi ouvrir tout un chapitre, ici, sur les rapports structurellement inégaux que l'Afrique est forcée d'entretenir avec les pays et agents économiques du Nord. Ainsi, pour ne mentionner qu'un seul aspect de ces rapports, les peuples africains doivent aujourd'hui rembourser au prix de la mort de leurs enfants des prêts contractés sans leur consentement et dont ils

n'ont jamais profité. Cette dette sert de levier aux institutions financières internationales pour imposer à l'Afrique des "programmes d'ajustement structurel" qui pervertissent son développement et en détournent les fruits tant vers l'extérieur que vers les minorités nationales corrompues au pouvoir.

Dans ce contexte, la conscience chrétienne africaine doit être réinterrogée: que signifie et comment être une église "sacrement de salut" et donc instance de libération là où les aspirations humaines fondamentales sont étouffées? Toute réponse doit partir, ici, du type d'action pastorale en cours et de la théologie qui la soutient.

Or, la vie pastorale de l'église en Afrique est autocentrée, tandis que son discours est "spiritualisé", sans lien avec l'existence historique concrète. A la limite, cette église est en marge de la vie et toute occupée à des réalités superficielles. Elle limite son action aux rites, cultes et dévotions. Son discours se borne aux questions d'"authenticité"⁷, d'africanisation ou d'inculturation de la foi sans que ces concepts mordent vraiment sur les enjeux sociétaux de la vie africaine. Bref, la pratique et la théologie de l'église d'Afrique reflètent une église préoccupée d'elle-même et enfermée dans un univers religieux que ne peuplent que le péché, les sacrements et la grâce définis de façon anhistorique.

Face aux "damnés de la terre" africaine, la **solidarité**, l'**engagement** et le **service**, ces autres noms de l'amour, fondement de l'évangile et de la mission ecclésiale, n'ont de sens que s'ils se traduisent en actes concrets. Car le contexte africain révèle une contradiction flagrante entre l'église africaine dite en pleine croissance et l'exclusion grandissante des masses. Il

⁷"L'authenticité", au Zaïre, est d'abord une doctrine, une idéologie politique qui prône le (retour?) recours aux valeurs et traditions ancestrales. Elle fut à la base de la suppression des noms chrétiens, de l'interdiction du port de la cravate, etc. L'église lui emprunte surtout en matière liturgique, rituelle, etc.

lui manque donc un projet d'évangélisation salvateur. Et c'est cela qui questionne son témoignage, sa foi, et donc son insertion.

b. Évolution de la question ou bref état des acquis.

Les efforts pour rendre les églises d'Afrique participantes du destin des peuples africains ont marqué quelques progrès qui se trouvent reflétés dans l'évolution des courants théologico-pastoraux dans ces églises.

Au plan pastoral, nous pouvons signaler les expériences pour bâtir des communautés ecclésiales de base ou vivantes (C.E.B. ou C.E.V.); l'expérience avec les "Bakambi"^a, au Zaïre; le rite de l'initiation chrétienne au Burkina Faso; le rite du mariage chrétien au Tchad, la réconciliation communautaire ou clanique, etc.

Sur le plan théologique, ensuite, trois grandes étapes chronologiques peuvent être signalées: (1) du vide théologique à la théologie de l'adaptation; (2) de la théologie de l'adaptation aux "pierres d'attentes"; (3) de la théologie des "pierres d'attentes" à celle de l'inculturation.

Du vide théologique à l'adaptation.

En 1956, la parution de l'ouvrage collectif Les Prêtres noirs s'interrogent remet en question les pratiques et les attitudes négativistes traditionnelles des missionnaires face à la culture africaine. La théologie de l'adaptation sera proposée comme solution. Elle estime compatibles les ressources de la culture africaine avec le message de la foi et la possibilité d'un christianisme africain. Malheureusement, le mimétisme

^aLes "Bakambi", au Zaïre, sont des laïcs responsables de communauté, une expérience initiée par le cardinal Malula(+) pour pallier à l'insuffisance du nombre de prêtres. C'est un peu l'équivalent des diacres permanents. Avec la différence que les diacres permanents sont des ministres ordonnés, alors que les "bakambi" sont choisis à cause de leur témoignage de vie et de foi.

l'emportera, prolongeant ainsi une personnalité d'emprunt.

De la théologie de l'adaptation à celle des "pierres d'attentes"

Si la théologie de l'adaptation a engendré un travail de simple copiage et a abouti non pas à une implantation mais à une simple transplantation ecclésiale, l'étape des "pierres d'attentes" tentera la récupération de l'héritage positif des traditions africaines. Celles-ci renferment des valeurs et des virtualités providentielles préparées pour l'édification de l'Église. Elles sont comme des "*logoï spermatikoi*", des germes divins. Mais pour Rome, toutes les traditions, aussi bonnes fussent-elles, doivent être purifiées par l'évangile. D'où l'incontournable besoin d'évangélisation de toute culture.

En 1963, l'ouvrage collectif Personnalité africaine et catholicisme, publié par la Société africaine de culture (SAC), exprime ses aspirations pour un christianisme authentiquement africain. En 1964, Vatican II mettra en évidence la notion d'"églises particulières" et déterminera le processus de leur maturation. Il veut les voir véritablement locales ou enracinées.

De la théologie des "pierres d'attente" à celle de l'inculturation.

Au synode tenu à Rome en 1974, la hiérarchie catholique africaine juge dépassée la théologie de l'adaptation et lui préfère la **théologie de l'inculturation**. Celle-ci se donnera pour tâche d'indigéniser la Parole de Dieu afin que chacun puisse redire dans sa culture et dans son expérience humaine la nouvelle réalité de sa conversion au Dieu de Jésus-Christ.

Ainsi, l'"**inculturation**", concept théorique de la missiologie, est-il adoptée par le synode des évêques de 1977 (Rome). Elle deviendra le cheval de bataille, le mot "fétiche" de la théologie africaine subséquente. Définie par les uns comme "*une*

*profonde évangélisation du chrétien africain [...]*⁹ et par les autres, comme "un travail de négociation et de réappropriation de la foi dans la transversalité des cultures"¹⁰, etc., une question s'est posée et se pose encore en tout cela: quelle est sa "nouveau" réelle?

"Malgré leur formulation optimiste, les questions [...] posées par le conseil chargé de préparer le synode africain expriment cette même perplexité devant l'inculturation: qu'énonce-t-elle de nouveau par rapport à l'orthopraxie traditionnelle de l'église?"¹¹

Deux grandes tendances s'affrontent en Afrique, chacune valorisant une option (ecclésiale): d'une part, l'inculturation comme "réactualisation d'un processus déjà connu de l'église [...]"¹² et, d'autre part, l'inculturation comme un

"phénomène (inédit) de retournement et d'assomption des actes et des traditions fondateurs du christianisme par les nouvelles chrétientés, de telle sorte que le christianisme devienne oeuvre et expression authentiques de leur propre évangélisation et de leur être église"¹³.

De façon convergente, les deux refusent l'importation de la foi. Mais elles divergent aussitôt qu'il faut déterminer les termes et le mode de transformation et d'intégration des cultures dans le christianisme. Au-delà du diagnostic du défi africain, la question du "comment" s'en sortir conduit, finalement, vers la querelle des modèles. C'est ici que le théologien J.-M. éla, nous semble apporter une contribution éclairante. Mais avant de souli-

⁹René LUNEAU, "Les attentes de l'église catholique", Concilium, no 239, 1992, p. 117.

¹⁰ M'Nteba METENA, "L'inculturation dans la Tierce-église, Pentecôte de Dieu ou revanche des cultures?", Concilium, no 239, 1992, p. 172.

Nous nous inspirerons de cette étude pour essayer de clarifier le débat actuel sur la question de l'inculturation en Afrique.

¹¹Id.

¹²Id.

¹³Id.

gner la pertinence de cet apport, voyons d'abord une typologie des différents modèles historiques d'insertion des églises dans la société. Cette typologie nous servira d'horizon pour situer l'expérience actuelles des églises africaines et pour envisager d'autres possibilités.

c. L'évolution des modèles d'insertion sociétale de l'église.

Pour préciser et situer davantage le modèle d'insertion sociétale actuel ou encore celui que propose J.-M. éla, il convient de donner un aperçu des modèles qui se sont profilés depuis les débuts de la tradition judéo-chrétienne. Ces modèles tentent de rendre compte de la façon dont la conscience croyante s'est située par rapport à l'organisation structurelle de la société et donc au pouvoir à travers l'histoire. Nous nous référerons pour cela à la typologie proposée par le professeur M. Beaudin.¹⁴ Celui-ci distingue trois modèles: celui de la chrétienté, celui de la modernité, et une double version du modèle prophétique.

Le modèle de la chrétienté.

Le modèle de chrétienté est celui qui s'étend historiquement surtout du IV^e au XVIII^e siècle après Jésus-Christ. À partir de l'Édit de Milan (313), société et église tendent à se confondre et à se représenter de la même façon leur rapport. La structure ecclésiale et la structure politique ne faisant qu'une, elles apparaissent alors comme un "ordre" social nominalement "chrétien". L'Église est en faveur du statu quo et interprète la foi en ce sens. Ceci signe, pour l'Église, la fin de toute contestation de l'organisation sociale au nom de la foi. L'évangile entre dans une lente mais inexorable domestication par le pouvoir et l'ordre régnants.

14. Michel BEAUDIN, "Qu'est-ce qui conditionne nos positions sur l'économie et sur ses rapports à la foi?" Document manuscrit à paraître dans Économie et foi, Coll. "interpellations", Montréal, éditions Paulines.

Cette situation sera lourde de conséquences pour la pratique ecclésiastique. Celle-ci se confinera essentiellement aux "bonnes oeuvres" et à l'"aumône", car les écarts sociaux sont vus comme inscrits dans l'"ordre" voulu par Dieu ou la Providence. La lutte contre les injustices sociales n'a plus sa place. Et à partir du XIe siècle surtout, la soumission au statu quo sera encore renforcée par l'émergence d'une conception sacrificielle de la rédemption faisant de Dieu un potentat vengeur et apeurant, et faisant passer le salut par l'imitation individuelle du Christ souffrant.

Dans ce même contexte, les pratiques païennes sont vues comme l'oeuvre du démon tandis que les résistances au baptême sont interprétées comme un déni de la valeur unique et infinie du sacrifice du Christ. Il ne reste plus à l'Église qu'à conquérir les âmes par tous les moyens, car il n'y a pas de salut en dehors d'elle.

Le modèle de la modernité.

Le modèle de rapport église-société correspondant à la modernité s'étend du XVIIIe au XIXe siècle, du moins en Europe et même plus tard ailleurs. Il perdure encore même là où le modèle prophétique, dans sa version conciliaire, a commencé à s'implanter. En même temps qu'on rejette le féodalisme et l'absolutisme royal, on rejette aussi leur fondement chrétien et donc le rapport qui liait l'Église à la société en contexte de "chrétienté".

Entre les deux, la séparation se fait radicale. L'Église obtient son autonomie au prix de sa caution au moins tacite du pouvoir temporel et de son musellement par rapport aux questions publiques. Elle est obligée de s'enfermer dans le religieux vu comme "domaine" distinct et assimilé à la vie privée.

La foi est donc "ghettoïsée" et la mission se réduit au salut des âmes, laissant de côté la tâche de transformer la société. Ainsi la politique et l'économie peuvent désormais "confesser" librement leur "credo" en la loi du plus fort sans se

voir inquiéter par quelque contestation au nom de l'évangile.

Le discours ecclésial mettra l'accent surtout sur le salut vu comme une affaire purement intérieure, en opposition avec le salut temporel sans référence au transcendant.

Le modèle prophétique.

Le modèle prophétique, déjà présent dans l'Ancien Testament et caractérisé par l'intime connexion critique entre le rapport à Dieu et le rapport au prochain, incluant le mode d'organisation de la société, est demeuré vif jusqu'à l'édit de Milan par Constantin en l'an 313 après Jésus-christ. Il s'éclipse pendant quinze siècles pour réapparaître vers la fin du XIX e siècle jusqu'à nos jours.

En 1891, "*l'encyclique "Rerum novarum" renoue soudain avec la mise en question de l'organisation même de la société en proclamant l'exigence de la priorité du travail sur le capital"*¹⁵. Puis, d'autres encycliques et, plus tard, le concile Vatican II ouvrent véritablement l'Église au monde, ils recontextualisent la foi. Car Dieu "parle" et se dit à travers les "signes des temps". Le monde est donc redéfini comme le lieu central à partir duquel advient le règne de Dieu. Ainsi, dans la foulée de l'optimisme des années 60, l'Église se met à accorder attention à l'histoire en train de se dérouler et à réaffirmer la bonté foncière de la création et de l'homme à sauver malgré le péché. Mais cette ouverture du Concile au monde ne prête pas suffisamment attention à la conflictualité même du monde; elle est peu critique. C'est la première version du modèle prophétique.

La seconde version, elle, se développe et se précise surtout avec l'encyclique *Populorum progressio*, le Synode sur la justice et les théologies contextuelles du tiers-monde dont l'Église et la théologie de la libération en Amérique latine constituent la tête de pont.

¹⁵Michel BEAUDIN, "Le rôle social de l'Église: deux points de repère", Appoint, no 150, janvier 1993, pp. 5-6.

Cette deuxième version souligne l'exigence d'un engagement ecclésial pour une justice transformatrice de la société et prend comme point de repère le sort réservé aux exclus et aux pauvres. Car l'avènement du Règne de Dieu passe ici par la prise en compte de cette catégorie sociale. Dans cette optique, la deuxième version se fait plus critique face aux injustices. La solidarité avec les exclus et sa contestation, au nom de l'Évangile, d'une société structurée dans l'injustice fera l'objet pour une partie de l'Église et de la théologie d'une option préférentielle. Avec celle-ci, les "non-personnes" deviennent la route de l'Église pour l'accomplissement de sa mission universelle. *"L'Évangile et la foi, réinterrogées à partir de ce "signe des temps", indiquent à la mission de l'Église des chemins inédits."*¹⁶

Disons que, pour l'Église, la réapparition du modèle prophétique en général met fin à une paralysie séculaire de critique sociale; l'Église sort d'une longue éclipse d'une foi capable de macro-éthique, pour renouer avec sa mémoire subversive, celle qui caractérisait la tradition biblique et patristique.

Contrairement aux deux modèles précédents, l'Église se situe ici au coeur de la société, mais bien distincte d'elle. Elle se solidarise avec la société en servant le projet divin de salut dans toute son ampleur dans ce monde que "Dieu a tant aimé" (Jn 3, 16). Elle témoigne d'une espérance dont Dieu est l'Auteur. Dès lors, transformer ou "changer" le monde entre dans le champ de l'évangélisation; l'économie et la politique redeviennent des domaines à évangéliser. Mais la pierre de touche reste la question des exclus.

Nous nous proposons d'évaluer, sur l'horizon de cette typologie des modèles ecclésiologiques, les rapports actuels de l'Église et la société en Afrique et de discerner le modèle auquel sont appelés ces rapports.

¹⁶Michel BEAUDIN, "Qu'est-ce qui conditionne...", p. 13.

d. La pertinence du choix de J.-M. Éla.

Nous avons choisi J.-M. Éla comme guide théologique de notre travail parce qu'il répond à nos questions, quant au diagnostic sur la situation présente et quant aux propositions qu'il avance sur le mode le plus pertinent d'inscription de l'Église dans notre continent. Il assume et dépasse les solutions rituelles et liturgiques en vogue. Éla trouve en l'Évangile une force pour changer le sort des Africains et invite l'Église à des apprentissages de liberté et de dignité, à relever le défi posé par la situation actuelle. En proposant une théologie africaine de l'inculturation soucieuse de la promotion humaine intégrale, Éla sort des sentiers battus, en Afrique, pour retrouver le filon biblique et patristique, et donc une ecclésiologie prophétique.

L'ouverture d'Éla au monde et à l'histoire africaine assume pleinement la logique de l'incarnation. D'où la pleine inscription qu'il fait du sort des opprimés et des pauvres dans la mission centrale de l'Église. Pour lui, encourager et participer à la lutte pour une justice sociale est un devoir ecclésial en référence aux actes et aux paroles du Christ. Donc, pour Éla, peu importe la façon dont on aborde le face à face Église-société en Afrique, aucun projet ecclésial n'est pertinent ici s'il ne prend en compte les interrogations quotidiennes et les aspirations individuelles et collectives du peuple. Actuellement, en Afrique, les pauvres constituent le passage obligé de la pertinence de l'Église et de l'Évangile. Bref, la pauvreté africaine réclame de l'Église une voix prophétique. Elle nécessite un déplacement et un dépassement de la problématique de la foi dans les actions et les discours ecclésiaux en cours.

Malheureusement, l'Église ne dépasse guère, aujourd'hui, la simple problématisation "identitaire" ou la pratique d'une inculturation confondue avec une adaptation liturgique et rituelle périphérique.

"Or, rétorque J.-M. Éla, la foi vécue en milieu africain serait une dangereuse mystification si l'Église devait se refermer sur elle-même, affrontée aux seuls

problèmes de l'authenticité et de l'identité culturelle."¹⁷

La quête de dignité, les luttes et les efforts des Africains pour échapper à la fatalité, bref, la transformation sociale doit constituer "*le lieu où se trouve et doit se préciser l'originalité de l'Église et sa mission en Afrique*"¹⁸. C'est aussi l'avis de chercheurs tels que M. Hebga, F. Eboussi Boulaga, B. Bujo et autres, qui constituent cependant un courant minoritaire.

D'autre part, la méthodologie de l'auteur nous paraît limpide et féconde. J.-M. éla commence d'abord par recenser les maux dont souffre l'Afrique et essaie d'en connaître les causes et les origines. Selon lui, les réalités africaines s'inscrivent dans un vaste contexte de domination économique et politique, d'oppression et d'aliénation culturelle. Depuis la traite des Noirs jusqu'à ce jour, l'Afrique n'est toujours pas libérée. C'est ici que le bât blesse. Les églises d'Afrique doivent travailler à la libération du continent. Leur pratique et leur discours doivent mettre en exergue le salut total, ici, maintenant et à venir.

Ainsi, la libération souligne la situation de crise et de blocage des sociétés qui exige une levée de tutelle. Avec des accents parfois différents de la théologie latino-américaine de la libération, éla combat la politique de la colonisation et les dominations internes et externes, bases et matrices de toutes les pauvretés en Afrique. Il voit dans ce combat l'une des exigences de l'évangile et l'un des devoirs de l'église.

4. Notre hypothèse.

La situation globale de l'Afrique actuelle, à la fois changeante et perturbée, où l'être humain, "image de Dieu", ne semble

¹⁷ Jean-Marc éLA, "De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'église en milieu Africain", Foi et développement, no 83-84, janvier-février, 1981, p.5

¹⁸Ibid., p. 8.

plus trouver place, exige une "réparation", une transformation qualitative. Dans et pour cette tâche, la communauté de foi, par son statut et surtout par sa vocation et son projet, a un rôle primordial à jouer. Elle n'a pas à voir seulement avec la liturgie et l'organisation de sa vie interne.

Or, en Afrique noire, la pratique et le discours actuels de l'église se réduisent aux seules préoccupations internes, sans porter une attention suffisante à l'homme intégral et à la société. La religion est devenue un ensemble de pratiques, de rite, ou encore un simple catéchisme, et non une orientation de vie devant imprégner le tout de l'existence individuelle et sociale. Par ailleurs, la théologie ne touche qu'une dimension de la culture et semble inféodée à une pratique pastorale ecclésiocentrée. Cela cantonne l'église hors des lieux d'expression des aspirations et des interrogations africaines qui la sollicitent et rend impertinent l'exercice actuel de sa présence et de sa mission. D'où la nécessité de trouver un autre modèle d'insertion sociétale approprié aux appels de l'évangile dans la situation africaine contemporaine. Il faut retrouver un modèle qui assume et intègre surtout le service libérateur à rendre aux Africains par des actes et des paroles qui prennent position en leur faveur comme collectivité et particulièrement en faveur des exclus.

Le modèle ecclésiologique actuel ne serait-il pas un produit ou mélange du modèle de la chrétienté et de celui de la modernité, et, en ce sens, inapte à témoigner et à anticiper le Royaume de Dieu dans les situations africaines de ce temps? Pourtant, le chemin de la maturité et de l'unité, dans l'expérience de la foi des Africains, doit se chercher dans une Bonne Nouvelle qui éduque à la liberté et à la dignité humaines si bien rappelées dans Ga 5, 13.

Pour ce, le modèle d'insertion sociétale prophétique des églises d'Afrique proposé par le théologien J.-M. Éla semble, à notre avis, répondre à cette exigence de mutation. Ce théologien envisage une église et une théologie se redéfinissant à partir

des non-hommes, des marginalisés et des "damnés de la terre", une église et une théologie, donc, solidaires des pauvres et de leurs aspirations. Nous parlons sur une telle approche pour "penser" les passages nécessaires.

5. La méthode utilisée et la manière dont elle sera appliquée.

Pour vérifier notre hypothèse, un chemin fructueux nous paraît être celui d'une définition du ou des modèles d'insertion sociétale de l'église existants à partir de l'examen des pratiques et du discours de l'église, puis une explicitation du modèle sous-jacent aux avancées de Jean-Marc Éla pour fin de comparaison avec les conclusions du premier discernement.

Ainsi, nous examinerons, dans un premier chapitre, le modèle actuel d'insertion sociétale de l'église tant dans notre diocèse d'Idiofa que pour l'ensemble de l'Afrique, mettant à contribution, dans ce dernier cas, le diagnostic posé par J.-M. Éla. Pour ce faire, nous camperons d'abord la situation africaine aussi bien locale que continentale pour ensuite cerner la pratique de l'église à cet égard.

Dans le deuxième chapitre, nous nous attacherons, cette fois, à dégager à quel modèle ecclésiologique appartient le discours ecclésial prévalant actuellement autant à Idiofa que dans l'église et la théologie africaines en général.

Dans le troisième chapitre, nous examinerons l'alternative proposée par J.-M. Éla quant au mode de présence ecclésiale en Afrique, proposition qui s'appuie sur sa propre expérience de pasteur et de théologien auprès des Kirdis du Cameroun et dans une paroisse de Yaoundé, la capitale.

Le quatrième chapitre complétera ce versant positif de notre recherche en mettant en évidence l'ecclésiologie proposée par J.-M. Éla sur la base d'une méthode théologique renouvelée.

En conclusion, nous essayerons de résumer l'apport de la théologie de J.-M. Éla par rapport au problème étudié, au double plan de l'insertion sociétale de l'église et du discours ecclési-

siologique cohérent avec le modèle d'insertion proposé. Et, fidèle en cela à la propre démarche de J.-M. éla, nous tâcherons également, en terminant, de dégager pour notre propre contexte pastoral, le diocèse d'Idiofa (Zaïre), les implications des propositions de changement du théologien camerounais.

CHAPITRE I
LE MODÈLE ACTUEL D'INSERTION SOCIÉTALE DE L'ÉGLISE EN AFRIQUE À TRAVERS SA PRATIQUE.

Nous voulons examiner dans ce premier chapitre, la pratique de l'Église dans le contexte africain afin de pouvoir préciser son modèle actuel d'insertion sociétale. Nous considérerons la question à la fois pour le diocèse d'Idiofa et pour l'ensemble de l'Afrique, mettant à contribution, dans ce dernier cas, le diagnostic posé par Jean-Marc Éla.

1. Le diocèse d'Idiofa.

Avant d'aborder la question de l'insertion sociétale proprement dite de l'Église à Idiofa, nous estimons qu'il faut d'abord donner un bref aperçu du contexte ou de la situation géographique et socio-économique du milieu.

a. Le contexte géographique et socio-économique d'Idiofa.

Le nom "Idiofa" désigne tout à la fois un diocèse, une zone administrative et leur chef-lieu. Dans le cadre de notre travail, il désignera un diocèse, appelé naguère Vicariat d'Ipamu, mais sans jamais l'abstraire, évidemment, de son inscription civile.

Situé dans l'actuelle province de Bandundu, au sud-ouest du Zaïre, Idiofa est l'étendue trapézoïdale d'environ 60.000 km²¹⁹ (presque deux fois la superficie de la Belgique), bornée au nord par la rivière Kasai qui coule dans la direction nord-ouest/sud-est²⁰.

Le diocèse d'Idiofa a pour voisins les diocèses de Kikwit à l'ouest, celui d'Inongo au nord et ceux de Mweka et Lwebo à l'est. La population de la zone d'Idiofa compte environ 850.000

¹⁹Lire sur ce sujet le rapport de la congrégation des Oblats de Marie Immaculée " OMI Missions", 1962, p. 296.

²⁰Pour plus de précision, on peut consulter la carte géographique en annexe (voir page 130).

personnes²¹. Les peuples et langues majoritaires sont les Dinga auxquels sont assimilés les Lori, les Ngoli (notre tribu), ... (nord), les Pende (sud), les Lele (est) et les Bunda (centre).

Économiquement, les peuples vivent de l'agriculture, tout comme le reste de la province d'ailleurs. La zone est dépourvue d'usines, à part quelques vieilles huileries en panne. Les petits commerçants achètent à l'extérieur (Kikwit ou Kinshasa) quelques produits finis de première nécessité tels que savon, sel, vêtements, etc., et les revendent aux paysans pauvres. Le PNB par habitant est de 90 dollars US par an environ.

Les établissements scolaires, éparpillés à travers le diocèse, constituent la grande source de revenu pour ceux et celles qui y oeuvrent. Avec la situation générale du pays qui se dégrade sans cesse, une seule question se pose partout: "où allons-nous et que faire?"

Trois secteurs de la pastorale diocésaine auront retenu notre attention: son engagement liturgique, cultuel et sacramentaire, sa présence institutionnelle dans les domaines scolaire et hospitalier et sa pratique du travail de développement.

b. L'expérience de l'église diocésaine d'Idiofa.

Comment se comporte l'église diocésaine d'Idiofa face à une situation sociale qui ressemble à celle qui prévaut à l'échelle nationale et peut-être même continentale? À défaut d'écrits sur le diocèse d'Idiofa, nous recourons à notre propre expérience pastorale et contacts sur le terrain.

L'engagement dans les activités liturgiques et sacramentaires.

Le diocèse d'Idiofa manifeste un dynamisme éclatant dans l'élaboration ou l'adaptation africaine des rites, la traduction des textes liturgiques, les célébrations cultuelles et les

²¹Léon de SAINT MOULIN, "Données statistiques de la mission en Afrique", XXX, Les nouveaux appels de la mission, Actes du colloque international de missiologie, 20-26 février 1994, Facultés Catholiques, Kinshasa, 1994, p. 226.

sacrements. Le "rite zaïrois de la messe", connu sous le nom de "missel romain pour les Églises du Zaïre"²², trouve à Idiofa un terrain de prédilection. Ici, l'eucharistie est célébrée à la manière africaine. On peut remarquer une structure spécifique et quelques éléments liturgiques originaux (ornements, toque ancestrale munie de plumes, lance, chants en langues du terroir, etc.). Bref, plusieurs ressources artistiques traditionnelles sont mises à contribution. On y retrouve aussi d'autres formes d'expression comme les battements de mains, les cris de joie, les danses, les ovations, l'utilisation de balafons et de tam-tams, qui "tropicalisent" cette messe. On jubile pour le Seigneur de l'univers et on célèbre la vie. Ainsi, pense-t-on, l'identité historico-culturelle propre est retrouvée et promue, et c'est là le grand apport des églises locales à la tradition catholique.

Par ailleurs, une centaine de prêtres sillonnent les coins reculés du diocèse. Ils consacrent la quasi totalité de leur temps à des assemblées eucharistiques bondées, à des célébrations du baptême, du mariage, de la première communion, aux préparatifs de la confirmation et aux catéchèses.

La pastorale de la vie familiale est présente avec les "mamans catholiques". Mais il y a aussi les exercices dévotionnels: Sacré-Coeur, premiers vendredis du mois, messe mariale, etc. Partout rayonnent des mouvements religieux comme annoncé dans notre introduction. À ce niveau, tout porte à croire que "pro-

²²La messe en rite zaïrois est une liturgie élaborée par la conférence épiscopale du Zaïre et approuvée par Rome en 1988. Comme points controversés jadis dans cette liturgie, signalons, d'une part l'invocation des ancêtres et, d'autre part, la place du *Kyrie* et du rite de la paix. Le *Kyrie*, au lieu de se trouver au début de la célébration, vient après l'homélie, tandis que le rite de la paix suit immédiatement le rite pénitentiel.

On peut lire aussi, sur ce sujet, l'article du journaliste belge, Rik de GENT, "Le christianisme africain dans l'opinion publique européenne", *Concilium*, no 239, 1992, p. 144; ou encore celui du jésuite zaïrois, Boka DI MPASI (Directeur de la revue *Telema*): "A propos de la théologie d'Églises africaines", *Spiritus*, t. 27, no 104, 1986, p. 240.

duire des catholiques" demeure la première, voire l'unique préoccupation majeure du diocèse d'Idiofa. Examinons maintenant ce qui se passe au niveau des écoles et des hôpitaux diocésains.

La présence ecclésiastique institutionnelle dans les écoles et les hôpitaux.

L'Église d'Idiofa est significativement présente dans les écoles et les hôpitaux. Bien souvent, elle les gère tout en y exerçant une pastorale.

Les écoles.

Il existe, à Idiofa, un organisme catholique qui supervise environ 200 écoles primaires et secondaires, regroupées sous la dénomination "écoles conventionnées catholiques". On les appelle ainsi à cause de la convention qui lie l'Église et l'État en matière de gestion scolaire.

Un prêtre diocésain, nommé par l'évêque, préside cet organisme. Il assume la gestion générale locale et le lien avec la coordination catholique régionale qui, à son tour, envoie des rapports à la conférence épiscopale du Zaïre. Cette dernière négocie avec la coordination nationale.

Les écoles sont parsemées dans quelques villages de chaque paroisse. L'une d'entre elles est obligatoirement à la mission, chef-lieu de la paroisse. Celle-ci sert de référence pour les autres et est souvent considérée comme foyer de "civilisation" pour les villages. Elle est donc un moteur qui propulse l'éducation des contrées paysannes. À côté des écoles catholiques, il en existe d'autres: protestantes, kimbanguistes et officielles.

Au lendemain de la rébellion muleliste^{2a} qui déstabilisa le pays (Zaïre) dans les années 1960, l'Église a érigé à Idiofa cinq collèges secondaires catholiques, tous dirigés par des

^{2a}Pierre MULELE est un révolutionnaire politique d'obédience socialiste et originaire d'Idiofa qui prôna la désobéissance civile et déclencha des émeutes à travers le Zaïre. Il fut assassiné pour cette raison.

prêtres. Jadis réputés pour leur discipline, pour leur sens de la moralité, et surtout pour leur niveau d'instruction, ces collègues fléchissent aujourd'hui, à l'image du pays. En réalité, l'Église y est surtout présente actuellement comme gardienne de la moralité. C'est à ce titre précis que beaucoup de parents ont souvent préféré ces institutions, les jugeant assez crédibles, sinon moins corrompues. Mais il n'est pas inexact non plus de dire que certaines d'entre elles ne sont pas du tout exemplaires. Toutes doivent cependant leur renom à leur longue tradition et à leur avance organisationnelle. Actuellement, avec la diminution sensible des missionnaires étrangers qui en furent les vrais bienfaiteurs, elles sont devenues la proie de la minorité des riches, seule capable de faire profiter les leurs d'une instruction décente. Ce fait doit être souligné, au regard même du petit séminaire qui, en principe, reste une pépinière pour les vocations, mais obéit lui aussi, aujourd'hui, à la loi du terrain. Il est devenu pratiquement une école pour "fils à papa", excluant de cette sorte les enfants des pauvres.

Cette situation se trouve presque généralisée à l'échelle du pays. D'où la question: à qui profitent les écoles diocésaines? Dans ces villes et villages d'Afrique où les études constituent "la voie de salut", que faire de la masse toujours grandissante des enfants pauvres et sans avenir? Comment l'Église réagit-elle aux paradis artificiels que cette jeunesse, désœuvrée et abandonnée à son propre sort, se crée avec la drogue espérant ainsi oublier sa misère, son ennui et son chômage?

Ces questions restent ouvertes. Elles interrogent, en fin de compte, un modèle d'être et de faire Église. Nous demeurons perplexes. Mais qu'en est-il de la présence de l'Église dans un autre domaine, comme celui des hôpitaux?

Les hôpitaux.

Idiofa compte actuellement sept hôpitaux (diocésains) dont quatre au Nord (Ipamu, Mokala, Kimputu et Mateko), deux au Sud (Koshibanda et Kilembe) et un à l'Est (Mikope). A ceux-ci s'ajou-

tent plusieurs dispensaires, centres de santé et maternités. Leur gestion obéit presque à la même logique que celle des écoles. Le prêtre, curé de la paroisse où se trouve implanté l'hôpital, en est nommé d'office gestionnaire par l'évêque. Peu importe son incompetence ou inhabileté! Avec la collaboration des religieuses de certaines congrégations qui y oeuvrent, le curé rend compte à l'évêque de leur état et situation. L'évêque, quant à lui, fait des rapports et démarches nécessaires auprès des autorités étatiques conformément aux ententes signées. Notons, en passant, que ces institutions sanitaires ont été érigées grâce à des dons extérieurs (Europe) qui continuent de leur être indispensables.

Comme pour les écoles, les hôpitaux sont gérés par le diocèse, surtout en matière de moralité et de finances. L'évêque a un droit de regard limité. En cas de manquement grave, il peut, à la rigueur, muter. Les licenciements pour abus extrêmes relèvent de la compétence de l'état. Ce qui fait réfléchir ici, comme précédemment dans le cas des écoles, c'est le manque d'accès à ces institutions pour les marginalisés, les pauvres et leurs enfants. À titre d'exemple, le prix des produits pharmaceutiques élémentaires (aspirine, novalgine, quinine, vermifuge, etc) les en écartent carrément. Les nouveaux riches et leur entourage profitent de ces systèmes, condamnant ainsi les pauvres à la maladie et à la mort.

D'où, une fois de plus, les questions suivantes: à qui profitent pareilles institutions? N'y a-t-il pas une auto-critique à faire, ici, pour le diocèse d'Idiofa? Car, nous semble-t-il, l'aide médicale diocésaine qui devrait profiter à tous et toutes ne rejoint pas du tout les pauvres et les oubliés. Qu'est-ce qui reste finalement comme attention ecclésiale à ceux-ci?

L'aide extérieure et la pratique du développement.

Parler du développement à Idiofa revient à souligner spécifiquement une institution du même nom. En effet, il existe ici un organisme appelé "Développement progrès populaire" ou plus

communément "D.P.P.". Cet organisme caritatif est financé essentiellement par *Misereor*, une organisation catholique allemande d'aide au développement. Le but avoué principal de D.P.P. est, dit-on, de faire accéder les populations paysannes à un niveau de vie minimalement acceptable et décent.

Parmi ses priorités, l'organisme s'occupe d'agriculture (plus précisément de l'élevage de bovin), de culture du riz et du manioc, d'encadrement de quelques centres sociaux pour filles-mères abandonnées et, enfin, d'habitat.

Mais, curieusement, cet organisme ne semble profiter qu'à l'église elle-même et surtout à la petite minorité au pouvoir. Sa faillite actuelle est certes le fruit d'une mauvaise gestion. Mais, bien plus, elle questionne la sincérité et la finalité de toute une pratique. Selon une récente correspondance avec sa direction (février 1995), l'institution ne compte plus que 30 travailleurs contre plus de 700, en 1978, et 500 bêtes contre 3.000 la même année. Le petit cheptel tient difficilement le coup. C'est indiscutablement un échec. Pour ironiser, les paysans ont renommé l'organisme: "développement des poches personnelles".

Le paradoxe est donc de taille pour une église qui, par ce type d'intervention et par ses "tâches humanitaires", dits en faveur des pauvres ou des "damnés de la terre", justifie haut et fort sa présence et sa pertinence. Or les écarts se creusent davantage entre les destinataires de l'oeuvre (les pauvres) et les gestionnaires. Au détriment des premiers et par leur sueur, les seconds se sont drôlement enrichis (maisons, commerce, scooters, jeeps, vie aisée, etc.) Cette situation interroge un modèle de pratique ecclésiale du développement et donc la mission d'église. Si le mal-développement entrave le dessein de Dieu sur l'homme, la question relative aux causes de ce mal, et par là, à la source de l'indignité, est dès lors inévitable. Nous sommes en face d'une structuration sociale injuste. Dans ce cas, quelle intervention doit mobiliser la conscience ecclésiale du diocèse ou de ses communautés de foi?

Il nous faut sûrement reconnaître ici le grand dévouement et l'intégrité de certaines personnes dans ce cadre. Mais cela ne nous empêche pas d'apprécier l'arbre à partir de ses fruits. La pratique diocésaine du développement, dans son ensemble, mérite une "révision", non seulement de sa gestion mais surtout de sa finalité. À l'échec de ses activités sur le terrain s'ajoute l'absence ecclésiale ou son indifférence vis-à-vis de la dégradation de la situation sociétale.

c. Conclusion.

Les pratiques diocésaines à Idiofa nous mettent en face d'un mode ecclésial hybride, c'est-à-dire tenant à la fois de celui de la chrétienté et de celui de la modernité. C'est ce qui ressort à travers sa liturgie obsédée par les grandes assistances, sa recherche d'un taux élevé de sacramentalisation, son confinement du développement aux tâches d'assistance et aux "bonnes oeuvres" scolaires et hospitalières, et, enfin, son inscription en marge d'une société structurée sur l'injustice. De la chrétienté, l'église d'Idiofa tient une présence à la société qui renforce la dynamique de celle-ci et s'aligne sur les autres pouvoirs. De la modernité, elle tient sa mise en retrait de la société, son auto-centrement et la "spiritualisation" et privatisation à outrance de la foi chrétienne. Ultimement, cette église n'a d'autre préoccupation que celle de son propre maintien ou de sa survie.

Or, en s'enfermant dans ses oeuvres privées et dans la seule dimension d'intériorité, cette pastorale s'écarte des vrais enjeux sociaux; elle se désolidarise vis-à-vis des pauvres et des faibles, et d'une certaine manière, renforce les inégalités sociales. C'est là une contradiction avec le projet de Dieu sur l'homme, sur la vie et sur l'"être église". Aucune liturgie, fut-elle spectaculaire et soulevante, ne devrait ignorer les maux persistants de la société et les lacunes des pratiques ecclésiales qui abandonnent les masses à leur triste sort.

Pour l'instant, il nous paraît donc juste de dire que la pratique ecclésiale à Idiofa se caractérise par la sécurisation et la tranquillité d'une Église bien loin des interrogations et des problèmes de la société. Car, ici, les "choses de Dieu" se réduisent avant tout aux problèmes de conscience individuelle, à la vie intérieure, à une affaire privée, sans lien avec l'existence globale et collective. Des tels traits de la pratique ne sont pas sans conséquence aussi sur le discours ecclésial à Idiofa comme nous le verrons au chapitre suivant. Enfin, que la logique de la pratique ecclésiale aboutisse au même résultat que celle de l'État, c'est-à-dire à l'exclusion des paysans pauvres de toutes les décisions et tous les droits à la vie et qu'elle résulte en une sorte de culture de mort douce, ne peut que donner à penser. L'Église d'Idiofa doit revoir son insertion sociétale en prenant au sérieux les questions, les malaises et les maux qui travaillent sa société.

2. Le diagnostic de Jean-Marc éla pour l'Afrique.

Nous nous proposons maintenant, en compagnie de J.-M. éla, de repérer d'abord le profil ou le visage du continent noir dans le contexte mondial actuel. Ce diagnostic est nécessaire pour pouvoir apprécier le modèle d'insertion sociétale en cours pour les églises d'Afrique. Si l'Église est, par nature, la même partout, ses modes de présence et ses réponses doivent cependant s'adapter aux besoins réels des milieux et considérer les "signes des temps". La vie du terroir a des incidences certaines sur son visage et sur son discours. Le pape Paul VI est clair là-dessus :

"Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles inaltérables de l'Évangile, de puiser des directives d'action dans l'enseignement social de l'Église [...]. À ces communautés chrétiennes de discerner [...] les options et les engagements qu'il convient de prendre pour opérer les transformations sociales, politiques et économiques qui

*s'avèrent nécessaires avec urgence dans bien des cas.*²⁴

C'est ce que fait J.-M. éla, en partant des faits bruts et en cherchant les causes de la dérive du continent noir. Puis, plus loin, il se tourne vers les églises et analyse leur vie et leur mission face à ce qui se passe sur le terrain africain.

Mais l'Afrique est vaste et complexe. Les situations concrètes varient d'un pays ou d'une ethnie à l'autre. Une prudence s'impose donc sur toute forme de jugement d'ensemble qu'on voudrait porter sur le continent. Toutefois, on peut dégager une certaine similitude entre les contextes et dans ce que vivent les peuples. Il en sera de même de la vie ecclésiale africaine, comme nous le verrons plus loin.

1. Faits et constats pour l'Afrique: Un continent en "crise".

Un coup d'oeil rapide sur quelques titres des publications des deux dernières décennies en rapport avec la situation africaine²⁵, titres auxquels font écho dans le même sens divers documentaires et reportages, est très révélateur. Un seul constat unanime et amer d'échec général se dégage: l'Afrique est profondément en crise au point d'en devenir synonyme dans l'opinion internationale. Les Africains attendaient le changement et le développement, mais voici la "crise". C'est là un fait capital et un point de départ pris sérieusement à coeur par Jean-Marc éla.

²⁴PAUL VI, *Octogesimo adveniens*, 1971, no 4.

²⁵À titre d'exemple, nous citons des publications suivantes:
 J. ZIEGLER, *Main basse sur l'Afrique*, Paris, Seuil, 1978;
 T. DIAKITÉ, *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala, 1986;
 J. GIRI, *L'Afrique en panne*, Paris, Karthala, 1986;
 R. DUMONT & M.F.MOTTIN, *L'Afrique étranglée*, Paris, Seuil, 1980;
 KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*, Paris, Cerf, 1992;
 A. KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris, l'Harmattan, 1991;
 D.ETOUNGA-MANGWÉLÉ, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel?*, Paris, Nouvelles du Sud, 1991; etc.

Pour lui, l'Afrique est une des "régions promises à un des avens les plus problématiques du monde contemporain"²⁶.

Trente ans après les vagues d'indépendances qui ont secoué le continent noir, la situation est catastrophique et le désenchantement général. "Dans les villages, note J.-M. éla, la situation est plus dramatique, car les gens sont plus pauvres qu'au moment de l'indépendance."²⁷ C'est dire qu'"après les indépendances de drapeau, qui ne se traduisent, pour la majorité des Africains, que par l'obligation de la carte de l'identité et du parti unique..."²⁸, la situation de l'Afrique s'est aggravée en passant du colonialisme au néo-colonialisme. L'auteur poursuit:

"le petit peuple découvre que l'ère des indépendances africaines n'a apporté que chômage, diminution du pouvoir d'achat, insécurités dues aux actions commises par les éléments incontrôlés des forces de l'ordre, de vexations quotidiennes, écart croissant entre son niveau de vie et celui des classes dirigeantes..."²⁹

C'est l'impasse, le blocage à tous les niveaux: économique et politique, social, culturel et humain. C'est l'ère de la profonde désarticulation des symboliques africaines, de sa vision du monde et de son être. Pour des millions d'Africains, aucun avenir humain digne de ce nom ne leur est proposé.

"Aucun signe d'espoir, dira J.-M.éla, ne pointe à l'horizon. En effet, l'Afrique noire semble faire l'unanimité du pessimisme. Non seulement les besoins, ici, sont aigus et souvent dramatiques, mais les contraintes et les obstacles d'une telle nature que les blocages présents semblent insurmontables. Dans l'impasse où se trouvent enfermés les états africains, la pauvreté a un avenir prospère."³⁰

²⁶Jean-Marc éLA, Quand l'état pénètre en brousse... Les ripostes paysannes à la crise, Paris, Karthala, 1990, p. 16.

²⁷ Ibid, p. 97

²⁸Jean-Marc éLA, "De l'assistance...", p. 5.

²⁹Ibid., p. 8.

³⁰ Jean-Marc éLA, Quand l'état pénètre..., p. 104.

Les besoins se font de plus en plus criants et urgents, comme ceux d'une alimentation saine et équilibrée, de soins de santé primaires, de liberté d'expression, de justice, bref, d'un développement humain intégral et de dignité. Entre-temps, comme le notait globalement si bien J.-M. éla, déjà en 1981:

*"Partout se creuse, à travers l'Afrique, le fossé entre oppresseurs et opprimés. Partout l'étau se resserre, rendant toute parole périlleuse, exposant aux pires sévices et pouvant, à la limite, coûter la vie à ceux qui la profèrent dans les circonstances tragiques où triomphe une sorte de terrorisme officiel avec son cortège d'intimidations et d'arrestations à la source d'expulsions et de tortures, d'assassinats légaux, tarissant à sa source toute pensée véritable, écartant le débat de la vie publique."*³¹

Récemment, reprenant à nouveaux frais ses analyses sur la même situation africaine, J.-M. éla constate que celle-ci s'est aggravée. Certaines sociétés, pour ne pas dire toutes, en Afrique, sont plongées dans "l'afro-pessimisme". Aussi croit-il:

"tous les indicateurs sont là: croissance de la famine et des inégalités sociales, baisse de la production alimentaire et augmentation des céréales à des coûts toujours plus élevés, avancée du désert, déforestation et banqueroute de l'environnement, "poubellisation" et croissance des bidonvilles, ampleur du chômage urbain et paupérisation du monde rural, tension et crise de l'état autoritaire... Mieux que les chiffres, ces données apportent un éclairage sur les problèmes et les difficultés auxquels sont confrontés des millions d'hommes et des femmes qui constituent ces "damnés" de la terre dont parlait F. Fanon".³²

Même son de cloche chez le théologien béninois E.J. Pénoukou. Partout en Afrique se vit la soif d'indépendance nationale vraie, de justice distributive, d'exercice du pouvoir, et enfin

³¹Jean-Marc éLA, "De l'assistance...". p. 7.

³²Jean-Marc éLA, Afrique: l'irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 21-22.

de liberté et de dialogue³³. Mais il faut souligner particulièrement, dans ce contexte, le drame socio-économique et l'état d'holocauste qu'il engendre, déformant alors toute quête de dignité et tout appel à la vie divine. Pour ne considérer que la menace alimentaire que font peser les systèmes en place sur le continent noir, E.J. Pénoukou relève ce triste constat :

*"Chez nous une personne sur onze est sur le point de mourir de faim. Pendant ce temps, le chien américain dépense plus que l'homme africain, et le bétail des pays industrialisés a de quoi manger plus que le paysan de nos campagnes. [...]. La situation sanitaire de l'Afrique est l'une des plus mauvaises du monde."*³⁴

Ceci illustre bien une situation où tous les secteurs de la vie des populations sont affectés par un état de pénurie quasi permanent et généralisé. C'est la sous-humanité forcée sur tous les plans pour des millions de vies, surtout chez les paysans. Le commentaire suivant de J.-M. Éla sur la santé paysanne en Afrique est suggestif :

*"le sous-développement de la campagne est un phénomène global dont l'état de santé n'est qu'un indicateur. [...]. En Afrique noire, l'eau potable est un luxe de quelques quartiers urbains; la majorité des paysans boivent une eau infecte."*³⁵

Toute cette situation, qui s'accompagne d'une insécurité socio-politique endémique en Afrique, fait du continent noir le "hors-monde", la "vallée de larmes" à laquelle nous faisons allusion dans notre introduction. Aujourd'hui, en Afrique, l'état postcolonial prolonge et achève ce qu'a semé l'état colonial. Pour le petit peuple, c'est l'ère du "trompe-oeil", le temps de la mascarade étatique.

Les paysans sont condamnés à travailler pour l'infime

³³E.J. PÉNOUKOU, Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir, Paris, Karthala, 1984, p. 77-78.

³⁴Ibid., p. 92.

³⁵Jean-Marc ÉLA, L'Afrique des villages, Paris, Karthala, 1982, p. 53.

minorité au pouvoir. Le continent noir sombre, au vingtième siècle, dans l'intolérable. Son infrastructure socio-économique s'est effondrée ruinant même le minimum vital préservé lors de l'époque coloniale. L'Afrique n'est plus un sujet autonome de l'histoire; elle a perdu son pouvoir politique.

Or, "*Il n'y a pas de prise de pouvoir politique sans prise préalable du pouvoir culturel*"³⁶, comme le remarque l'anthropologue suisse Jean Ziegler. Par ailleurs et dans la même ligne d'idée, "*dépendance et aliénation sont soeurs*"³⁷, remarquent Henri Lefebvre et Norbert Guterman, cités par le même auteur. Les deux sont une injustice faite à l'homme, au genre humain. C'est pour cela qu'est née la tentative du courant philosophico-politique de la "négritude"³⁸. Malheureusement, elle échouera à cause de ses exubérances dans l'abstraction et sa limitation au seul aspect de la vie culturelle. Viendra alors l'idéologie de l'"authenticité" qui la récupérera et se révélera pire.

En Afrique, ces faits et méfaits interpellent la conscience chrétienne qui ne peut et ne doit tolérer le mépris et la mort faits à l'homme par l'homme. En toute connaissance de cause, rien

³⁶Jean ZIEGLER, La victoire des vaincus. Oppression et résistance culturelle. Paris, Seuil, 1988, p. 145.

³⁷Henri LEFEBVRE, et Norbert GUTERMAN, La conscience mythifiée, Paris, Le Sycomore, 1979, cité dans Ibid., p. 145.

³⁸La "négritude" est un courant philosophico-politique et littéraire fondé par Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Léon Gontran Damas et quelques étudiants noirs à Paris, dans les années 1930. Ce courant se veut en continuité avec les revendications d'une identité historique noire et d'une mise en accusation de l'Occident qui remettait en cause les bases théoriques de l'esprit du monde africain propre. Mais la Négritude est aussi une réorientation et une radicalisation des éléments d'un mouvement précédent, la "Légitime défense" des années 1920. Bref, La négritude devient, à la longue, un effort de théorisation de l'identité culturelle nègre. Elle balisera la voie au processus historique des indépendances des années 1960 et prônera de nouvelles bases dans les relations entre l'homme noir et l'homme blanc. Bref, elle était un courant de pensée qui voulait promouvoir la civilisation de l'universel.

n'autorise une église gardienne de l'espérance, de l'amour et de la vie à se contenter seulement de remuer les rites, le culte et les actions de secours, abandonnant l'homme africain concret et son milieu à évangéliser à la domination et à la culture de mort.

Ainsi est-on en droit de s'interroger sur les causes de cette situation? Pourquoi ce "*cauchemar politique, social et économique*"³⁹ dans un continent qui n'a manqué ni d'aide ni d'experts? Un seul exemple, rapporté par J.-M. Éla, sera déjà suggestif des malheurs causés en Afrique par la "sollicitude" des pays développés. Il parle ainsi de ces

*"entrepreneurs étrangers [qui] faisaient antichambre chez les chefs d'État africains et finançaient de grands projets à n'importe quelles conditions. On se souvient de l'époque des "éléphants blancs", ces gros investissements coûteux qui, parfois, ne seront jamais utilisés. Tels sont ces sucreries géantes, ces cimenteries ou ces barrages surdimensionnés qui ont profité aux affairistes du Nord. L'Afrique se retrouve avec des "usines qui rouillent", des hôpitaux et des autoroutes qui ne servent qu'à une minorité des privilégiés et des universités qui fabriquent des diplômés chômeurs. [...]. On s'explique mal la faillite du continent avec une armée d'experts et de coopérants que l'on retrouve à tous les niveaux d'élaboration et de mise en oeuvre des projets dont on reconnaît l'échec dans les pays asphyxiés par le service de la dette"*⁴⁰.

Déjà, en 1969, à Kampala en Ouganda, le symposium des conférences épiscopales pour l'Afrique et Madagascar (SCEAM) déclarait: "*le scandale intolérable*" (*Populorum progressio*) est que les riches deviennent encore plus riches et cela par l'exploitation de la pauvreté des pauvres."⁴¹ Non seulement les écarts s'aggravent, mais l'opulence des uns cause la pauvreté des autres. Cette situation mérite d'être analysée.

³⁹Jean-Marc ÉLA, Quand l'état pénètre..., p. 104.

⁴⁰Jean-Marc ÉLA, Afrique: l'irruption..., p. 25.

⁴¹Maurice CHEZA, Henri DEROITTE et René LUNEAU, Les évêques d'Afrique parlent, 1962-1992. Documents pour le synode africain, Paris, Centurion, 1992, p.262.

b. Les causes de la crise ou de l'impasse: une double domination.

Pour J.-M. éla, les causes de l'impasse africaine sont multiples et complexes. Il importe, pour qui veut comprendre l'interminable calvaire africain, de mettre en lumière les logiques sociales et les mécanismes structurels auxquels cette situation obéit.

La domination, sous divers visages, constitue la pièce maîtresse et la cause première de la fragilité du continent noir. J.-M. éla en retiendra deux types: la domination interne nationale ou régionale et la domination externe (étrangère). Les deux types de domination ont des conséquences graves sur tous les secteurs de la vie africaine. Ils s'accompagnent toujours de l'oppression et de l'aliénation. Par les perversions que ces dominations entraînent, la société paysanne est démantelée, privée de prise de responsabilité et, en dernière analyse, maintenue dans le sous-développement et la marginalisation. Bref, pour éla, *"la pauvreté rurale [est] un effet de domination"*⁴². Avec ses républiques du silence, l'Afrique "étranglée", "déboussolée" et en "panne" porte sur son visage plusieurs années de servitude et d'injustice qui ressemblent à un "complot". De quelle manière?

- Domination externe.

Au niveau externe, sont mises en évidence les relations et les influences "Euro-Afrique" et "Nord-Sud". La rencontre de l'Afrique avec l'Occident constitue une crise dans la mesure où elle a été faite sous le signe de la violence. Il devient possible d'expliquer, pour une grande part, les mutations et la désarticulation de la vie du continent noir à partir du rôle de l'Occident qui en a été un ressort fondamental.

"On se heurte ici, soutient J.-M. éla, à l'histoire du capitalisme qui s'est effectuée au travers d'une civilisation de conquête dans un contexte où, dès l'ère du mercantilisme, la rencontre de l'Afrique avec l'Occi-

⁴² Jean-Marc ÉLA, Quand l'État..., p. 107.

dent est placée sous le signe de l'esclavage et du conflit. Le choc brutal des rapports sociaux qui se nouent autour des formes d'exploitation, le heurt des institutions et des modèles culturels imposés dans la foulée de la pénétration du système économique occidental jusqu'au fond des villages de brousse, mettent en lumière les blocages qui résultent de l'invasion d'une modernité aliénante..."⁴³

En un sens, l'Afrique est encore prisonnière et otage d'un système étranger. Elle n'a toujours pas retrouvé sa liberté et reste donc dominée. Généralement, elle ne travaille pas pour elle-même. J.-M. éla l'affirmera à maintes reprises et nous essayerons de le citer chronologiquement. Déjà en 1980, nous lisons sous sa plume:

"[...] les causes de la misère des masses africaines sont économiques et politiques. [...] la nature réelle du sous-développement [...] n'est pas une fatalité de la nature mais un effet des structures de domination et de dépendance."⁴⁴

Puis en 1981,

"L'Afrique est recolonisée, la soumission au capital extérieur est plus grande que jamais sur le continent noir. L'Afrique est paralysée: des énergies sont étouffées et bloquées. L'Afrique martyre crie vers le ciel..."⁴⁵.

En 1990, le théologien éla réécrit:

"Nous ne pouvons comprendre les défis des sociétés [indigènes d'Afrique] en ignorant le rôle et l'action des superpuissances ou des puissances moyennes [...] qui pèsent sur les projets et les orientations de vie locale en Afrique."⁴⁶

Récemment, en 1994, J.-M. éla revient à la charge:

"Dans les conditions où les dirigeants ont été hissés au pouvoir, protégés, soutenus et maintenus afin d'as-

⁴³Ibid., p. 28.

⁴⁴Jean-Marc éla, Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens d'Afrique, Paris, l'Harmattan, 1980, pp. 58-59.

⁴⁴Jean-Marc éla, "De l'assistance...", p. 7.

⁴⁶Jean-Marc éla, Quand l'état..., p. 9.

*sur les intérêts des anciens maîtres, on ne peut ignorer l'emprise des facteurs externes agissants par la médiation des acteurs locaux."*⁴⁷

Fort de ces appuis externes, les dictatures africaines forcent et jettent désormais des milliers d'Africains sur les chemins de l'exil, provoquant ainsi la fuite des cerveaux. La corruption à tous les niveaux est devenue une stratégie de société, de la même façon que la prostitution et l'immoralité dans les villes et les quartiers pauvres sont devenues des moyens de survie. À cette liste s'ajoutent la violence et l'insécurité. Mais il y a aussi l'influence de l'économie occidentale qui se fait sentir jusqu'au cœur des villages d'Afrique. Beaucoup de pays sont obligés de produire ce qu'ils ne sont même pas autorisés de manger.

Cette situation de "mise en tutelle" adopte depuis quelques décennies une forme plus incisive et plus achevée sous le couvert de la "coopération" internationale. Cette dernière est souvent utilisée par les grandes puissances pour maintenir et imposer, sous prétexte d'"aide au développement", leur volonté de domination. A ce propos, J.-M. Éla dira :

*"[...] sous couvert de coopération, des groupes économiques et financiers se disputent librement les terres, les plages, les mines de bauxite et de cuivre, de diamant, le commerce et le tourisme, sans oublier l'uranium et le pétrole, et, bien sûr la conscience même du peuple africain. Car la domination économique se double toujours d'une domination culturelle."*⁴⁸

Ceci fait de l'Afrique une sorte de paradis pour les empires marchands du Nord, leur source gratuite de matières premières, avec une main-d'oeuvre servile surexploitée à leur guise. Bref, l'Afrique est une chasse gardée de l'Occident, surveillée par les pouvoirs nationaux. Dans cette perspective, les anciennes métropoles favorisent *"la promotion des élites indigènes qui acceptent de faire alliance avec elles, aménagent [...] un espace où leurs*

⁴⁷Jean-Marc ÉLA, Afrique: l'irruption..., p. 129.

⁴⁸Jean-Marc ÉLA, "de l'assistance...", p. 5.

*intérêts seront maintenus dans le nouveau cadre des échanges*⁴⁹. C'est pourquoi "nous payons le prix d'une décolonisation qui s'est opérée au profit des anciens maîtres au cours de trente ans d'une "indépendance surveillée"⁵⁰.

En un sens, les ressources paysannes en Afrique accélèrent les progrès des pays de l'hémisphère Nord. Il convient donc, dans ce cadre, de démystifier la notion même de "développement". Sous ce dernier prétexte, le continent noir plonge dans une "culture de la mort" grandissante. Les bailleurs des fonds financent les opérations tandis que les chefs locaux exécutent le travail.

Qu'on se rappelle, par exemple, le prix des perversions que constituent les politiques d'ajustement structurel sur la vie générale des Africains, mêmes chez ceux qui vivent au fond de la brousse. Des organismes prêteurs, gendarmes du capital et "sorte de syndicat des pays industriels"⁵¹, s'imposent "d'en haut" et exacerbent les vieilles disparités socio-économiques.

*"Il en résulte un accroissement des inégalités et une contribution à la marginalisation de groupes sociaux. Car on assiste à une concentration des revenus et des modèles de formation des revenus défavorables à l'émergence de nouvelles structures de croissance."*⁵²

Ces observations de notre auteur s'inscrivent dans une problématique de la "levée de tutelle" externe. Mais toute la responsabilité n'est pas à être mise au compte des forces extérieures. Toute domination externe a des alliés ou souteneurs internes.

⁴⁹Jean-Marc ÉLA, Quand l'état..., p. 27.

⁵⁰Jean-Marc ÉLA, Afrique: l'irruption, p. 25.

⁵¹Ibid., p. 47.

Sur ce sujet, on peut lire aussi: Guy LAFLEUR, "L'ajustement structurel: un fardeau pire que la dette?", Inter-mondes, vol 5, no 5, mars 1990, pp. 3-5. Ces politiques sont conçues et imposées par les grandes institutions financières internationales comme le Fonds monétaire international (F.M.I) et la Banque mondiale, et reflètent les intérêts des grandes puissances occidentales.

⁵²Ibid., p. 48.

- Domination interne.

Au niveau interne, J.-M. Éla attire toute l'attention sur les différents groupes assurant le contrôle des institutions nationales ou régionales, et sur le rôle des classes qui devraient, dans chaque pays, soutenir nos sociétés dans la réalisation de leur destin après le départ des anciens colonisateurs. Bref, il s'agit du rôle de l'état postcolonial. Ainsi, l'auteur s'interroge: *"dans quelle mesure peut-on considérer l'état comme un instrument de domination et un facteur d'inégalité entre les mains des classes qui ont pris la relève des colonisateurs?"*⁵³

Pour comprendre le fonctionnement et la situation actuelle des sociétés africaines postcoloniales, l'auteur nous propose comme grille de lecture leurs pratiques de développement. Il interroge celles-ci afin de pouvoir préciser qui sont les bénéficiaires de l'activité des classes dirigeantes africaines. D'une part, si c'est vraiment pour leur peuple que celles-ci travaillent, comment peuvent-elles expliquer les fortes inégalités qui les séparent du paysannat? D'autre part, comment concilient-elles la mise en place de leur praxis de développement avec l'aggravation profonde et continue de la misère doublée de la surexploitation? En d'autres termes,

*"les classes dominantes des pays libérés de la tutelle coloniale, se demande J.-M. Éla, sont-elles des classes exploiteuses à partir des réseaux de complicité qu'elles entretiennent avec le "capitalisme périphérique?"*⁵⁴.

C'est de cette façon qu'est posé, chez J.-M. Éla, le problème des rapports entre l'état et les paysans africains dans l'utilisation politique des ressources et du travail de ces derniers. Pour l'auteur, il ne fait aucun doute: avec les ressources paysannes, l'état africain et sa politique de développement exercent une domination politique et économique internes.

⁵³Jean-Marc ÉLA, Quand l'état..., p. 17.

⁵⁴Ibid, p. 13-14.

L'État utilise la lutte contre l'impérialisme comme thème favori de l'idéologie officielle. Mais en réalité, il constitue un instrument de domination et un facteur d'inégalité entre les mains des classes qui ont pris la relève des colonisateurs. Ainsi, commentant ironiquement la "crise des sociétés" qui s'ouvre au lendemain des indépendances, Franz Fanon, repris par J.M. éla, constate:

*"loin d'incarner concrètement les besoins du peuple [...], le leader va révéler sa fonction intime: être le président général de la société de profiteurs impatients de jouir, que constitue la bourgeoisie nationale."*⁵⁵

C'est donc le sort réservé aux villages par les "décideurs" qu'il faut prendre comme véritable indicateur et bon instrument d'analyse du jeu de la domination. L'auteur estime possible de *"ressaisir ce phénomène majeur de notre société à partir du village, au moment où les nouveaux pouvoirs s'organisent pour assurer le contrôle de l'espace en milieu africain"*⁵⁶. Dans l'échec africain actuel, la responsabilité des élites autochtones, travaillant pour le néo-colonialisme, n'est plus à démontrer.

À l'interne, l'élite au pouvoir constitue un relais ou une courroie de transmission des puissances extérieures. La misère du continent noir, doublée du manque de justice et de liberté, comme on le voit, ne peut donc être imputée à *"une calamité naturelle et [à] une fatalité due au climat"*⁵⁷. Elle est fondamentalement la résultante d'une politique d'oppression et de domination.

Par ailleurs, le "développement", et toute la mascarade des discours étatiques officiels qui l'entourent, est devenu un mythe, un instrument politique pour dominer, prospérer, accumuler les richesses, *"au milieu de la majorité de la population vivant*

⁵⁵Ibid., p. 17.

⁵⁶ Id.

⁵⁷Jean-Marc éla, "De l'assistance...", p. 1.

*dans les conditions de pauvreté absolue*⁵⁸. En d'autres mots, les États Africains, notamment par leurs projets de développement prescrits de l'extérieur, confortent le pouvoir des catégories dominantes internes et externes. Ils sont ainsi une arme de l'idéologie dominante. Ils opèrent souvent avec des slogans mystificateurs tels que la sacralisation du pouvoir, la stabilité et l'unité nationales, etc. Ce sont, en fait, autant de tactiques ou de stratégies "dans les régimes où les élites dominantes risquent de renfermer l'état dans la sphère du sacré pour placer les maîtres du pouvoir à l'abri de toute contestation"⁵⁹. Ici, on célèbre l'"infaillibilité" du chef. D'où l'intolérance vis-à-vis de toute expression de désaccord. Pour juguler toute opposition et toute résistance, on recourt à des excès de force physique. L'Afrique a ainsi vu naître une multitude de partis uniques avec leurs conséquences totalitaires. Par eux, la colonisation survit.

Si tel est le contexte du continent noir et la situation de ses masses paysannes, et si telles sont, entre autres, les causes de leur pauvreté et de leur mort, l'auteur se tourne vers les églises d'Afrique et les interroge, elles, supposément gardiennes et prédicatrices de la vie et du salut. Il se demande:

*"Dans un contexte où la terre, l'eau et le mil sont une question de vie ou de mort pour des milliers de familles, une interrogation majeure surgit: où sont les priorités de l'action de l'église dans les pays de la faim et les sociétés dépendantes que constitue la majorité des populations d'Afrique? Que faire dans les villages où les jeunes affirment, au terme d'une veillée: "ce coin a besoin de respirer", exprimant la soif de justice et de liberté qu'éprouve un peuple qui porte sur son visage les marques d'une longue tradition de servitude et de mépris?"*⁶⁰

J.-M. éla veut mesurer le sérieux de la vie et des actions des

⁵⁸Jean-Marc éLA, "Quand l'état pénètre...", p. 30.

⁵⁹Id.

⁶⁰Jean-Marc éLA, "Le cri de l'homme...", p. 8.

églises d'Afrique en les confrontant avec les formes d'une domination renouvelée dans les processus de recolonisation en cours.

c. La vie de l'Église africaine en regard du contexte sociétal.

Nous voudrions maintenant dégager la vision de J.-M. éla du comportement et de la vie de l'Église africaine dans le contexte sociétal de crise précédemment décrit, un contexte qui "fatalise" la misère et les injustices.

Notons d'abord, en passant, les opinions courantes sur la collusion de certaines églises d'Afrique avec le pouvoir, sur leur mauvaise gestion, et même sur leur corruption, etc. Ajoutons à cela l'épineux et déchirant problème de l'alignement tribal dans certains diocèses. Ces opinions ne sont pas sans incidence sur l'image et le rôle de l'Église dans la société.

Mais avec l'auteur, nous nous limiterons, ici, au comportement ecclésial officiel et général. Malgré les diverses sensibilités ecclésiales en Afrique, il existe certains traits vécus communs et constants. Tels sont les cas, d'une part, du ghetto cléricliste et de la pastorale d'institution et, d'autre part, des actions de secours ou de la stratégie de l'assistance. Ces deux pratiques au coeur de la pastorale (ecclésiale) en Afrique ont été repérés et examinés par J.-M. éla.

- Le cléricisme et la "pastorale d'institution".

Le cléricisme qui tire sa source d'un ecclésiocentrisme aigu, avec le concile de Trente comme apogée, constitue un des traits marquants de l'Église en Afrique. Et cela au moment où les populations du continent se voient de plus en plus traquées et marginalisées par de nouvelles oligarchies locales commandées ou non de l'extérieur. L'Église est préoccupée d'elle-même, tournée vers ses affaires internes. Hormis quelques innovations permises aux laïcs et qui ne vont pas au-delà des domaines liturgique et cultuel, tels les symboles, la recherche des expressions corporelles, les chants, etc, l'ombre des clercs domine toute la vie

ecclésiale. C'est l'ère de la pastorale gérant les institutions de la chrétienté, l'"affaire des spécialistes". C'est encore le temps d'*"un modèle d'église absorbé par la catéchèse, les rites matrimoniaux, l'obligation d'assister à la messe ou l'effort pour se mettre en règle afin d'avoir accès aux sacrements"*⁶¹. Bref, c'est bien souvent une église silencieuse et éloignée des véritables enjeux de l'Afrique. Coupées des aspirations du terrain, les foules des fidèles sont anonymes et passives, tandis que les activités sont institutionnalisées et manquent de spontanéité si on excepte certaines liturgies.

Tout tourne donc autour du prêtre, élément actif de la réalité ecclésiale. Les catéchistes exécutent les ordres reçus d'"en haut" tandis que les fidèles sont traités comme de simples bénéficiaires. Concrètement, J.-M. éla constate que *"la vie de l'église est ici essentiellement tournée vers le culte, les dévotions, la morale, le catéchuménat, les sacrements"*⁶². C'est le fruit d'une pastorale héritée de l'évangélisation missionnaire, un travail

*"axé sur la sacramentalisation et les pratiques religieuses, une église qui regroupait autour d'elle, à certaines occasions, les fidèles dispersés dans la vie du monde pour leur donner la nourriture nécessaire à leur salut personnel"*⁶³.

Cette pratique pèse encore sur les actes de la vie de l'église.

"Aujourd'hui encore, poursuit J.-M. éla, dans plusieurs circonscriptions ecclésiastiques, la vie et le ministère des prêtres sont liés à une structuration de l'église qui reproduit la chrétienté européenne du XIXe siècle. Parfois même, sous les déguisements divers, le visage du christianisme porte ici ou là les marques du moyen âge. Ce qui est sûr, c'est que l'organisation de nos églises est une reproduction des modèles des pays

⁶¹Jean-Marc ÉLA, et R. LUNEAU, Voici le temps..., p. 207.

⁶²Jean-Marc ÉLA, "De l'assistance ...", p. 6.

⁶³Jean-Marc ÉLA, et R. LUNEAU, Voici le temps..., p. 166.

de vieille chrétienté."⁶⁴

Ces affirmations, sont au coeur d'une vision globale de l'Église africaine, non seulement "copiée" jusque dans les détails, mais fortement cléricalisée. L'auteur insiste pour dire qu'

*"en dépit de l'âge relativement jeune de nombreux prêtres ou évêques noirs, marqués par la formation des séminaires du Concile de Trente, le style de vie, les pratiques pastorales, les institutions de nos Églises appartiennent toujours, plus au moins, au folklore religieux de l'Occident"*⁶⁵.

Au tournant des années 80, des efforts réels ont été tentés afin de s'orienter vers des structures ecclésiales plus légères, mieux connues sous le nom de "communautés ecclésiales de base". Remédier aux découpages artificiels des diocèses et surtout des paroisses pour mieux répondre aux défis posés par la situation africaine réelle: tel était le but. Malheureusement, l'expérience de *"petites entités à taille humaine où les hommes peuvent mieux voir et mieux sentir les besoins de tous et de chacun"*⁶⁶ a été récupérée et noyée par les structures paroissiales traditionnelles. Tout se passe, selon l'expression de J.M. Éla, comme *"au temps des prescriptions minutieuses du droit canon"*⁶⁷.

Depuis l'accession des évêques autochtones à la tête des diocèses, on doit se demander, aujourd'hui, quels sont les changements intervenus dans la vie et dans la pratique ecclésiales? Qu'est-ce qui a vraiment bougé? Pour la quasi totalité des diocèses, le catéchisme est resté presque le même, sans attention aux graves questions de l'heure. On assiste *"à la reprise des formules toutes faites et des institutions dogmatisées"*⁶⁸. Encore

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 213-214.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 214

⁶⁶ *Ibid.*, p. 167.

⁶⁷ Jean-Marc ÉLA, "De l'assistance...", p. 4.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 3.

une fois, l'auteur insiste sur le fait que

*"la paroisse se situe 'en face du monde', organisant, comme au XIXe siècle, ses oeuvres et ses institutions propres. [...]. Dans cette perspective, les chrétiens n'ont pas le droit de penser seuls: le prêtre est à la fois leur pensée et leur conscience; il lui revient d'office de prendre toutes les décisions"*⁶⁹.

On comprend dès lors que ce modèle d'Église, avec ses évêques, ses prêtres et ses religieuses "bonnes à tout faire", se situe loin des problèmes concrets des milieux africains. Peut-être qu'il faut souligner ici sa grande dépendance de l'Occident comme cause essentielle de sa faiblesse. Car du point de vue pastoral, sa vie, voire sa réflexion même, dépendent de l'Occident. Pour J.-M. Éla, reprenant L.P. Ngongo, *"aucune rupture réelle ne s'est opérée en Afrique: nous continuons à vivre dans les structures d'une Église colonisée"*⁷⁰. C'est donc un modèle essoufflé qui, pour survivre, subit et importe tout de l'Occident: du simple vin de messe à la forme de chapelle, en passant par les groupes de prières et par les mouvements et formes de dévotion et de piété. C'est, sûrement, à partir de ce modèle que s'expliquent certaines attitudes. Ainsi,

*"on voit des prêtres parcourir des villages pour donner les sacrements le plus souvent possible au plus grand nombre possible. [...]. On trouve rarement les ecclésiastiques parmi les paysans autour des problèmes de leur travail dans les plantations"*⁷¹, constate J.-M. Éla.

Autre fait à relever de ce modèle, poursuit J.-M. Éla, est que

"[...] Formés selon la méthode d'autorité propre à une religion qui porte l'ambiguïté de la situation coloniale, les chrétiens d'Afrique ont été façonnés de telle manière qu'ils se situent rarement en référence à Jésus de Nazareth, à la Parole de Dieu, à leur conscience et, encore moins, à l'Esprit-Saint qui est resté jusqu'à une époque récente le grand méconnu de l'Église latine.

⁶⁹Jean-Marc ÉLA, et R. LUNEAU, Voici le temps..., pp.214-215.

⁷⁰Ibid., p. 217.

⁷¹Jean-Marc ÉLA, "De l'assistance...", p. 6.

[...]. L'irresponsabilité caractérise une religion qui, dans son ensemble, s'est présentée comme une institution cléricale et qui n'est active qu'à l'intérieur des lieux de culte"⁷².

Bref, sur le terrain africain, ce modèle autocentré, soucieux d'abord de sa propre survie et de celle de ses institutions, place ses pratiques en marge des problèmes de vie et de mort des milliers d'Africains marginalisés et reflète donc une vie étrangère.

Et tout récemment, pendant la préparation du synode africain, le père jésuite camerounais Engelbert Mveng⁷³ abondait dans le même sens. Il s'interrogeait sur de graves limites, voire les omissions ecclésiales face aux questions réelles qui travaillent l'homme africain. Deux passages de son texte rejoignent explicitement le point de vue de J.M. éla. D'abord sa comparaison entre les églises catholiques d'Europe et celles d'Afrique face à leurs sociétés respectives.

"[...] qui ne voit cependant la différence, s'interroge Mveng, entre une Europe de plus en plus unifiée politiquement et économiquement, culturellement et religieusement, au sein de laquelle l'église catholique, partout présente, joue un rôle dynamique et unificateur, et une Afrique en pleine débandade politique, économique, culturelle et sociale, et où l'église catholique débordée par l'incontrôlable ruée des conversions, aux prises avec des peuples aux abois, appauvris, affamés, sans âme, sans avenir, sans guides et sans raisons d'espérer, s'enlise dans le fonctionnarisme des ondolements à comptabiliser, des registres à remplir, des quêtes, des intentions de messes, des aumônes à mendier nuit et jour auprès des bienfaiteurs d'outre-mer. Une telle église est de plus en plus absente des lieux et des institutions où l'Afrique, désespérément, tente son propre rassemblement pour sa propre survie [...], notre église, massivement nombreuse, semble ainsi s'exiler dans la périphérie dramatique de l'absence, laissant le centre à la merci des structures du péché qui risquent

⁷²Jean-Marc éla, et R. LUNEAU, Voici le temps..., p. 215.

⁷³Le Père Engelbert Mveng, s.j., a payé de sa vie, en mars 1995, le courage démontré pour dénoncer les abus du système politique au Cameroun.

*de l'étouffer."*⁷⁴

Par ailleurs, il s'étonne, dans les termes suivants, du manque de sérieux sur la teneur des problèmes africains à présenter au synode:

*"Parmi les problèmes majeurs, on est surpris du peu de poids accordé aux questions telles que la relève missionnaire et la contribution spécifique de l'Afrique à l'évangélisation du monde du XXI^e siècle. L'inculturation est traitée avec la même hâte, pour ne pas dire avec la même légèreté. Les problèmes relatifs à des formes de vie consacrée proprement africaines, à la contextualisation de la vie spirituelle, à la sacrallisation ou à la profanation de la pauvreté en Afrique, à une ecclésiologie légaliste et oppressive, où le Droit canonique ignore et étouffe l'Évangile, au passage, en Afrique, de l'Église de dépendance à l'Église de partage, tous ces problèmes ont été effleurés ou oubliés dans le Questionnaire préparatoire officiel. On est en droit de se demander: par-delà le synode, quel est finalement l'objectif poursuivi? Est-ce la croissance de l'Église en Afrique? Est-ce son étouffement?"*⁷⁵

En d'autres termes, les églises d'Afrique doivent reconnaître les graves et claires limites de leur agir face aux exigences élémentaires de la vie du continent noir. Même si on doit reconnaître, d'une part, l'effort réel pour promouvoir des vocations, et, d'autre part, celui des pratiques de chaque terroir, le poids d'une pastorale héritée des missions les paralyse. Malgré les liturgies témoignant de la joie et de la vie "où le corps lui-même vibre en rythmes de danse, avec les formes gestuelles et rythmiques propres à chaque groupe humain"⁷⁶, rien de tout cela ne suffit à faire oublier à l'Afrique sa triste réalité. Ici, les églises assistent impuissantes au déferlement de la "culture de la mort" semée par les États africains et par l'intervention étrangère.

⁷⁴Engelbert MVENG, "Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain", Concilium, no 239, 1992, p. 166

⁷⁵Ibid., p. 167.

⁷⁶Jean-Marc ÉLA, et R. LUNEAU, Voici le temps..., pp. 180-181.

En plus, la place et le rôle de femme africaine dans l'église et dans la société n'ont pas encore été intégrés par plusieurs églises d'Afrique. Dans un continent où presque tout est sous contrôle masculin, l'attention à ce sujet s'impose. Malgré de timides projets (alphabétisation, nouvelles méthodes de cultures, planning familial, etc.), la femme africaine, en général, et paysanne, en particulier, travaille souvent comme une bête de somme. J.-M. Éla le fait bien ressortir :

*"Rappelons la vie rude des paysannes dans l'agriculture qui absorbe l'essentiel de leur activité. Épuisées par les soucis, les privations et les nombreuses maternités, à quarante ans, beaucoup de ces femmes rurales sont vieilles. Si l'on veut dépasser les images d'Épinal que charrient les médias avides d'exotisme, il faut revenir à la vie quotidienne où le temps de la femme s'articule entre la cuisine et les champs."*⁷⁷

Notons aussi qu'en Afrique, les femmes sont responsables de l'éducation des enfants, de l'économie domestique, voire nationale, de la subsistance quotidienne. Elles font les corvées d'eau, surtout pendant la saison sèche, etc. Tandis qu'en ville, leur situation dépend généralement du revenu et du rang de leur mari.

Dans ce contexte, quelle place l'église africaine accorde-t-elle à ces femmes? Comment les intègre-t-elle dans ses programmes pastoraux et dans ses décisions? Remarquons qu'elles sont les plus nombreuses aux offices religieux. Les revaloriser, ne fût-ce qu'en liturgie, serait déjà un pas. C'est cela que l'auteur souligne quand il écrit :

*"si l'on veut donner à l'Église une rythmique africaine de la fête chrétienne, il nous faut revaloriser le rôle de la femme dans la musique religieuse en Afrique noire. [...]. Dans la mesure où la Bible peut être la source d'une lyrique chrétienne africaine, nous devons susciter des femmes capables de raconter la Bible en famille et chanter l'histoire du salut aux veillées. [...]. Le don de l'improvisation de la femme africaine doit être mis en valeur dans le culte chrétien."*⁷⁸

⁷⁷Jean-Marc ÉLA, Afrique: l'irruption..., p. 75.

⁷⁸Jean-Marc ÉLA, et R. LUNEAU, Voici le temps..., p. 181.

Le statut de la femme africaine dans l'église et dans la société revêt tout son sens dans la mesure où l'église elle-même, évoquant l'écriture, soutient: "Homme et femme, Dieu les créa" (Gen. 1, 27). La dignité de la femme en général, et de l'africaine en particulier, est un problème de taille pour des églises messagères de l'égalité entre les humains. Tout cléricalisme ne peut qu'aggraver ce problème et, dans une large mesure, dévoiler les limites de l'"être" et de la mission ecclésiale dans un contexte de "domination phallocratique".

- Les actions de secours ou la stratégie de l'assistance comme mode privilégié de présence de l'église africaine.

Examinons maintenant l'autre volet de la vie de l'église africaine: les actions de secours ou la stratégie d'assistance.

Comment J.-M. éla voit-il l'intervention des églises d'Afrique dans les actions de charité en faveur des pauvres?

En effet, les actions de secours ou de charité sont l'un des axes traditionnels sur lesquels les églises africaines interviennent en faveur des pauvres et fondent par là leur présence sociale comme institutions. Il s'agit, surtout dans des zones rurales, de tâches dites "humanitaires" et d'oeuvres de suppléance dans les domaines scolaire, hospitalier, social et de développement. Même si les églises croient beaucoup faire, J.-M. éla s'est fait une toute autre opinion sur ce mode de présence. Avec certains esprits critiques, il remarque que ces pratiques ecclésiales sont porteuses d'ambiguïtés, qu'elles occultent des contradictions.

"Observons, dit J.-M. éla, que les écoles confessionnelles sont les meilleurs établissements où les nouveaux riches d'Afrique forment une élite destinée à reproduire une société d'inégalités et d'injustices. Et là où une épidémie de dispensaires s'est abattue dans les zones rurales, il n'est pas évident que la médicalisation qui profite à la mafia pharmaceutique se soit attaquée aux facteurs de morbidité et de mortalité infantile répandue dans les pays de la faim et de la malnutrition. [...]. Les "oeuvres" intègrent l'église dans l'espace de la domination et de puissance propre à

l'impérialisme de l'Occident."⁷⁹

Il y a ici une double remise en question par l'auteur: d'une part, le mode de présence ecclésiale et, d'autre part, le produit, le résultat ou le fruit de l'intervention ecclésiale. Autrement dit, la présence ecclésiale n'intègre pas dans son propre examen de conscience et dans son évaluation les questions suivantes: pourquoi le sous-développement se perpétue-t-il en Afrique? Et que signifie "être église" dans pareille situation? Par ailleurs, suffit-il d'insister sur l'assistance matérielle ou faut-il envisager d'autres alternatives? Puis, dans quelle mesure les oeuvres caritatives et sociales assumées par l'Église en Afrique constituent-elles des instruments du changement social pour tous? Sinon, pourquoi, dans ce cas, continuer à investir dans des réalités en crise permanente?

C'est donc moins l'assistance matérielle et caritative comme telle que la pertinence de la logique d'une pratique concernant le changement social qui est remise en cause. Si par leur logique interventionniste les Églises d'Afrique se donnent bonne conscience, s'estimant en retrait des conflits socio-politiques, hors de la mêlée et au-dessus de tout soupçon et de toute discussion, dans le concret, cette option produit le "parasitage" et la mendicité forcée. Tant que la racine du mal ne sera pas attaquée, les clivages sociaux et la marginalisation des couches paysannes s'accentueront.

L'État postcolonial constitue le premier acteur responsable historique. Or, au lieu de promouvoir une prise en charge de tous et par tous, ce même pouvoir travaille pour l'accumulation des biens par une petite minorité dominatrice de la masse. C'est dans ce contexte que l'Église doit se demander: faut-il continuer avec un modèle de pratique qui a engendré l'"attentisme" aux miettes de la "manne occidentale" ou s'attaquer aux structures qui sont à la base de l'exclusion et de la marginalisation sociales? Pour-

⁷⁹Ibid., pp. 222-223.

quoi l'Église ferme-t-elle les yeux sur les mécanismes de "l'Argent noir [qui a sa source] dans les mains blanches"⁸⁰?

Pour l'Église africaine, assumer sa présence à travers les activités caritatives telles que creuser des puits, distribuer des médicaments, élaborer des projets de demande d'assistance en Europe, etc., ne dépasse guère la logique du "dépannage". Cela relève d'une vision de l'"évangélisation civilisatrice" et de l'idéologie du retard à rattraper. Or, cette manière de voir fausse justement le débat sur la vraie nature du sous-développement africain devenu un mythe soigneusement entretenu. La domination s'étend jusqu'au choix social à faire, occultant les vraies possibilités et la volonté d'autodétermination.

Les influences tant internes qu'externes perturbent la décision africaine pour son propre avenir. Même le Pape le reconnaît et le dénonce dans son adresse aux corps diplomatiques à Kinshasa, au Zaïre, dans les termes suivants:

*"Ce continent est lui aussi marqué par des influences dirigées de l'intérieur ou de l'extérieur, sous couvert d'aide économique souvent, en réalité dans la perspective d'un intérêt qui n'a d'humanitaire que son étiquette."*⁸¹

Une fois de plus, c'est contre ces pratiques et cette vision déformées du développement que J.-M. éla s'élève et s'interroge:

"Est-on sûr que l'idéologie du développement assumée par les Églises ne soit pas une reprise sournoise de l'ancienne conception des missions comme force "civilisatrice" faisant passer certains peuples de l'archaïsme à la modernité? Ce faisant, l'Église évite toute remise en question du système néocolonial. En s'imaginant être au-dessus des conflits socio-politiques et économiques, l'Église resterait dans le champ de l'impérialisme, rendant possible l'intégration de l'Afrique dans le système de la domination dont les peuples de la périphérie sont victimes. À travers ces activités socio-économiques et caritatives, l'Église semble avoir assumé une problématique du "sous-développement" qui

⁸⁰Jean-Marc éla, Afrique: l'irruption..., p. 25.

⁸¹Jean-Marc éla, "De l'assistance ...", p. 6.

constitue, à maints égards, une mystification d'envergure dans la mesure où elle assimile ce phénomène à un retard. Il s'agit là d'une vision qui se place en dehors du mouvement réel de l'histoire, et de la dialectique des contradictions sociales, internes et externes. Elle débouche simplement sur la politique d'assistance et de "modernisation" se traduisant par un élargissement relatif du secteur capitaliste, au prix d'une aggravation des distorsions, des déséquilibres et de la dépendance, d'une "marginalisation" et d'un appauvrissement plus poussés de nos masses populaires."²

Apparemment, l'idéologie de l'assistance semble être un des motifs privilégiés justifiant la présence ecclésiale en Afrique. Vue de loin, l'Église semble légitimer essentiellement sa fonction sociale par sa réponse de "pratiques chrétiennes" ou d'assistance aux besoins des pauvres.

Mais, aujourd'hui, en Afrique, cette réponse fait problème. Non pas qu'on ne la désire point, mais, malgré cette assistance, malgré les pratiques et les "actes chrétiens", les distorsions, les écarts sociaux, la dépendance, et l'appauvrissement se creusent et s'aggravent entre les millions de paysans et les nouveaux riches. De plus en plus, les oeuvres chrétiennes apparaissent comme des instruments qui attirent à la conversion religieuse personnelle, mais sans remettre en cause le désordre établi. Les Églises d'Afrique ne doivent-elles pas saisir l'occasion que leur offre la "laïcité" proclamée par la majorité des états du continent noir pour avoir les mains libres et oeuvrer en faveur de la justice, de la liberté et de l'égalité sous toutes leurs formes, comme expression de leur foi même? Ou bien, leur faut-il être sur la défensive et se complaire dans un cléricalisme étroit, au moment où se fait sentir, curieusement et paradoxalement, un profond besoin d'humanité et de spiritualité nouvelles en Afrique? Ces questions s'imposent comme le lieu où les Églises peuvent se dire à elles-mêmes et à la société ce que signifie, entre autres, s'enraciner, s'inculturer et s'incarner dans un vécu culturel, religieux, économique et institutionnel concret.

²Ibid., p. 7.

Les urgences issues des aspirations actuelles du continent noir, comme une écharde dans leur chair, révèlent aux églises d'Afrique leurs insuffisances et malaises. Il ne leur faut donc plus se contenter de gérer les capitaux caritatifs qui occultent la nature réelle du sous-développement africain et aggrave ce dernier. Une révision à nouveau frais des pratiques de développement en cours s'impose. Sans articulation de la triade "population, environnement, et développement" au centre du débat, les pratiques de développement de la part des églises sont d'avance vouées à l'échec.

3. Conclusion

Pouvons-nous dégager le modèle d'insertion sociétale des églises d'après leur pratique à Idiofa et en Afrique?

Disons qu'à Idiofa comme en Afrique, les pratiques ecclésiastiques se ressemblent. Comme nous l'avons relevé, ces pratiques ne sortent pas des ornières traditionnelles. Ainsi, la liturgie, les dévotions, la stratégie d'assistance ou de dépannage scolaire, hospitalier et "développementiste" en constituent le coeur.

Face aux graves et urgents besoins de justice, de liberté, d'alimentation, de soins de santé primaires, etc., bref, face aux exigences de dignité, les actions ecclésiastiques en Afrique s'emprisonnent dans des activités typiquement introverties. Elles se coupent de l'expérience des communautés vivantes, de leurs interrogations et des problèmes qui les assaillent et qui sont à la source de l'exclusion de millions de vies coincées économiquement, politiquement et culturellement entre la vie et la mort. Pour J.-M. éla,

"les églises d'Afrique ont soulagé la misère des "pauvres noirs". Or même quand elles reprennent l'idéologie du développement, ce n'est pas toujours pour aller à la racine des situations de misère et de pauvreté, d'ignorance ou de maladie, de famine ou de fatalité. Ces

situations persistent malgré les efforts de générosité^{a3}.

La pastorale ecclésiale africaine en cours évacue les dimensions économique-politiques et socio-historiques du continent. Elle est à cheval entre un type de chrétienté, que nous définirions avec le théologien latino-américain Pablo Richard comme *"mode spécifique d'insertion de l'église dans la société, qui utilise comme médiation le pouvoir politique et social des classes dominantes"*^{a4}, et celui de la modernité où les réalités ecclésiales regagnent l'enclos de la vie privée. Car ici les actions répondent avant tout aux besoins de l'église elle-même et à ce qu'elle perçoit comme ses intérêts propres à court terme. En d'autres mots, les énergies de ces modèles s'épuisent dans des structures et des tâches privées, vernies du "traditionnel africain". Entre-temps, la domination, abusivement désignée par le mot passe-partout de "crise", s'installe jusqu'au coeur de la conscience collective africaine. Elle adopte des formes nouvelles, plus subtiles et systématiques. D'où l'exclusion accrue des millions de paysans, de femmes et d'enfants, de jeunes sans avenir, abandonnés à leur propre sort et achevés à petit feu.

La Bonne Nouvelle du salut, raison première de l'"être église" et de sa mission étant coupée des enjeux qui marquent fondamentalement la vie sur le continent noir, la pratique actuelle éloigne Dieu de la sphère du tangible et pervertit la foi.

"La pratique concrète des églises, ne cesse de répéter l'auteur, se réduit à une reproduction des modèles qui n'ont pas été examinés à partir des contextes propres qui nous obligent à une réévaluation de l'essentiel de

^{a3}Jean-Marc ÉLA, et René LUNEAU, Voici le temps..., pp. 207-208.

^{a4} Pablo RICHARD, "Religiosidad popular en Centro-america" dans P. RICHARD et Diego IRARRAZAVAL, Religion y politica en America Central. Hacia una nueva interpretacion de la religiosidad popular, San José, DEI, 1981, p. 29.

la foi."^{a5}

Dans cette optique, les modèles d'actions en cours se distancient, au nom de la foi, du monde africain réel, surtout du monde politique et économique, véritable chantier à investir pourtant. Ils n'assument pas les interpellations réelles que l'Afrique en mutation et en désarticulation lui adresse.

Pour notre auteur, "*l'organisation de nos Églises est une reproduction des modèles des pays de chrétienté*"^{a6}, d'une part, et, de l'autre, "*la pratique actuelle entraîne le chrétien dans un univers culturel sans lien avec la vie réelle de nos communautés*"^{a7}. Or, la vie et la société africaines, actuellement ensevelies, dans la poussière de l'humiliation réclament de l'Église en Afrique d'autres signes. Qu'en est-il alors du discours ecclésial?

^{a5}Jean-Marc ÉLA, Ma foi d'Africain, Paris, Karthala, 1985, p. 153.

^{a6}Jean-Marc ÉLA, et René LUNEAU, Voici le temps..., p.213-214.

^{a7}Jean-Marc ÉLA, Le cri de l'homme..., p. 14.

CHAPITRE II

LE MODÈLE DE DISCOURS ECCLÉSIAL PRÉVALENT EN AFRIQUE.

Il a été question, au premier chapitre, des pratiques d'églises en regard de la situation africaine. Dans ce deuxième chapitre, nous voulons analyser le modèle ecclésiologique sous-jacent au discours qui accompagne ces pratiques.

Le discours ecclésiologique à Idiofa, comme celui que perçoit J.-M. éla dans l'ensemble de l'Afrique, ont le même leitmotiv: celui de l'africanisation ou de l'authenticité. Et ils ont en commun cette caractéristique qui fait problème: l'éloignement de la préoccupation des dures réalités qui mettent en cause la survie et la dignité de millions d'Africains.

1. Le discours ecclésial dans le diocèse d'Idiofa.^{aa}

À Idiofa, le discours ecclésial semble se conjuguer sur trois thèmes: la vision du ministère épiscopal, la pensée sur le développement et la conception de l'inculturation de la foi proprement dite. Ces trois axes privilégient, respectivement, l'aspect hiérarchique, l'idéologie de l'assistance, et les dimensions rituelles et culturelles de la foi, sans grande attention à la vie concrète.

a. La vision du ministère épiscopal et ses implications politiques.

La vision du rôle de l'évêque paraît importante dans la mesure où, d'une part, elle détermine la conception même de l'église à Idiofa et où, d'autre part, elle constitue un élément déterminant de la position de cette église face à la société. Précisons qu'il s'agira ici de ce que les gens du terroir, croyants ou pas, et même certains prêtres pensent de l'évêque et,

^{aa}Nous tenons à signaler qu'il n'existe aucun texte sur le diocèse d'Idiofa qui traiterait de la question qui nous intéresse. Les compte-rendus des rencontres presbytérales ou les textes de l'évêque, selon notre observation, traitent exclusivement de la vie ecclésiale interne. La "question sociale" n'apparaît presque nulle part.

dans une certaine mesure, de ce que l'évêque pense de son propre ministère.

Pour le plus grand nombre à Idiofa, la fonction de l'évêque, son statut et ses responsabilités relèvent du "mystère", car il détient des "secrets divins". On pense même qu'il peut augurer l'avenir. Mais l'évêque est aussi le chef, le patron du diocèse. Il commande les prêtres, les religieux et les religieuses, les catéchistes, et enfin tous les croyants. Rarement on a vu quelqu'un discuter fermement avec lui. Pour d'autres, si l'évêque s'emporte contre vous, vous serez maudit. De fait, on lui obéit indiscutablement et on l'appelle "*Tata Pisekopo* ou *tata monseigneur*", c'est-à-dire, "Père évêque ou père monseigneur". À lui revient le dernier mot, car c'est lui le "père de la grande communauté de foi". Avec ses gens, il peut écouter le discours politique, mais ne se mêle pas des affaires de l'état ou des réalités socio-politiques. Il s'occupe du spirituel. Ainsi, il est vraiment un homme de Dieu!

Ce portrait du ministère épiscopal, apparemment caricatural mais courant, reflète d'abord, redisons-le, une image de l'église. Ensuite, à travers lui, se profilent les rapports entre les croyants et la hiérarchie ecclésiastique. Mais, peut-être, est-ce aussi le profil que l'église se fait d'elle même.

Pour le peuple de Dieu à Idiofa, l'église n'est pas tellement leur affaire. "Propriété privée" de l'évêque avec ses prêtres et ses religieux, la masse l'observe de loin. À l'évêque, donc, la responsabilité de trouver des solutions aux problèmes ecclésiastiques. La masse de fidèles attend tout de lui, et des instances hiérarchiques, les instructions à suivre, surtout au niveau de la vie privée. Ainsi, pendant nos rencontres avec certaines communautés de base, nous avons souvent cherché à connaître leurs opinions sur la catéchèse, les sacrements, les orientations pastorales, etc. Comme une seule et même voix, la réponse est souvent connue d'avance: "*Abbé, yina beno bantu kezaba*", c'est-à-dire, "Abbé, vous le savez vous-même".

Par ailleurs, la désignation des consacrées par les fidèles est révélatrice: "*bantu ya Dibundu, bantu ya Nzambi*", "les gens de l'Église, gens de Dieu". On le chante des fois pendant les ordinations sacerdotales, à la procession d'entrée: "*Bantu ya Nzambi kekwenda*" ou "les hommes de Dieu s'en vont". Ici, qui dit Église dit, sans conteste, hiérarchie, monde à part, presque sans lien avec les problèmes de la masse. On a beau dire aux fidèles qu'eux aussi sont enfants de Dieu, en réalité, cela ne change pas grand-chose dans leur perception officielle de l'Église. En privé, peut-être. Ce qui signifie, pour la masse des fidèles, qu'au pouvoir hiérarchique revient la commande spirituelle, tandis qu'à elle, l'obéissance.

Dès lors, cette vision épiscopale et ecclésiale n'a rien à voir avec le contexte social. Une attention à nos propres homélies dominicales qui peuvent durer un heure le confirme davantage. Nous parlons, chantons et crions la charité, le pardon et la réconciliation. Nos accents sont forts sur les péchés, le ciel et la vie éternelle, les valeurs morales (familiales et sexuelles), les sacrements, la grâce et la prière; bref, sur la dimension privée de la vie humaine.

C'est exactement le même constat que fait un prêtre diocésain qui nous écrit, en avril 1995: "Quant à notre Église (d'I-diofa), les pasteurs s'occupent seulement de la vie spirituelle, en laissant la population vivre dans la misère sans nom".

Sur la vie réelle des populations, un lourd silence s'abat. Ainsi, rien ou presque aucune allusion sur tout ce qui touche les injustices sociales, les graves distorsions entre les intérêts de la petite minorité au pouvoir et la misère de la grande masse, la corruption (*madesu ya bana*)^{a9}, la violence et l'insécurité, le mensonge et la délation érigés en norme au nom de la "sécurité de l'État", etc. L'Église, l'"experte en humanité" (*Gloria Dei vi-*

^{a9}"*Madesu ya bana*" ou "les haricots des enfants" est une expression (en lingala ou en kikongo, deux langues nationales du Zaïre) qui veut dire littéralement "un pot de vin".

*vens homo*⁹⁰) qui est supposée avoir fait de "l'homme son chemin"⁹¹, est silencieuse face aux questions fondamentales de vie ou de mort auxquelles le plus grand nombre est acculé.

Au milieu du désespoir et des cris d'un peuple, l'Église, ici, clame son apolitisme. Ce même langage fait l'affaire des chefs ou du pouvoir temporel qui le reprendront à leur compte, à Idiofa comme dans le reste du pays. Ils peuvent désormais "opérer en sécurité", "casser les cailloux" (*kobeta libanga*) sous prétexte du "*Ma César ku César, ma Nzambi ku Nzambi*", c'est-à-dire, "rendez à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu" (*Mt. 22,21*). Que le sang coule, que des pratiques étatiques soient infâmes, l'Église est obligée de se taire; elle est vouée au silence devant César. De même, face aux commerçants qui tronquent les balances, profitent, abusent, écrasent les petits et les faibles. Dans le diocèse d'Idiofa, nulle allusion à ces abus, l'Église ne se sent pas du tout concernée.

Le drame d'une telle attitude peut bien se mesurer face aux scènes quotidiennes de torture, de dépouillement des gens déjà pauvres et de la violence qu'ils subissent, etc. Ce sont notamment les cas des milieux carcéraux du genre "*Oleli-oleli, mwana ya moninga mawa te*"⁹² ou du "spectacle du genre Kasongo"⁹³ bien connus dans tout le diocèse. Le discours ecclésial ne fait

⁹⁰ Irénée de LYON, *Adversus haereses*, IV, 20, 7, (Sources chrétiennes 100/2), Paris, Cerf, pp. 648-649.

⁹¹ JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, no 10, 1979.

⁹² "*Oleli-oleli*" est le nom donné à la prison centrale d'Idiofa, un véritable goulag zaïrois parmi tant d'autres répandus à travers le pays. On doit ce nom métaphorique aux cris et pleurs (*kolela*) qui remontent de ce lieu de torture où les tortionnaires s'avouent "sans pitié pour le fils d'autrui" ou "*mwana ya moninga mawa te*".

⁹³ En janvier 1978, des décapitations eurent lieu en plein air devant des femmes, des femmes enceintes, des enfants, des jeunes et des vieux, à cause d'un certain Kasongo, un prétendu leader religieux, qui, par son message, prêchait la subversion, dit le pouvoir local.

pas allusion à ces situations; et sa rhétorique fleurit sur l'inacceptable.

Impuissants et bouche bée, par exemple, en janvier 1978, lors dudit événement Kasongo, les prêtres ont été obligés par les militaires d'assister à la démonstration d'un véritable carnage pendant lequel tout le monde fut obligé d'applaudir les exécutions publiques tandis que les guitares hurlaient à tue-tête.

Aucun mot de protestation officielle de la part de l'église locale à l'adresse des autorités politiques. On peut parfois prétendre que les exactions policières se passent loin et à l'insu de l'église, mais la traînée de prisonniers, souvent battus, torses nus, menottés pour avoir volé pour manger, passe devant la procure diocésaine. Les autorités responsables de ces policiers ne sont pourtant jamais interpellés.

Qu'ont à voir la paix, la justice et la sécurité des personnes et des biens avec notre église dans de tels cas? Et on ne parlera pas des extorsions économiques et matérielles. Ce sont là des préoccupations terrestres (*mambu ya ntoto*), répète-t-on souvent. L'église n'a pas à s'en mêler!

Il faut peut-être établir ici un rapport entre cette attitude et une autre touchant l'argent à travers une question qu'on posait jadis aux ordinants: "acceptez-vous de regarder l'argent et les biens de la terre comme de la boue"? Parfois la réponse est chantée: "*Nwanina, mambu ve nwanina. Biese yantoto, bimvuama ya ntoto, lulendo ya mpamba. Kansi vila ve moyo na nge, Nzambi kele kinga yo*"! "Amasse-toi joies et biens terrestres, vanités inutiles! Car c'est ton âme qui importe à Dieu". Ainsi, la misère s'inscrit ici dans la perspective de la volonté divine, "*yonso kele luzolo ya Nzambi*", problématique où la prière est l'unique clé de solution. D'où notre question: quel est ce Dieu si méchant qui ne trouve du plaisir qu'à affamer, à paupériser et à faire souffrir ses enfants? Ce qui se vit ici n'est-il pas un fruit du coeur méchant, égoïste et fermé à Dieu? Le discours ecclésial ne doit-il pas assumer ici les interrogations des villages qui se

demandent: "pourquoi souffrons-nous tant? Et Jusques à quand cela durera-t-il?" Et avec eux, nous nous interrogeons, à notre tour: la foi en Dieu et en l'homme interdit-elle à l'Église en prière toute parole de remise en question du mal?"

b. Le discours ecclésial sur le développement à Idiofa.

Le discours de l'Église sur le développement est largement concerné par ce qui précède. Qui pense développement pense, à Idiofa, à une forme d'assistance à travers laquelle le diocèse croit faire son devoir social et aider la société à s'assumer.

En effet, à Idiofa, comme dans plusieurs communautés de foi voisines, le développement est perçu comme un moyen pour se libérer de plusieurs sortes de marasmes, pour aider les gens à devenir eux-mêmes et à s'épanouir. Le développement, pense l'Église, est l'un des programmes de renouvellement de la société, une "voie d'auto-promotion". Alors que l'injustice et le pillage se structurent en mode de vie, l'Église locale d'Idiofa parle, elle, d'un développement capable d'engendrer un homme nouveau et une société nouvelle.

À propos du développement, rappelons, en passant, cette déclaration du Conseil Permanent de la conférence épiscopale de l'Afrique de l'Ouest francophone (CERAO): "*L'Église elle-même en a fait le nouveau nom de la paix*"⁹⁴. Idiofa se retrouve facilement dans cette déclaration. Il suffit pour s'en rendre compte de jeter un coup d'oeil au bureau diocésain des projets où on retrouve les demandes d'aide et d'assistance à l'Occident et ailleurs.

Il nous paraît important de souligner que les intentions et les discours sont peut-être sincères, mais la réalité sur le terrain est, à notre avis, tout autre. Comme nous l'avons décrit plus haut, la situation socio-économique dégradante des masses

⁹⁴Maurice CHEZA, Henri DEROITTE, et R. LUNEAU, Les évêques d'Afrique parlent 1969-1992. Documents pour le synode africain, Paris, Centurion, p. 229.

paysannes d'Idiofa contredit et interroge l'Église sur ce discours. L'échec de la pratique chrétienne du "D.P.P." l'illustre bien. La situation se détériore au fur et à mesure que les années avancent. La pitié et l'assistance aux pauvres, aux infirmes et aux enfants ne suffisent plus comme "option développementiste".

Pourquoi ne pas s'attaquer aux vraies causes de la pauvreté, de la maladie, de la faim, du dénuement, etc., bref, aux injustices? Parler de l'assistance charitable non seulement privatise les efforts, au sens où quelques individus seulement sont aidés, mais n'offre pas à la collectivité les moyens de découvrir ses propres capacités et possibilités de s'organiser et de se soustraire à l'arbitraire. Bien au contraire, ce discours de l'assistanat entretient absolument la dépendance et l'infantilisme.

C'est ce qu'on peut comprendre clairement de l'hostilité ou de la méfiance ouvertes ou voilées des paroissiens à la simple idée de savoir que leur nouveau prêtre ou curé de paroisse soit un autochtone. Cela signifie pour eux l'annonce d'une pauvreté certaine et la mort de leur paroisse.

Cette situation constitue un bon facteur d'interpellation pour l'Église locale et sa conception du développement. Car, jusque-là, tout s'inscrit dans une logique du "dépannage". À court terme, cela peut suffire, mais si le développement devient une simple assistance et un simple transfert de fonds ou des biens du Nord vers un diocèse du Sud, que signifie alors le discours diocésain sur l'auto-détermination?

Cette approche pourrait suffire aussi si ce discours coïncidait avec les conditions de vie générales et si la misère ne touchait qu'une faible minorité à aider. Il nous semble plutôt que le projet chrétien de développement sur le terrain à Idiofa aggrave les écarts entre les masses paysannes et la minorité des privilégiés. Nous assistons à la pauvreté croissante de la majorité autour d'un îlot d'instruits qui ont confisqué le développement. En un sens, le discours de l'Église contribue ici, peut-être inconsciemment, au sous-développement. Il a écarté violemment ceux à qui son projet était destiné. Bref, ce discours a

cautionné une pratique devenue, à la longue, un instrument de sécurisation d'une minorité disposant du pouvoir, de l'avoir et du savoir.

Il y a donc une contradiction entre le dire et le faire. Pris au sens large, le développement peut être défini, par exemple, comme l'entend E.J. Pénoukou, "comme promesse et projet d'humanisme, comme promotion de la dignité de l'homme, et lié à l'intention créatrice de Dieu".⁹⁵ Or le discours développementiste, à Idiofa, a travaillé pour un projet qui, comme dirait encore E.J. Pénoukou, "*accule au mal-développement, à la tragédie du sens perdu*"⁹⁶. C'est donc une "*idéologie de développement destinée à planifier notre pauvreté et notre déracinement*"⁹⁷, à éloigner les masses et à les rendre inutiles.

Voilà qui interpelle nos communautés de foi et soulève la difficile question de leur insertion sociétale bâtie sur la charité et la pitié, et non sur la prise en mains propres par les pauvres eux-mêmes.

c. Le discours sur l'inculturation de la foi ou l'africanisation du christianisme à Idiofa.⁹⁸

Il nous faut voir comment le discours de la foi chrétienne s'insère dans la réalité culturelle vécue à Idiofa. Apparemment, l'inculturation de la foi semble le sujet qui donne à l'église d'Idiofa sa signifiante et sa fierté. Au dire de certains, le diocèse investit le plus clair de son temps à concevoir et à organiser sa vie culturelle et rituelle de façon adaptée aux traditions du milieu.

⁹⁵Efoé Julien PÉNOUKOU, églises d'Afrique..., p. 83.

⁹⁶Ibid., p. 94

⁹⁷Ibid., p. 95.

⁹⁸ Voir ce que nous avons signalé à la note 88. C'est à partir de notre expérience que nous dégagerons la teneur de ce qui se dit à ce sujet.

De fait, la liturgie est le principal lieu théologique et, peut être le seul, où s'élabore le discours ecclésial. Idiofa est l'un des diocèses du Zaïre qui possède un riche répertoire de chants connus presque à travers le pays comme en témoignent les liturgies dominicales dans les villes et villages.

À voir les "chaudes" et massives célébrations liturgiques et les groupes dévotionnels assez organisés, beaucoup estiment que le Christ s'est bel et bien incarné au milieu de la culture à Idiofa. Dès lors, confesser et comprendre sa foi au Christ, membre de ce milieu, revient à réinventer et à restaurer les valeurs traditionnelles africaines dans cette église locale. Ainsi explique-t-on l'usage des tam-tams, des danses, des ovations, des chants en langue etc. Mais, aux yeux de certains autres, c'est du syncrétisme, le retour du paganisme et la "foire". Les opinions sont divisées et certains préfèrent la messe en latin, le samedi.

À côté de ces réflexions, il est bon de considérer l'afflux de travaux de fin de cycle touchant les philosophies et les religions ou encore les théologies africaines. On remarque que la quasi-totalité de ces travaux se cantonnent à des approches liées aux valeurs traditionnelles. Une fois de plus, le passé est exhumé! La réflexion sur l'approfondissement de la foi est ici réduite à la régénération de la culture traditionnelle par l'évangile. Bref, on ne va pas plus loin que la recherche de l'identité, de la mentalité et des schèmes culturels propres au milieu.

Il n'y a rien de faux à se reconnaître à travers sa cosmogonie, sa cosmologie, ses rites ou ses cultes. Idiofa en a sûrement besoin pour son harmonie et son équilibre social, comme toutes les autres cultures du monde. Mais, malheureusement, l'annonce de l'évangile par l'église se passe, ici, comme si on avait affaire à un monde stable et récalcitrant aux mutations, au temps et aux défis actuels.

Ne doit-on pas se demander si le culte et le rite sont les uniques instances de la vie, à Idiofa, qui ont besoin du souffle "critique" du Christ. Que fait-on des injustices sociales? Avec

la manière actuelle de dire et de faire l'inculturation, l'église d'Idiofa semble voir, mais ignore, en fait, les tensions et les conflits de la société contemporaine. La culture totale et l'histoire en train de se dérouler ne l'intéressent pas.

Or l'heure est grave. Les processus socio-politiques et économiques en cours étouffent sérieusement la vie sur le terrain, au moment où l'église, elle, parle de l'africanisation ou inculturation en un sens superficiel. Pensons, par exemple, à ces familles qui mangent une seule fois par jour ou encore aux deux jours et par rotation.

La vision inculturaliste, sitôt confrontée à l'existence globale et réelle du milieu, fait problème. Car elle ne rend pas compte de toutes les dimensions de la vie locale et de toutes ses expressions originales. Elle n'englobe pas tout homme et tout l'homme, environnement compris. La conséquence logique du "Verbe fait chair" (*Jn. 1,14*) n'invite-t-elle pas à la solidarité avec toute l'histoire humaine? "Lui par qui tout existe" (*Jn 1,3*) récapitule tout, au ciel et sur la terre (*Eph. 1,10*). Nous devons donc interroger et soupçonner l'inculturation qui laisse de côté des villages entiers réduits au silence par des pouvoirs civils terrifiants. Cette approche ferme les yeux sur les problèmes de santé et de sécurité de tous, particulièrement des enfants, des femmes enceintes, sur les menaces alimentaires, pécuniaires, etc.

Pareille inculturation est rappelée à l'ordre par les événements, telle la descente des chrétiens dans les rues à Idiofa, à Kinshasa, et dans d'autres villes du Zaïre, et même de l'Afrique. Ce ne sont donc pas les traditions et les rites qui sont questionnés par ces masses. Il est donc curieux qu'on prétende que le salut en Christ ne trouve toute sa signifiante et pertinence que dans les rites, les dévotions et les cultes.

En plus, pour prendre quelques exemples, comment l'inculturation chez nous peut-elle justifier, d'une part, que les églises soient pleines les dimanches, et que, d'autre part, les mêmes chrétiens, à peine sortis des eucharisties, reprennent des

pratiques jugées contraires à l'Évangile? Ils sont nombreux ceux qui, après la messe, vont consulter les devins ou rechercher des prières magiques pour la guérison et la chance dans leurs activités quotidiennes. Ils vivent un pied à l'intérieur et l'autre à l'extérieur; ils sont chrétiens le jour et croyants aux fétiches la nuit. Que penser de certains catéchistes du diocèse qui, lors de nos tournées pastorales, sont accusés de diviser des villages entiers à cause de leurs propres croyances fétichistes? Et de ces villages qui paniquent aux moindres chants nocturnes des hiboux, ou encore aux aboiements des chiens annonciateurs de malheurs? Ajoutons à cela les scènes quotidiennes d'arrestations arbitraires et de violence gratuite, sous les yeux d'une église qui reste silencieuse. L'inculturation ne touche pas les questions de liberté, d'amour avec ses incidences sur les droits, de justice, bref, de dignité humaine qui demeurent entières. Ce discours, à Idiofa, esquive les préoccupations et les espérances réelles des gens, leur situation socio-politique et économique.

Or, il nous semble que c'est là le lieu concret de la révélation et de l'interpellation divines, le test de l'adhésion réelle au Christ qui a combattu les forces de la mort et du mal sous toutes leurs formes. Et c'est à travers ces forces que les gens se posent la question de "Dieu". L'Église d'Idiofa doit donc repenser son discours ecclésial en fonction de la société dans laquelle elle vit et non en fonction d'elle-même.

2. Les insuffisances des discours ecclésial et ecclésiologique africains selon J.M. éla.

Pour J.-M. éla, le discours ecclésial africain se concentre trop sur les préoccupations internes, abandonnant ainsi l'homme africain réel et sa société à leur triste sort⁹⁹. Il en

⁹⁹Plusieurs auteurs, Africains pour la plupart, sont largement conscients de cette insuffisance. Lire à ce sujet les observations de l'oblat Skhakhane (Lesoto) dans l'ouvrage de l'oblat canadien Eugène LAPOINTE, Une expérience pastorale en Afrique australe, Paris l'Harmattan, 1985, p. 112; lire les

résulte insatisfactions, malaises et frustrations, renforcés souvent par une abstraction dogmatisante, moralisante et donc réductrice. Bref, pour J.-M. Éla, ce discours rappelle une théologie de chrétienté qui évacue la dimension historique du dessein de Dieu et qui, complaisante face au pouvoir politique, favorise le statu quo.

Ce diagnostic peut ainsi se vérifier par rapport à quatre thèmes: le discours de l'universalité de l'amour juxtaposé à une civilisation de l'anti-frère en Afrique, une conception du sens et de la valeur du dynamisme de l'Esprit, le manque d'attention suffisante au rôle de la conscience prophétique, et enfin, le piège de l'inculturation à l'africaine.

a. L'universalité de l'amour et de la foi et la "civilisation de l'anti-frère en Afrique".

L'auteur part d'abord du constat suivant: au moment où, en Afrique, un discours sur l'"Église-témoin" de l'Amour est en vogue, il se déroule sur le même terrain quelque chose d'inacceptable et de paradoxal: "la civilisation de l'anti-frère" ou l'irruption d'une civilisation conquérante interne et externe.

Face à cette situation, c'est la léthargie qui caractérise un grand nombre d'églises d'Afrique, un manque de mordant devant ce qu'elles sont supposées connaître et surtout combattre: tout ce qui menace la vie individuelle et communautaire, particulièrement par l'ingérence du pouvoir, de l'argent et de la richesse. Les églises africaines savent d'où vient cette menace et pourquoi elle est faite. Alors, pense J.M. Éla,

"la Parole de Dieu se doit de sommer le pouvoir afin qu'il détaille -aux fins de débat- l'infrastructure des valeurs autour desquelles il s'obstine à organiser, y compris par la force et la violence, la société politi-

points de vue du jésuite camerounais Engelbert MVENG (+) (déjà cité, page 47), du dominicain Burkinabé Sidbé SEMPORÉ, "Les églises d'Afrique entre leur passé et leur avenir", Concilium, no 126, 1976, pp. 18-19, etc.

que"¹⁰⁰.

Or, au lieu de sommer le pouvoir de rendre compte de la vie, de la culture et des valeurs éthiques sur lesquelles il repose, l'Église préfère parler d'un amour pour tous qui omet la justice, et refuse de voir la pratique historique des hommes. On dirait, ici, que l'amour est prêché sous un ciel vide, sans rapport avec la vie en train de se dérouler.

C'est probablement là un héritage ou un prolongement d'une vision de l'"être Église" propre aux Églises de mission. L'histoire des missions et du christianisme latin pèse lourd sur les dires de ces Églises en Afrique. En un sens, il se pose aux Églises d'Afrique un véritable problème d'identité ou de "localisation". Au nom de l'amour et de l'universalisme, les Églises étouffent, parce que davantage "ordonnées" au moule qui les commande qu'aux situations vécues. Elles se croient obligées d'uniformiser, malgré leur contexte propre, leurs devoirs et leurs exigences de justice et d'inhiber la nécessaire création de nouvelles interprétations du message d'amour. Cela mate et masque les incidences de ce message sur la foi vraie et sincère au Dieu de Jésus-Christ, ami des petits, des pauvres et des humbles. Pour J.-M. Éla, la question fondamentale qui se pose donc ici aux Églises d'Afrique est de savoir s'il est suffisant de dire et de confesser que "*l'Église est une sorte de communion dans l'Esprit, [ou] [...] une sorte de communauté de destin [qui] lie tous les chrétiens*"¹⁰¹, pour que se réalise concrètement le projet universel de Dieu au sein de chaque culture? Ou encore: l'amour universel signifie-t-il faire, vivre et dire la même chose partout et toujours, sans lien avec les particularités historiques et avec leurs injustices spécifiques? Face à une Afrique humiliée, soutient J.-M.Éla, l'enjeu de la réflexion ecclésiale est "*un défi à une théologie qui se refuse à répéter des discours*

¹⁰⁰Jean-Marc ÉLA, Ma foi d'africain..., p. 10.

¹⁰¹Jean-Marc ÉLA, Le cri de l'homme..., p. 128.

déjà produits par les autorités ecclésiales pour se référer à ce qui se fait au sein des Églises liées aux petites gens"¹⁰².

Le discours sur l'universalité de l'amour souffre d'un terrible mimétisme, d'une dogmatisation et d'un refus du risque d'interprétation. Il répond exclusivement à un souci doctrinal mal compris. Or, la foi et l'évangile se vivent toujours de façon située.

*"Qu'on le veuille ou non, ils [les instituts missionnaires] ont marqué le christianisme africain par les apports de l'occident, son influence, sa pensée, ses institutions et ses traditions."*¹⁰³

Malgré les modifications proposées, telles les nominations et les consécérations épiscopales, par exemple, l'enracinement de la foi et de l'évangile ne rencontre toujours pas le voeu cher à une Afrique "embourbée" dans l'histoire. Coincée sous un certain impérialisme théologique, l'église d'Afrique souffre d'un problème permanent dans sa conscience d'"être église". Dans cette église, estime le théologien éla, tout se pense

*"exclusivement en fonction du "lieu" romain. Cela risquerait de conduire à une concentration sur la pure orthodoxie, l'application judicieuse des articles de droit canon, et la soumission fidèle à la substance du rite romain"*¹⁰⁴.

Le discours ecclésial africain sur l'amour universel n'est qu'un simple indicateur de ce fixisme qui concentre toute son attention sur les formules dogmatiques, les institutions, les règles et les pratiques autoritaires. J.-M. éla n'est d'ailleurs pas le seul à le stigmatiser. Comme le montre bien E.J. Pénoukou, les évêques en sont parfois eux-mêmes conscients: on le voit dans ce que le

¹⁰²Jean-Marc éla, "Identité propre...", p. 48.

¹⁰³Jean-Marc éla, Le cri de l'homme..., p.129.

¹⁰⁴Ibid., p. 132.

cardinal Malula(†) appelait le "complexe romain"¹⁰⁵. Voilà qui explique ou, mieux, suggère l'essentiel.

Cette réflexion doit être également considérée et soulignée en regard de la pensée théologique africaine elle-même. Son évolution laisse voir que chaque fois qu'un pas a été fait, tout semblait s'organiser pour un retour à la case du départ. Ce n'est pas d'abord parce que la théologie comme telle exige une remise en question perpétuelle de la pensée, mais parce qu'une sorte de régulation extérieure contraint la théologie africaine à un discours unique. Tout semble contrôlé et téléguidé, évitant soigneusement toute remise en cause des signes et des événements qui bloquent l'oeuvre de l'amour divin sur l'humain en Afrique.

Cette dogmatisation et cette régulation externes, J.-M. éla la retrouve jusqu'à la matière eucharistique, là même où l'amour est supposé être véritablement universel et libérateur. Il note :

"on mesure à quel point l'Église est liée à la culture du blé et de la vigne quand on entend dire que les matières eucharistiques empruntées aux nourritures locales pour célébrer l'eucharistie ne sont pas autorisées. Pour les messes célébrées parmi les Noirs, l'Église a donc prévu, une fois pour toutes, le pain et le

¹⁰⁵Efoé Julien PÉNOUKOU, Églises d'Afrique..., p. 38.

"Devant certaines responsabilités à prendre, il arrive souvent que les évêques se sentent bloqués, ils hésitent à chercher et à proposer des voies et solutions appropriées en craignant d'aller à l'encontre des positions dites traditionnelles dans l'Église et qualifiées de "romaines". La fidélité à des traditions de l'Église, même formulées par Rome, ne doit pas servir d'alibi et de fuite aux évêques africains devant leurs responsabilités. Souvent, on entend dire: "si nous parlons, Rome va nous couper les subsides", ou bien, "qu'est-ce que Rome va penser?" ou encore, "qu'est-ce que les missionnaires vont dire?"

Cette attitude que je pourrais qualifier de "complexe romain" empêche beaucoup d'évêques africains d'être eux-mêmes; elle bloque notre imagination créatrice et notre esprit d'inventivité et constitue ainsi un sérieux handicap dans la recherche des voies d'africanisation de l'Église. Quand le pape nous nomme évêques et nous place à la tête d'une Église particulière, qu'attend-il de nous? N'est-ce pas une fidélité active? En effet, le pape sait très bien que nous sommes des Africains; il n'attend pas de nous que nous réagissions comme des évêques occidentaux du moyen-âge".

*vin de Blancs! En d'autres termes, la présence des peuples africains et asiatiques ne devrait jouer aucun rôle pour diversifier les usages et la discipline ecclésiastiques. Ce manque d'ouverture aux réalités non occidentales étonne singulièrement dans une Église qui fait de la "catholicité" l'une de ses notes essentielles."*¹⁰⁶

On le voit, le discours ecclésial souffre d'un manque d'ouverture et contredit l'universalité de l'amour. Il se vit une domination au coeur de la foi vécue en Afrique. Ceci revient, pour J.-M. Éla, à *"condamner les communautés à célébrer le salut en Jésus-Christ en dépendance de la culture méditerranéenne"*¹⁰⁷. Or, l'universalité de l'amour doit aider à l'actualisation de la rédemption en Christ qui transforme les différences en une richesse pour l'unité de l'Église et de l'Évangile.

Il faut donc dédogmatiser les usages particuliers, renoncer à universaliser une manière d'exister propre à une région du monde, à une culture, à son climat et à ses produits. On peut deviner l'impact de cette situation sur l'épanouissement théologico-pratique du discours ecclésial africain, puis sur les orientations pastorales. Il en résulte, dira J.-M. Éla,

*"un conformisme rassurant qui n'est pas seulement le signe d'un fixisme intellectuel mais le résultat d'une aliénation mentale. [...] -la torpeur règne dans les Églises de l'hémisphère sud-. Les prêtres et les évêques se sont assoupis sur le catéchisme scolastique de leur adolescence, entourés de sécurités canoniques. [...] leur "application" docile [du concile] n'accouche que vent ou des choses mort-nées, parce qu'en définitive, elle mime la vie qui se déroule peut-être ailleurs."*¹⁰⁸

Cette situation produit non seulement un état d'incurie intellectuelle, mais elle souligne la fragilité desdites Églises. En évitant de parler de la justice et des droits, le discours ecclésial dilue le sens et la force transformatrice de l'Évangile

¹⁰⁶Jean-Marc ÉLA, Le cri de l'homme..., p. 12-13.

¹⁰⁷Ibid., p. 13.

¹⁰⁸Ibid., pp. 129-130.

et de l'amour, en les privant de leur mordant réel sur le vécu.

On peut noter là les limites d'un système unitaire de référence où, à cause de la catholicité et de la communion conçues d'une certaine manière, ce discours ressemble à une idéologie à respecter, éloignée du quotidien africain. Cela est vérifiable:

*"devant les questions qui viennent des villages d'Afrique ou des bidonvilles, les mots de la foi élaborés en Occident ne passent pas. Ils font "grève". Peut-être s'agit-il ici d'un phénomène universel."*¹⁰⁹

D'où les faux accents sur les valeurs authentiques africaines, pour contourner les problèmes vrais et vécus en Afrique. La domination peut se renouveler et s'adapter à la conjoncture de l'histoire; elle peut prendre les masques et les détours d'un langage qui dissimule un fond de violence et d'oppression. Mais ce n'est pas cela qui préoccupe les églises d'Afrique. Comme le montre J.-M. Éla,

*"ce qu'il faut souligner ici c'est qu'au-delà de la rhétorique sur l'"indigénisation", se pose un problème théologique sérieux. En effet, si le christianisme n'est pas un phénomène de l'histoire de l'Occident et de sa domination, l'émergence et le projet de l'homme africain apparaissent comme le "lieu" tropical où il nous est possible d'accéder à une intelligence du caractère "évangélique de l'Église". Autrement dit, l'avènement de l'Afrique est un événement décisif pour tous les secteurs de la théologie et de la vie chrétienne. Aussi devons-nous reprendre et redéfinir les termes du problème fondamental que les théologiens africains se posent face à leur Église"*¹¹⁰.

Parmi ces autres "termes du problème fondamental" des églises d'Afrique, il faut aborder celui de l'étouffement du dynamisme propre à l'Esprit dans une théologie inadéquate des ministères. C'est toute la question de la "théologie des ministères" ou, mieux, le manque de celle-ci qui est soulevé ici.

¹⁰⁹Achille MBEMBE, "Un entretien avec Jean-Marc Éla, le théologien camerounais", *Spiritus*, 27, no 104, 1988, p. 254.

¹¹⁰Jean-Marc ÉLA, *Le cri de l'homme...*, p. 130

b. L'étouffement du dynamisme propre à l'Esprit dans une théologie inadéquate des ministères.

Sous cette rubrique, sont soulignées les limites d'une cléricatisation de la problématique des ministères dans l'Église. Ses conséquences sont visibles sur les impasses et les préoccupations des Églises africaines.

En effet, selon J.-M. Éla, le manque d'une vraie théologie des ministères dans les Églises d'Afrique étouffe le dynamisme de l'Esprit qui travaille pour la transformation de la société. Il s'installe une sorte de peur vis-à-vis de l'Esprit-Saint. Pourtant, tout dynamisme ecclésial, et par là son avenir, repose avant tout sur "l'Esprit qui renouvelle la face de la terre".

C'est dire que, pour J.M. Éla, toute communauté chrétienne doit *"faire confiance à son dynamisme interne, à sa capacité permanente à répondre à tous ses défis, à son aptitude à mettre en valeur, ses propres ressources et ses possibilités"*¹¹¹. Or, tel n'est pas le cas dans les Églises d'Afrique. Est évacuée la conception du ministère ecclésial perçu comme une responsabilité commune de l'Église considérée globalement et capable de repenser aussi les préoccupations et requêtes des communautés de foi et de la société. L'Esprit-Saint reste encore "le grand méconnu" dans ces Églises, d'où l'articulation d'une triple crise théologique: celles des ministères, du laïcat et des charismes.

Pour J.-M. Éla, les Églises d'Afrique ne profitent pas des grandes intuitions et du renouvellement offerts par Vatican II dans ce domaine. Il les reprend à son compte et y voit:

*"la nécessité d'un pluralisme des ministères. [...].
"Pour l'implantation et le développement de la communauté chrétienne, sont nécessaires des ministères divers, qui, suscités par l'appel divin du sein même de l'assemblée des fidèles, doivent être encouragés et respectés [...]."*¹¹²

¹¹¹Jean-Marc ÉLA, "Ministère ecclésial et jeunes Églises", Concilium, no 126, 1977, p. 66.

¹¹²Ibid., p. 62.

C'est ce que confirmait en ces termes le Cardinal Malula(†) cité par J.-M. éla: "*l'Église est une communion où tous les membres ont un rôle irremplaçable en fonction des dons et des ministères divers suscités par l'Esprit*"¹¹³. Ce qui se passe actuellement dans les jeunes chrétientés d'Afrique révèle une situation où "*nos institutions ecclésiastiques [...] portent la marque d'un impérialisme clérical qui a "infantilisé" les laïcs et inhibé leur capacité d'invention*"¹¹⁴, et par là le rôle de l'Esprit.

En Afrique, la vieille conception selon laquelle l'évêque et les prêtres font l'Église est toujours en vigueur; elle définit l'Église uniquement de façon verticale. Le ministère chrétien s'épuise donc dans sa forme institutionnelle. La hiérarchie est le seul élément actif du corps ecclésial. Les autres membres sont de simples "consommateurs ou bénéficiaires". Ils reçoivent ce qui est déjà préparé, pensé à leur place et "prêt-à porter".

En Afrique, cette situation est la conséquence d'une vision ecclésiologique déficiente. La théologie est gérée à la place de ses porteurs véritables. L'Église est donc celle des certitudes et elle a beaucoup de peine à "prendre le chemin de l'exode" nécessaire pour que la foi soit réellement vécue. Cette vision fait obstacle à l'Esprit venu en ce monde pour témoigner de la vérité (*Jn. 18,37*) et éclairer tout homme (*Jn. 8, 12*). Elle fait aussi écran à la nouveauté du message chrétien sur la participation de tous et toutes, particulièrement des laïcs à la mission salvatrice de l'Église elle-même.

Or, reconnaît la constitution dogmatique sur l'Église, "*tout laïc constitue, en vertu des dons qui lui ont été faits, un témoin et en même temps un instrument vivant de la mission de l'Église elle-même*"¹¹⁵. Continuant à exploiter cette intuition du Concile, J.-M. éla remarque:

¹¹³ Jean-Marc éLA, *Voici le temps...*, p. 166.

¹¹⁴ Jean-Marc éLA, "Ministère ecclésial...", p. 66.

¹¹⁵ *Lumen Gentium*, IV, no 33.

*"dans les églises d'Afrique traditionnellement dominées par le dogme de la brique et du béton, les paroisses étant beaucoup trop grandes, on ne peut former de vraies communautés. [...]. Quant aux catéchistes, ils feront toujours figures d' 'exécutants' et les fidèles, de simples 'bénéficiaires'. Dès lors, là où la présence de l'Église a surtout été une présence d'institution, avec des oeuvres puissantes, [...] elle ne semble nullement 'libérer' les énergies mises par l'Esprit dans la vie des baptisés."*¹¹⁶

Encore une fois, l'héritage de l'ecclésiologie missionnaire traditionnelle survit, une ecclésiologie du droit et du mandat,

*"celle qui, à travers la chrétienté, réduisant l'Église à la hiérarchie et au clergé, faisait que les laïcs se comportent comme une 'clientèle' sinon en membres inférieurs. La préoccupation ici n'est pas de construire des communautés, mais de sauver des individus."*¹¹⁷

Voilà qui ne facilite pas la compréhension de l'Église comme "peuple de Dieu", où le sort de la vie communautaire serait sacré au même titre que l'aspect individuel.

La centralisation excessive du pouvoir dans la hiérarchie ecclésiastique brime l'Esprit qui construit la communauté. Cela étouffe toute prise de position individuelle et collective face au désordre établi. C'est ce qui s'observera aussi dans l'échec engendré par l'expérience des communautés ecclésiastiques de base en Afrique. Le cléricalisme l'a récupérée et contrôlée, faisant de l'animateur pastoral africain le "mini-prêtre" de la communauté et du catéchiste le "super-chrétien" du village. C'est la reproduction d'un système, un appauvrissement théologique indéniable, une voie sans issue.

Le deuxième aspect limitatif du discours ecclésiologique africain se révèle dans la théologie des charismes. Il découle logiquement du premier. Si la vision ecclésiastique est centralisatrice, les charismes ici courent le risque de se voir non intégrés, exclus. Pourtant, le décret sur l'activité missionnaire de

¹¹⁶Jean-Marc ÉLA, Voici le temps..., p. 165.

¹¹⁷Ibid., p. 165-166.

l'Église, rappelle J.-M. Éla, déclare: "*c'est l'Esprit qui partage comme il lui plaît les charismes pour le bien de l'Église, [...] il est la source des ministères dans leur diversité.*"¹¹⁸

Les ministères dans l'Église ne s'appliquent donc pas aux seules fonctions sacerdotales. Pour J.-M. Éla, il est clair que "*l'absence du ministère ordonné ne saurait vouer l'Église au dépérissement*"¹¹⁹. La reconsidération du rôle de l'Esprit dans les Églises d'Afrique s'impose afin que soit pris au sérieux le travail de renouvellement du visage du continent noir humilié.

c. La ténacité de la conscience prophétique.

Comment l'Église est-elle la voix critique d'un continent réduit à l'état d'esclavage séculaire et maintenant modernisé? Où et comment l'Église reflète-t-elle, par son langage, la conscience que la société africaine prend d'elle-même? Bref, comment joue-t-elle sa fonction de "porte-voix" de l'agir divin au milieu de cette inhumanité? Il s'agit donc du rapport entre la situation africaine de "crise", fruit d'une domination interne et externe, et la contestation ou la résistance ecclésiale aux injustices et à la violence.

En effet, la fidélité ecclésiale à sa vocation divine l'oblige à proclamer haut les vues de Dieu sur l'homme et sur le monde; elle lui interdit toute complaisance dans une fausse ou subtile spiritualisation. En Afrique, il ne semble pas que cette obligation ecclésiale fondamentale s'impose avec évidence à la conscience chrétienne, du moins chez les autorités. On a parfois l'impression que l'Église ne dépasse pas le balbutiement et qu'elle est déjà essoufflée à la simple vue de la raideur de la pente à gravir.

Face à cette situation africaine qualifiée de "*pathologie*

¹¹⁸Jean-Marc ÉLA, "ministère ecclésial...", p. 62.

¹¹⁹Ibid., p. 67.

sociale"¹²⁰ par J.-M. Éla, le discours ecclésial révèle de façon générale un absentéisme et un abstentionnisme marquants. Peut-être faut-il rappeler ici les dictons selon lesquels: "*celui qui paie a le pouvoir et souvent le dernier mot*" ou "*la pauvreté empêche l'homme d'être éloquent*"¹²¹.

Ceci illustre non seulement la situation de dépendance, d'extraversion structurelle et de mendicité forcée à laquelle sont soumises ces églises, mais aussi l'illusion de leur africanisation réelle et leur silence face aux obstacles qui étouffent l'avènement du Royaume de Dieu en terre africaine. En un sens, pour l'auteur, le manque de vigueur et d'implication directe du discours ecclésial face au drame africain n'est pas au-dessus de tout soupçon. Les peurs, les silences et les indifférences révèlent une attitude incompatible avec l'évangile. Pourtant le Christ, Maître et prophète par excellence, par sa vie et sa mort, par ses sermons contre les abus des puissants de son temps, a puissamment protesté et résisté contre l'injustice et le manque de coeur (Mc. 8,15; Mt. 23,15).

Malgré certaines déclarations magnifiques de quelques conférences épiscopales, ces textes demeurent sans incidence réelle sur la vie et les discours locaux. Combien de diocèses, de communautés religieuses et sacerdotales, de communautés de base font écho à ces messages? Beaucoup les oublient ou les ignorent simplement. Au pire, les églises d'Afrique font endosser la responsabilité de l'aliénation et du blocage du continent noir aux religions traditionnelles et aux sectes. Question de stratégie.

Pour notre auteur, les religions traditionnelles et certaines sectes révèlent la conscience critique perdue par les églises institutionnelles d'Afrique; elles refusent de mourir au profit d'une religion qu'elles jugent "étrangère" à la vie. Bref, elles

¹²⁰Jean-Marc ÉLA, Voici le temps..., p. 186.

¹²¹Bernard AGRÉ, "Témoignage d'un participant", Concilium, no 239, 1992, p. 138.

forment un front de refus contre toute forme de domination manifeste ou insidieuse. En ce sens, le manque d'audace, de résistance et d'engagement prophétique des Églises officielles face à la "panne" du continent tourne au profit des sectes et des religions traditionnelles qui deviennent parfois des lieux de contestation, tandis que d'autres parmi ces groupes, ne font, bien sûr, que paver la voie au Messie-Marché.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler l'ambiguïté d'une religion qui, dès son début en Afrique, était inscrite dans l'alliance du "trône, de l'autel et du coffre-fort". La tiédeur prophétique face aux enjeux sociaux en Afrique, l'éloignement des vraies questions d'un continent essoufflé et exsangue font croire que l'Église et son message ne sont pas encore sortis de leur "captivité" culturelle.

"Si l'Église, s'interroge J.-M. Éla, ne veut pas passer aux yeux des Africains pour un facteur de sacralisation des sociétés qui s'organisent en se figeant dans l'inégalité et la dépendance, peut-on imaginer une vie dans l'Esprit en dehors de toute résistance à la structuration de l'Afrique dans la domination et l'exploitation?"¹²²

Dans cette résistance se cherche le "dépassement" en parole et en acte dans une Église qui ne va guère au-delà de l'orbite spirituelle ou d'un visage "authentiquement africain". Voilà qui fait se questionner, en ces termes, J.-M. Éla sur la "fuite" dans les groupes de "prières, la conversion intérieure" et l'apolitisme:

"Comment ne pas écarter devant nous les alibis et les solutions illusives, les facilités et les surenchères idéalistes d'une Église qui préserverait son être essentiel "au-dessus de la mêlée", se contentant de faire appel à la conversion "intérieure" pour résoudre les problèmes posés par la pathologie sociale?"¹²³

La tiédeur de la conscience prophétique et critique dans les Églises d'Afrique est un problème sérieux. Sinon, comment ces

¹²²Jean-Marc ÉLA, Voici le temps..., pp. 186-187.

¹²³Ibid., p. 186.

Églises se comprennent-elles devant la "cleptocratie" organisée aux niveaux tant national qu'international contre l'Afrique? Par exemple, au moment où les puissances peuvent, dira Éla,

*"continuer à vider l'Afrique de ses richesses et appauvrir ses masses paysannes et ouvrières en sachant que ce qui préoccupe les prêtres et les évêques africains, les conférences épiscopales ou les communautés de base c'est la recherche d'un christianisme authentiquement africain."*¹²⁴

À la limite, les Églises africaines évitent toute contestation des pouvoirs impopulaires qui se maintiennent à n'importe quel prix, en se contentant des dénonciations faites en groupe par les conférences épiscopales et qui, de ce fait, paraissent comme anonymes, donc moins dérangeantes. Ceci indique l'étalon d'une sorte de foi qui crie sa neutralité et qui n'ose guère sortir du ghetto du sacré; elle perpétue de fait le statu quo. Entre-temps, au nom de cette prétendue neutralité, "sur le terrain, rappelle J.-M. Éla, la collusion de la foi avec le capital a constitué le malheur de l'Afrique dans les temps modernes"¹²⁵. Les formes de pensée ici sont une reproduction de celles de la première évangélisation.

Si donc les causes de la misère africaine sont plutôt "un effet des structures de domination et de dépendance"¹²⁶, tout discours réconfortant ou contournant directement ou indirectement ces causes peut être qualifié de "diversion organisée" et déclaré anathème! Autrement, personne ne devrait s'étonner que la mise à l'écart du sort des exclus "fasse le printemps des sectes"¹²⁷, ou que les religions traditionnelles s'érigent en "ciment de co-

¹²⁴Jean-Marc ÉLA, "De l'assistance...", p. 5.

¹²⁵Jean-Marc ÉLA, Le cri de l'homme..., p. 57.

¹²⁶Ibid., p. 59.

¹²⁷Jean-Marc ÉLA, Voici le temps..., p. 197.

hésion culturelle et armes utilisées contre l'oppression"¹²⁸, contre les missions chrétiennes et le pouvoir colonial.

On a le pressentiment que l'avenir ecclésial se joue, ici, dans la position prise devant la réalité africaine. La conscience ecclésiale doit donc être interrogée afin de mesurer son intérêt pour la question sociale africaine. L'Église a sûrement un risque de remise en question à faire courir au Dieu de la prédication missionnaire? Bref,

*"sans l'Église, qui peut être attentif aujourd'hui, en Afrique, aux cris d'hommes et de femmes, de jeunes en désarroi qui cherchent le chemin de la vie et de la dignité? A force de rire et de chanter, les pauvres en arrivent à perdre la conscience de leurs malheurs et à ignorer les racines de leurs misères. [...] l'Église d'Afrique ne pourrait-elle pas aider à démasquer les explications commodes de la pauvreté pour permettre aux gens d'en découvrir les vraies responsabilités? Dans les situations où le pouvoir devient un facteur d'oppression, l'Église n'a-t-elle pas le devoir d'assumer le ministère de la vigilance (Ex. 33,17) et d'aider les gens à formuler leurs besoins et leurs aspirations?"*¹²⁹

Aux yeux des Africains qu'on qualifie d'"incurablement religieux" et d'"amoureux de la vie", la pertinence de l'Église et la crédibilité de son message en Afrique passent par l'examen de son discours et de sa sensibilité historique et critique face à ces questions, sources de maux individuels et collectifs et formes de péché contre la dignité et la promotion humaines. C'est l'un des prix de l'amour et de la paix qui ne peut consister à se croiser les bras ou à se tenir hors de la mêlée alors que la justice sociale et le bonheur des Africains sont en jeu.

¹²⁸Jean-Marc ÉLA, Le cri de l'homme..., p. 60.

¹²⁹Jean-Marc ÉLA, Voici le temps..., p. 188.

d. La question de l'inculturation: le risque du mythe et du ghetto.

Selon Walter Aelvoet, directeur d'Africa News Bulletin (Bulletin d'information africaine), cité par Rik De Gent, journaliste belge pour Religion et Afrique (Het volk), l'opinion publique occidentale pense ce qui suit à propos des églises d'Afrique:

*"les églises d'Afrique prêtaient presque toute leur attention à l'"inculturation", concrètement à la théologie africaine, la liturgie africaine, la catéchèse africaine [...] et qu'elles étaient en fait peu soucieuses des droits de l'homme, de justice et de paix, de liberté, de démocratie, des conditions matérielles navrantes dans lesquelles devaient vivre leurs gens."*¹³⁰

Cette opinion extérieure à propos des églises d'Afrique et de leur théologie est en parfaite harmonie avec la vision de plus d'un théologien africain.

Mais pour J.-M. éla, précisément, la problématique de l'inculturation et l'enjeu du christianisme, tels que vécus en Afrique, évitent la confrontation avec la théorie de la dictature personnelle ou l'idéologie de l'authenticité, alibi qui empêche les Africains de se regarder et de regarder en face leur réalité.

Or l'inculturation vise à répondre à ce souci majeur: *"être chrétien sans cesser d'être africain. Il s'agit d'assumer l'identité africaine dans l'expérience de la foi"*¹³¹, sans oublier son contexte, son environnement et ses réalités. Elle se ramène à l'affirmation si bien formulée par E.J. Pénoukou: *"nos églises d'Afrique seront africaines ou ne seront."*¹³²

Pour un autre théologien, Kä Mana, l'inculturation actuelle, en Afrique, est une *"dérive générale [...] dans la quête mortelle*

¹³⁰Rik de GENT, "Le christianisme africain dans l'opinion publique européenne", Concilium, no 239, 1992, p. 145.

¹³¹Achille MBEMBE, "Un entretien...", p. 254.

¹³²Efoé Julien PÉNOUKOU, Les églises d'Afrique..., p. 43.

d'une identité impuissante et débile"¹³³. On le voit, tout dépend donc de ce que l'on cache sous le mot "identité". Sans aucun doute, "l'inculturation identitaire" ou "l'africanisation authentique" revêt un sens fort limité, celui d'une obsession du traditionalisme.

*"Depuis leur interrogation sur le christianisme, dira J.-M. Éla, les prêtres noirs ont été trop marqués par un discours qui a été jadis l'expression d'une certaine résistance anti-coloniale. Aujourd'hui ce discours doit être soupçonné: nourri par les travaux d'ethnologues européens, il tend à devenir une idéologie officielle justifiant et renforçant les dominations étatiques contemporaines. Souvent, les intellectuels qui le fabriquent ne sont plus que les "griots" des régimes en place."*¹³⁴

En d'autres termes, renchérit l'auteur,

*"en parlant d'identité, l'Église risque de s'enfermer dans ses problèmes internes, oubliant une réalité massive qui caractérise la vie de millions d'hommes: la domination de l'Afrique par les formes multiples de l'impérialisme mondial"*¹³⁵.

Cette sorte d'inculturation porte à croire qu'il n'y a plus que les sacrements, les rites, la polygamie, le péché, bref, la morale et la liturgie qui comptent. C'est là précisément l'étroitesse d'un discours qui néglige le primat de la dimension anthropologique et socio-historique. Il occulte les luttes et les efforts du terroir pour sortir de cette situation.

*"Si l'Église doit se redéfinir en relation avec les luttes et les efforts des peuples noirs pour un meilleur statut dans l'histoire contemporaine, se demande J.M. Éla, ne convient-il pas de dépasser la problématique de la foi en cours dans les pratiques actuelles?"*¹³⁶

¹³³Kä MANA, Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique, Paris, Karthala, 1993, p. 31.

¹³⁴Jean-Marc ÉLA, "De l'assistance...", p. 5.

¹³⁵Jean-Marc ÉLA, Le cri de l'homme..., p. 15.

¹³⁶Jean-Marc ÉLA, "De l'assistance...", p. 1.

Cette invitation à dépasser la problématique de la foi en cours ouvre la perspective d'une inculturation intégrale et transformatrice de la société. C'est là *"le lieu où se trouve et doit se préciser l'originalité de l'Église et sa mission en Afrique"*¹³⁷. D'où cette précision de l'auteur:

*"dans un contexte où les richesses nationales sont confisquées entre les mains des plus malins et d'une élite de diplômés, nous ne pouvons limiter l'action de l'Église à la recherche d'une liturgie ou d'une spiritualité typiquement africaines. Il nous faut donc examiner sans complaisance les formes actuelles de l'évangélisation en Afrique. Ne penser les problèmes du christianisme qu'en termes d'inculturation peut entraîner une attitude comparable à celle des lévites de l'évangile qui passent outre à côté de l'homme tombé entre les mains des brigands."*¹³⁸

Car ce qui est en cause ici, c'est une forme de mépris de l'homme africain, de sa pauvreté et son exploitation. Alors théologiser uniquement sur l'"inculturation-identité culturelle" revient à emprisonner le discours théologique dans la servitude mythologique et ethnologique, à le rendre incapable d'assumer les défis et questions fondamentales et vécues. Avec subtilité et ironie, notre auteur écrit:

*"puisque ce sujet préoccupe les chrétiens, les pasteurs et les théologiens d'Afrique, il faut bien les orienter dans ce domaine et qu'ils ne s'occupent pas des questions qui risquent de perturber l'ordre et l'équilibre de la vie sociale dans les nouveaux états d'Afrique. Tout se passe comme s'il n'y avait plus autre chose à faire que retrouver nos langues et nos rythmes, notre art et nos symboles."*¹³⁹

Par ailleurs, il faut souligner l'ambiguïté de ce discours théologique dans la mesure où, curieusement, l'approche du mystère chrétien ressemble beaucoup au discours politique sur la négritude et l'authenticité. Le premier se soucie davantage du

¹³⁷ Ibid., p. 8.

¹³⁸ Ibid., p. 6.

¹³⁹ Ibid., p. 4.

"paraître" que de l'"être" authentique des Églises d'Afrique, tandis que le second joue du "paraître", faisant semblant d'évincer la colonisation et de promouvoir l'identité de "soi comme être africain".

Dans les deux cas, il s'agit de ce que Kā Mana appelle "*la lutte pour sortir du "rien" auquel l'ère coloniale a réduit les peuples africains*"¹⁴⁰. Pourtant, nous savons combien le discours politique en Afrique est extrêmement démagogique, comment il occulte les vrais problèmes socio-culturels et économiques, comment, enfin, il les "tropicalise". Or, le politique constitue le poumon d'oxygénation de la pratique néocoloniale. Conséquemment, rien ne peut expliquer et encore moins justifier qu'en ce moment, sur le terrain, le discours théologique africain se préoccupe uniquement des rites et des cultes.

Il y a là une désolidarisation de l'histoire réelle et vécue de l'Afrique. La théologie africaine passe à côté de l'essentiel si elle ne conduit pas "*à penser, à comprendre et à confesser Jésus-Christ présent dans notre histoire et nos cultures africaines*"¹⁴¹. Mais précisons qu'il ne s'agit pas, pour J.-M. Éla, de rejeter l'inculturation. Il met en garde contre une illusion: celle de limiter toute la tâche et toute la responsabilité de l'Église à l'oeuvre "inculturaliste" (partielle). J.-M. Éla conçoit cette tâche, pour reprendre Claude Geffré, comme "*conséquence normale de ce qui est engagé dans l'incarnation même du Verbe de Dieu*"¹⁴².

Pour l'Église et la théologie africaines, le sens du message évangélique ou l'intelligence du christianisme ne sera trouvé qu'une fois qu'il sera articulé au contexte socio-historique du con-

¹⁴⁰Kā MANA, Théologie africaine..., Paris, Karthala, 1992, p. 32.

¹⁴¹Achille MBEMBE, "Un entretien...", pp. 255.

¹⁴²Claude GEFFRÉ, "Introduction", dans XXX, Théologie et choc..., p. 9.

minent, avec la collectivité africaine quêtant un espace de justice, de liberté et de dignité, bref, quêtant un avenir possible.

Conclusion.

Le discours ecclésial à Idiofa comme celui décrit par J.-M. Éla au niveau plus général des Églises d'Afrique se ressemblent. Il s'inscrit en dehors d'une foi affrontée aux problèmes de la transformation de la société africaine, en dehors de la perspective globale des questions posées par les divers contextes historiques et la déstructuration d'une société. Il oublie "le cri de l'homme africain" opprimé et exclu de la vie par des stratégies politiques et économiques indéfiniment défavorables, et préfère parler de l'inculturation liturgique "authentiquement africaine".

La concentration du pouvoir dans l'Église, une inculturation limitée à la liturgie à partir d'une inspiration traditionnelle et l'obsession du "salut" individuel et des âmes éloignent ce discours des tensions et des questions africaines de ces temps. Ainsi, sur le terrain où se fait sentir le besoin d'une grande prise de conscience, d'une libération politique vraie et d'une *"foi qui peut dire quelque chose aux générations actuelles"*¹⁴³, une forme de discours sur l'authenticité ou sur l'africanisation monopolise l'attention ecclésiale. Ce discours, en laissant de côté toute l'ampleur de la libération acquise en Jésus Christ, occulte l'idéologie qui sous-tend la nature réelle de l'État colonial.

Il y a bien certaines prises de positions tardives de quelques conférences épiscopales d'Afrique face au "mal africain", mais, dans le concret, elles n'ont aucune incidence sur la vie ecclésiale locale et sur ses options pastorales.

Il s'est installée une sorte de "vide" ou de "sous-développement théologique" dans lequel les Églises d'Afrique cheminent péniblement. Jusque là, soutient notre auteur,

¹⁴³Jean-Marc ÉLA, Le cri de l'homme..., p. 124.

*"la mission s'est longtemps préoccupée de transposer l'idéal de la chrétienté dans les "nouveaux mondes", rêvant de rétablir l'unité de la foi, de culture et de style de vie qui était en train de se défaire au coeur de la vieille Europe. Car nous avons hérité d'une Église dont les structures mentales ont été façonnées par la scolastique décadente."*¹⁴⁴

Beaucoup de fidèles, malgré leur niveau d'instruction, sont encore au stade du simple catéchisme de la première communion, des obligations ecclésiales, du péché vu comme le non respect d'un code juridique. Bref, le discours ecclésial actuel appartient aux modèles de chrétienté et de modernité. Ainsi, le salut n'est qu'une affaire de conversion privée et intérieure de l'âme, une imitation du Christ sacrifié par son Père et n'a rien à voir avec la transformation sociale communautaire.

À la clameur d'une Afrique "bloquée" et martyrisée, l'Église inculturée que liturgiquement et "pieusement", n'a rien d'autre à proposer que l'idéologie de l'assistance. Il se pose donc un problème du contenu de la foi, de sa meilleure expression et de son rapport avec une théologie africaine trop rarement ouverte aux aspirations fondamentales des peuples du continent noir. C'est en réalité le problème d'un modèle d'Église et de sa mission. D'où la question capitale suivante de J.-M. Éla:

*"Quel modèle d'Église peut aujourd'hui permettre aux chrétiens d'Afrique de dire une parole propre qui parte du lieu où nous sommes, de notre propre vécu, bref, de notre expérience de la réalité toute entière, là où nous nous réconcilions avec nous-mêmes et le réel africain?"*¹⁴⁵

Telle est la question que nous examinerons dans les deux chapitres suivants. Le troisième chapitre traitera des propositions de J.-M. Éla pour l'agir ecclésial, et le quatrième et dernier chapitre se penchera sur une alternative au discours ecclésiologique actuel, selon notre auteur.

¹⁴⁴Jean-Marc ÉLA, "Identité propre...", p. 26.

¹⁴⁵Jean-Marc ÉLA, et René LUNEAU, Voici le temps..., p. 215.

CHAPITRE III
PROPOSITIONS DE J.-M. ÉLA POUR UNE INSERTION PERTINENTE DE LA PRATIQUE ECCLÉSIALE DANS LES SOCIÉTÉS AFRICAINES.

Dans ce chapitre, nous voulons aborder les propositions de notre auteur sur la pratique chrétienne pertinente à instaurer par l'église dans cette situation africaine de crise. Quelles initiatives peuvent et doivent mobiliser l'église d'Afrique afin d'aider les Africains à "se mettre debout"?

D'entrée de jeu, l'auteur confesse une sorte de "vérité-programme", une option à partir de laquelle doit se concevoir toute entreprise théologique et pastorale de l'église en Afrique. Il endosse d'emblée la position des évêques africains et malgaches pour qui: *"toute action pour construire nos églises doit s'opérer en référence constante à la vie de nos communautés"*¹⁴⁶ ou de nos sociétés. C'est de cette manière qu'il sera possible de *"vaincre la distance entre l'évangile de Jésus-Christ et le monde africain dans sa profondeur et la trame actuelle de son histoire"*¹⁴⁷. Car l'"incarnation" a polarisé trop d'attention autour des problèmes d'"authenticité" ou d'"africanisation" au point de négliger, et même d'évacuer les dimensions fondamentales de la vie et ses répercussions sur l'agir et le dire ecclésiaux.

Deux axes majeurs exploités par l'auteur révèlent ce manque et feront l'objet de propositions de sa part: la promotion d'une église rencontrant la totalité de l'homme africain, et la pratique conséquente mise en oeuvre.

1. La promotion d'une église rencontrant la totalité de l'homme africain.

En Afrique, l'insertion sociétale actuelle de l'église est mise au défi par les questions existentielles. Autrement dit, l'église manque d'attention pour le combat réel des Africains

¹⁴⁶Jean-Marc ÉLA, "De l'assistance...", p. 4.

¹⁴⁷Achille MBEMBE, "Un entretien...", p. 256.

pour leur survie. Elle n'articule surtout pas l'Évangile avec ce combat pour la promotion humaine totale tant souhaitée.

Si le sens de la foi en Dieu n'est pas de s'imposer comme une loi et le christianisme comme une transmission de dogmes, de règles d'usages et de rites constitués une fois pour toutes et à l'étranger de surcroît, alors l'Église africaine est appelée à adapter son discours et ses actes au contexte africain. Pour J.-M. Éla, il est clair qu'

*"il ne faut rien dire, rien penser et rien faire dans l'Église qui ne parte de la réalité quotidienne, de la tradition vivante des peuples africains, des tâches concrètes des villages et des quartiers."*¹⁴⁸

Or, la mission de l'Église en Afrique semble se dispenser de toute prise en charge des valeurs culturelles globales auxquelles adhère l'homme africain. Le sacré seul constitue le centre de ce christianisme, capitulant *"devant les problèmes sociaux qui se posent à tous les niveaux de la vie africaine"*¹⁴⁹. L'Église doit tout reconsidérer, en partant des questions existentielles telles que le monde symbolique (culte des ancêtres et relation avec le monde invisible), la santé, la guérison et le bonheur, l'art et la littérature (contes, proverbes), la politique et l'économie, le sens de la vie et celui de l'histoire... Bref, elle doit assumer la culture au sens le plus intégral.

Il existe donc un pan de cette culture globale qui, écarté de force hier par l'évangélisation traditionnelle, talonne et même fait obstruction aujourd'hui à l'Église "authentiquement africaine", parce que restant sans réponse. C'est ce que le dominicain burkinabé Sidbé Semporé et J.-M. Éla s'accordent à appeler un "no man's land". Pour eux, les missions traditionnelles n'ont

"labouré dans l'homme Africain que la surface qui leur paraissait arable, laissant en friche un no man's land hérissé de touffes d'interrogations, de doutes, d'aspi-

¹⁴⁸Jean-Marc ÉLA, "De l'assistance...", p. 3.

¹⁴⁹Jean-Marc ÉLA, Le cri de l'homme..., p. 16.

*rations et d'insatisfactions de tous genres."*¹⁵⁰

Il faut donc se réconcilier avec ce "no man's land" qui recouvre de graves questions comme la santé, la relation au monde invisible et le ministère de guérison ainsi que celle de la domination et de l'irruption de la pauvreté. J.-M. Éla s'est donné la peine d'analyser ces questions.

a. La santé, la relation à l'invisible et le ministère de la guérison en Afrique (Mc 16, 18): un salut présent et à venir.

La santé et le ministère de la guérison sont deux domaines où l'apostolat missionnaire doit s'avouer vaincu. Car, il n'a su ni les assumer ni convaincre les Africains désemparés dans les situations de quête de paix, de sécurité, de protection, de santé et de bonheur concret à l'ombre de leurs ancêtres. Rappelons que

*"dans nos situations, dira J.-M. Éla, la maladie est le résultat de l'agression des hommes vis-à-vis des autres; elle provient d'un système de violences et d'un ensemble de carences et de l'accaparement par une minorité des moyens de vivre dans la dignité."*¹⁵¹

Il convient d'être attentif à cette conception de la santé afin de la relier avec celle du salut. Ici, la maladie est un signal avertisseur d'une perturbation sociale, d'un mal ou d'un malheur. Elle concerne la communauté, le village ou la famille, etc. Il faut se mobiliser contre ce qui cause cette agression.

On comprend, dès lors, que pour ceux qui sont baptisés, le potentiel libérateur de l'évangile et du salut en Jésus-Christ doive être mis en relief. Autrement, ces évangélisés-sacramentalisés recourent aux pratiques et croyances magico-religieuses jugées contraires à la foi par l'église. Le manque d'attention à cette question ne peut qu'engendrer un drame pour la majorité des chrétiens négro-africains vivant une aventure ambiguë en matière

¹⁵⁰Sidbé SEMPORÉ, "Les églises d'Afrique...", p. 23.
Sur le même sujet, lire aussi Jean-Marc ÉLA, "De l'assistance ...", p. 2.

¹⁵¹Jean-Marc ÉLA, Ma foi d'Africain..., p. 112.

de foi et de christianisme. J.M. éla y voit la cause de

"l'état de "concubinage religieux" auquel aboutit une pratique de la foi qui s'avère incapable de susciter un langage à partir de l'espace où notre âme respire. Chrétiens vous voilà malheureux! Le matin à la messe, le soir chez le devin! Amulette en poche, scapulaire au cou!"¹⁵²

Cette vision de l'auteur revêt toute son importance quand on se rend compte qu'en Afrique, la vie et la guérison sont en étroite complicité avec le monde invisible. Ce dernier

"appartient, selon J.-M. éla, à l'expérience de la foi des chrétiens d'Afrique, dans ces villages ou ces quartiers populaires où l'obsession de l'occulte exerce une fascination dont l'importance ne doit pas échapper à l'attention des églises. La recrudescence des pratiques de sorcellerie dont on pouvait penser qu'elles seraient appelées à disparaître avec les mutations de la société africaine nous oblige à considérer tout notre discours de foi en fonction du "monde de la nuit" dont on connaît l'emprise dans la vie des Africains."¹⁵³

Le ministère de la guérison doit donc être reconsidéré. Car l'influence et le rôle des marabouts et devins dans les villes, bidonvilles, quartiers et villages d'Afrique sont omniprésents. Le phénomène est aussi vivant même dans les villes européennes et américaines où les Africains, souvent en exil, se trouvent retranchés derrière les gratte-ciel. Beaucoup continuent à offrir culte et libations aux mânes de leurs ancêtres parce qu'ils sont sans travail, malades, tourmentés, etc. L'Église ne peut donc minimiser cette réalité ni la repousser du revers de la main. Car c'est ici justement où

"trop d'hommes et de femmes, dira J.M. éla, éprouvent dans les églises d'Afrique une sorte de trahison et de culpabilité. Et le retour à certaines formes de pratiques et de croyances refoulées sous l'effet de la violence du christianisme des missions met en lumière l'échec et l'insignifiance des nouveaux modes de vie,

¹⁵²Jean-Marc ÉLA, "De l'assistance...", p. 2.

¹⁵³Jean-Marc ÉLA, "Identité propre...", p. 31.

des doctrines et des institutions importées."¹⁵⁴

Cette situation oblige l'Église en Afrique à

*"prendre Jésus au mot de son évangile en mettant à profit le pouvoir qui lui a été donné d'imposer les mains et de guérir les malades (Mc 16,18). [...] En définitive, c'est la Bible elle-même que nous devons relire à partir de la relation de l'Africain à l'invisible afin d'assumer l'univers de la maladie et de la guérison pour y faire apparaître la force de salut inhérente à l'évangile"*¹⁵⁵.

Doit être précisée la primauté du Christ de qui vient tout salut (Col.1, 15-20) et avec laquelle doit s'expliquer le monde nocturne et invisible. De même, les conceptions magico-religieuses et socio-médicales africaines appellent *"la Bonne Nouvelle de la descente de Jésus aux enfers (1 P 3,19-20), [...] la libération [de] l'homme africain menacé par le pouvoir occulte"*¹⁵⁶.

C'est également sa vision du monde, de l'homme et de la vie qui doit être touchée. Car, pour l'Africain, le monde est un faisceau de rapports indivisibles où le cosmique, l'anthropologique et le phylogénétique font "un", et la vie, elle, est une "donnée plurielle", un "ordre" et une "structure".

La vie ne se réduit donc pas au seul biologique ni à la seule dimension individuelle. Elle est totalité symbolique et sémiologique de l'"être", avec sa personnalité de base marquée des déterminations et des réalités conventionnelles et instituées. Dès lors, toucher à l'une de ces dimensions, c'est toucher au tout de l'humain. Par ailleurs, appauvrir l'homme c'est appauvrir la communauté. En même temps, chercher à restaurer et à sauver la vie, c'est refaire tout l'homme, un monde, c'est créer de l'harmonie entre toutes les instances précitées. Ainsi, l'échec ou le malheur apparaissent *"comme un langage articulé par*

¹⁵⁴Jean-Marc ÉLA, "De l'assistance...", p. 2.

¹⁵⁵Ibid., p. 3.

¹⁵⁶Id.

*lequel on rend compte de l'ordre et du désordre du monde*¹⁵⁷. L'Église doit en tenir compte. Il n'y a donc pas pour elle que la résolution des cas de conscience concernant la sacramentalisation et l'ordre dans la vie matrimoniale qui compte.

Aux Africains à la recherche de leur sécurité et du sens de leur vie, l'Église ne peut offrir uniquement le spiritualisme comme voie de salut. La conception africaine de la vie récuse tout réductionnisme facile. C'est la vie comprise comme totalité qui est le lieu où se cherche la pertinence de la foi et le surplus de sens du mystère chrétien. Le "salut" africain est donc une notion globale. Elle invite les églises à lier organiquement l'espérance chrétienne et les espérances terrestres.

*"La religion des Noirs, pour reprendre J.-M. éla, ne consiste pas dans la recherche d'une récompense dans le ciel. L'Africain attend de la religion des signes concrets du salut: guérison, solution aux difficultés de l'existence, protection contre les forces du mal."*¹⁵⁸

On le voit, la religion des Noirs est donc une affaire de la vie totale, ici, dans ce bas-monde, et dans le monde invisible. Elle englobe aussi bien leur pauvreté et leur richesse, leur esprit et leur corps, leur vie individuelle et surtout communautaire. Elle ne se réfère pas à la fatalité ni aux mythes de la punition, de la faute et/ou de la malédiction. C'est une religion qui accorde une importance non négligeable aux dimensions individuelle et collective des fautes dont on conçoit qu'elles se répercutent sur le sort communautaire et sur la santé personnelle.

Voilà qui invite les églises d'Afrique à souligner davantage la réciprocité entre l'individu et sa société, à souligner le drame possible entre le péché et le salut et, enfin, leurs conséquences sur la vie intérieure.

Le bonheur de l'Africain, loin de consister en un renvoi automatique à l'au-delà, est d'abord lien avec les réalités d'ici-

¹⁵⁷Jean-Marc éLA, Ma foi..., p. 79.

¹⁵⁸Jean-Marc éLA, et René LUNEAU, Voici le temps..., p. 191.

bas. Le christianisme n'a pas à être proclamé uniquement comme une religion de l'au-delà ou à se contenter seulement des promesses d'une félicité pour l'au-delà. Les fruits du salut sont aussi et d'abord "actuels", "ici et maintenant" avant d'être "à venir". Donc, la vie promise en Jésus ressuscité, loin d'être seulement pour plus tard, au jour de la résurrection, est dès maintenant force de résurrection qui fait déboucher toutes les impasses possibles de nos morts sur une route de vie. Jésus est le Dieu de la vie.

b. Aggravation d'une pauvreté chronique et irruption des pauvres: défi pour la foi des Africains et pour les églises d'Afrique.

L'aggravation actuelle d'une pauvreté déjà chronique se présente comme la question clé qui appelle absolument une "révision" du comportement et du discours ecclésial en Afrique. L'insertion sociétale des Églises ainsi que la pertinence de leur mission et de la foi en dépendent. Car non seulement la pauvreté est devenue une caractéristique marquante de la situation socio-historique actuelle du continent noir, mais l'irruption des pauvres à la conscience de l'intolérable a pris elle aussi l'envergure d'un "signe des temps" en Afrique.

Si, d'une part donc, nous reconnaissons que la pauvreté en Afrique est le lot quotidien de la majorité et que, d'autre part, nous reconnaissons qu'elle est l'effet de la domination ou le fruit d'un système de violence, alors l'Église, messagère du salut, espérance des opprimés et des exclus, doit se pencher sur le sort des millions d'Africains "tombés entre les mains des brigands". L'Église doit prendre position. Car, en Église, "*personne ne parle et ne prie de nulle part*"¹⁵⁹. Si l'homme est le "*seul sujet adéquat de la théologie comme de la foi*"¹⁶⁰, alors l'homme africain et son monde, enfermés dans le mépris politique,

¹⁵⁹Ibid., p. 187.

¹⁶⁰Jean-Marc ÉLA, "Identité propre...", p. 35.

économique, social, culturel, etc., sont incontournables pour la signification même de l'Église. Le Dieu de Jésus-Christ et de l'Église "crée l'homme à son image" et c'est lui qui l'appelle à la "vie en abondance" et la dignité. Or, chez des millions d'Africains, l'"image de Dieu" a cédé place à des dominés appauvris, humiliés et mendiants de leur dignité. L'Église se trouve ici devant une évidence et doit se "salir" les mains. L'Afrique révèle au monde ce qu'est le péché de l'homme vis-à-vis de son semblable. Ainsi, à cause de cette pauvreté, souvent provoquée, *"une société [est] menacée par la griffe de la famine qui étrangle toute une vie dès son apparition"*¹⁶¹.

De la traite des Noirs jusqu'à la néo-colonisation, l'Église africaine semble somnoler sur l'oreiller du statu quo. Ceci interpelle sa conscience à un devoir de reconstruction de la liberté et de la dignité. Face à l'inhumanité, la libération est une tâche d'Église. Même si Kā Mana préfère le terme de "reconstruction" pour le continent noir à celui de la "libération", la réalité est la même. Car le bilan de la situation africaine

*"se révèle à tous points de vue, catastrophique. Avec des économies en faillite, des politiques en folie, un tissu social disloqué et une culture en mal d'être, il doute de l'efficacité des idéologies qui ont présidé à ses choix. Il doute aussi des logiques qui, profondément, orchestrent le pouvoir de son existence. Il lui faut repartir sur de nouvelles bases, rompre avec ce qu'Axelle Kabou nomme la défaite de la pensée africaine post-indépendantiste [...]"*¹⁶².

La crise africaine touche la rationalité et l'écroulement des fondements de la vie, et toutes les dimensions de l'existence d'un peuple. Le surplus de sens du mystère chrétien doit être trouvé.

"L'Église doit assumer, soutient J.-M. Éla, les questions de l'Afrique des villages qui ne se réduisent pas à celles que présentent les croyances et les rites

¹⁶¹Jean-Marc ÉLA, "La foi des pauvres en acte", *Telema*, 9, no 35, mars 1983, p. 48.

¹⁶²Kā MANA, *Théologie africaine...*, p. 31.

coutumiers incompatibles avec la foi chrétienne."¹⁶³

Comme l'ont bien démontré les manifestations dans les rues africaines durant le "trompe-l'oeil" démocratique qui a soufflé sur le continent noir en 1990, la misère et l'indignité restent une vive interpellation faite aux églises d'Afrique. Les "oubliés de la terre" africaine, par leur existence et par leur protestation, ont manifestement révélé ce qu'est le péché structurel et historique. C'est là une source d'inspiration pour l'activité pastorale et pour une redéfinition du rôle ecclésial en Afrique. Dans cette optique, il faut *"défataliser les situations de misère et d'injustice dans lesquelles vivent ces populations"*¹⁶⁴. Les pauvres croient voir en l'Église une messagère de leurs espérances. C'est clair pour notre auteur :

*"Ce n'est ni le sexe des anges ni l'infailibilité pontificale qui interroge notre foi d'Africain, mais la rencontre de l'Église avec un peuple en lutte pour le respect de l'homme et la reconnaissance de son droit de vivre mieux."*¹⁶⁵

L'Église doit devenir un sacrement de vigilance au sujet des droits et libertés, un sacrement de la justice pour les oubliés de la terre africaine. Loin de toute idéologie, il s'agit là d'une des exigences du message chrétien, car,

*"dans l'annonce de l'évangile, soutient J.-M éla, à l'origine de la vie chrétienne, il y a un événement célébré. [...]. Cet événement, c'est prendre parti pour ceux que Dieu aime, pour les malheureux, en réponse à l'appel qui traverse la voix de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu."*¹⁶⁶

Et si cette dynamique, inscrite dans l'événement fondateur, permet de confesser le Dieu de Jésus-Christ comme le

¹⁶³Jean-Marc éLA, "De l'assistance...", p. 6.

¹⁶⁴Jean-Marc éLA, "Les oubliés de la terre: un défi pour l'Église d'Afrique", Le Devoir du samedi, 6 février, 1982, p. 6.

¹⁶⁵Jean-Marc éLA, "identité propre ...", p. 49.

¹⁶⁶Ibid., p. 59.

"Dieu qui s'engage pour le pauvre et le malheureux et que cela est au centre de l'enseignement de la foi, la question centrale est celle d'un message qui donne à l'homme l'espoir que cette situation est appelée à un changement, et c'est ce qui est vécu dans la célébration"¹⁶⁷.

Mais au lieu de cet engagement, comme l'attestent les réflexions humoristiques d'Aimé Césaire, reprises par J.-M. éla, on assiste à une concession tactique face à l'enjeu de la pauvreté.

"Vous allez au Congo? respectez la philosophie bantoue. [...]. Vous avez le sens du sacré, nous dit-on, vous contribuerez à sauver le monde du matérialisme. Pendant qu'on enferme les Africains dans ce langage coupé de la vie réelle, on s'occupe, à leur place, du plus important: l'économie et la politique. Ainsi, il est possible de maintenir au pouvoir des hommes de paille qui répètent ces discours pour endormir les populations misérables."¹⁶⁸

Ou encore celle-ci: *"Jésus étendit les mains sur ces têtes frisées, et les nègres furent sauvés. Pas ici-bas, bien sûr"¹⁶⁹.* La christianisation offre l'impression d'avoir été faite dans un contexte où on présentait à l'Africain la Bible et qu'en même temps on lui demandait de fermer les yeux sur ses biens dont on le dépouillait.

2. Pratique conséquente mise en oeuvre ou proposée par le pasteur Jean-Marc éla.

Face aux tâches propres de réappropriation de la foi et de "localisation ecclésiale" dans une histoire condamnant l'Afrique à la pauvreté et à la domination, le cultualisme et le sacramentalisme seuls ne suffisent plus. La situation africaine exige d'autres pratiques d'église conformes à sa quête de liberté, de justice et de dignité. J.-M. éla propose "la pastorale du gre-

¹⁶⁷Ibid., p. 60.

¹⁶⁸Jean-Marc éLA, "De l'assistance...", p. 5.

¹⁶⁹Id.

nier"¹⁷⁰ et celle "des mains sales"¹⁷¹ ou de la libération. Ces deux types d'insertion aident à mieux saisir la nouvelle perspective qu'impose le regard propre des Africains sur la globalité de leur continent et sur l'"être église".

a. La "pastorale du grenier".

Pour mettre les familles paysannes à l'abri de la menace de l'arme alimentaire qui pèse sur elles, J.-M. éla propose ce qu'il appelle la "*pastorale du grenier*." C'est en référence à la place qu'occupe le grenier dans la vie quotidienne, surtout paysanne, et spécifiquement son rapport avec la santé.

Le grenier symbolise la vie. Elle est une arme contre la faim. Dans un continent où la malnutrition et la faim causent, à elles seules, la mort de millions de personnes, tous âges confondus, il va sans dire que "la pastorale du grenier" est recherche de force et de vie. Il faut bien manger pour être en santé. Et vivre en santé aide l'humain à répondre à sa vocation première d'"aimer Dieu de toute sa force" (Mc. 12, 30) et de participer à l'avènement du Royaume. D'où l'engagement de J.-M. éla dans l'animation autour du problème alimentaire global comme méthode de conscientisation et de responsabilisation, surtout pour les masses illettrées, afin d'assurer leur autosuffisance alimentaire. C'est là, à ses yeux, une tâche d'église.

Cette option qui a fait ses preuves à Tokombéré, au nord du Cameroun, est devenue une voie de mobilisation des communautés de foi et d'évangile pour un nouvel espoir. "*Il nous est apparu en définitive que la communauté elle-même est le lieu où l'on fait l'expérience de la force du Seigneur, en le célébrant, dans les*

¹⁷⁰Jean-Marc éLA, "La foi des pauvres...", p. 51. Sur ce sujet, lire aussi l'auteur dans Ma foi d'Africain..., pp. 123-128.

¹⁷¹Ibid., p.55.

signes de la foi."¹⁷²

La "pastorale du grenier" constitue désormais une ébauche de solution, un nouveau regard balisant le sens de la dignité humaine pour les communautés africaines aux prises avec de puissantes stratégies de la faim et de l'esclavage.

b. "La pastorale des mains sales" ou de la remise en question: la résistance et la pratique de libération.

Face à l'Afrique des villages et des bidonvilles confrontée aux problèmes du droit élémentaire à la vie, à la liberté et à la justice, y a-t-il, pour l'Église, une véritable alternative en lieu et place d'une inculturation réduite à la seule liturgie? Comment peut-elle se solidariser efficacement avec les pauvres, les exclus et les exploités en quête de libération? Avec une "Bonne Nouvelle" ouvrant désormais au monde la perspective et la conscience d'appartenir à un "village global" ou une "communauté de destin", à quel engagement faut-il lier les communautés de foi? Bref, comme s'interroge J.-M. éla,

*"dans une Afrique où se cherche une fraternité des hommes qui se lèvent pour dire Non, comme un seul homme, à toute forme de colonialisme interne et externe, comment l'Église peut-elle participer à l'accouchement d'une société où reprennent place tous les humiliés de la terre africaine?"*¹⁷³

Là-dessus J.-M éla tranche: "La réponse, pour moi, à cette question c'est précisément de promouvoir et d'expérimenter ce que j'appellerais ici une "pastorale des mains sales."¹⁷⁴ Dans une Afrique des marginalisés, "l'Église doit jouer le rôle d'une conscience critique dans la société"¹⁷⁵.

¹⁷²Ibid., p. 51.

¹⁷³Jean-Marc éLA, Le cri de l'homme..., p. 66.

¹⁷⁴Jean-Marc éLA, "La foi des pauvres...", p. 55.

¹⁷⁵Jean-Marc éLA, pasteur de la "théologie sous l'arbre", Le Devoir, 18 décembre, 1995, p. B1.

C'est là le chemin du Crucifié du Golgotha qui a remis en cause tout ce qui n'était pas conforme au projet divin, qui s'est "sali les mains" à cause des injustices sociales et qui est mort sur la croix pour cette même raison. Bref, il s'agit d'une pastorale qui tient compte de son environnement et qui, par fidélité à la Révélation, voit dans toute oppression du pauvre un outrage à son Créateur. Dans ce type de solidarité avec les faibles, toute structure d'injustice devient pour l'Église et pour la conscience chrétienne une provocation, un sujet de lutte, de protestation et de résistance. Or la domination est la pièce maîtresse du "fléau tiers-mondiste" et la source des injustices. Dans cette perspective, J.-M. Éla précise la mission, les préoccupations et les objectifs de la "pastorale des mains sales" dans le Tiers-monde et en Afrique en particulier:

"voir leurs peuples se libérer de l'oppression, de l'esclavage, de la misère et de la pauvreté. Faire surgir des communautés de foi, là où l'homme s'approprie l'évangile dans la solidarité avec les pauvres..."¹⁷⁶

Ceci n'est possible que si les églises africaines vainquent la tentation du repli sur soi et font des "non-hommes" une priorité évangélique. Il leur faut désormais travailler pour les laissés-pour-compte, pour la transformation sociale, pour la libération collective et personnelle. La promotion humaine, l'aspiration au changement et au progrès doivent donc demeurer ses défis principaux. Ceci appelle à un changement ou dépassement de sa stratégie pastorale: *"de l'assistance à la libération"*¹⁷⁷.

Telle est l'exigence à laquelle les églises d'Afrique sont acculées et qu'elles ne peuvent éluder si elles veulent sortir du vide de signification et de l'anachronisme auxquels les cantonnent leur silence face au spectacle ahurissant de l'oppression: les arrestations arbitraires, la brutalité sauvage et démesurée

¹⁷⁶Jean-Marc ÉLA, "La foi des pauvres...", p. 56.

¹⁷⁷Jean-Marc Éla en a fait le titre d'un article important cité ici à plusieurs reprises.

même sur des enfants innocents et sur des femmes enceintes, etc. Face aux privilégiés qui protègent leur situation en étouffant leur conscience, l'engagement à la libération et la fraternisation constituent pour les églises un aspect central de la mission du salut.

Accompagner et soutenir fermement les exclus et les exploités qui inventent des "stratégies populaires"¹⁷⁸ afin de sortir du néant qui les accule est une option conforme à l'évangile. Ce n'est qu'à ce prix que le développement et le progrès sont possibles. Il faut donc aider les démunis et les couches défavorisées qui s'organisent à exprimer leur riposte face à une situation qui les marginalise. Car à travers leurs efforts, une "autre Afrique possible" se cherche.

*"Il faut à la fois lutter, déclare J.-M. éla, contre les forces aliénantes et rendre à l'homme sa responsabilité vis-à-vis de lui-même et de son corps, mettre en cause ce qui relève de l'arbitraire et du destin."*¹⁷⁹

L'église d'Afrique, à cause de sa foi au Christ libérateur des tourments du monde, doit assumer cette tâche face à une "idéologie vulgaire du développement qui privilégie ce qui affame un peuple sous prétexte d'en attendre des rentrées de devises au profit exclusif d'un club de nantis"¹⁸⁰. C'est pourquoi la conscience chrétienne, en Afrique, doit assumer les protestations des victimes de la répression et devenir la défenderesse des droits. Face aux temps qui changent et aux besoins qui augmentent, l'enjeu même de la signifiante ecclésiale et de son caractère évangélique en Afrique oblige de nouvelles pratiques articulées sur l'incontournable mission de libération.

"Il faut susciter, pense J.-M. éla, des communautés de foi qui portent l'espérance messianique des pauvres dans une société où pèse l'angoisse de la répression et

¹⁷⁸Jean-Marc éla, "La foi des pauvres...", p. 53.

¹⁷⁹Jean-Marc éLA, Ma foi..., p. 115.

¹⁸⁰Jean-Marc éLA, "La foi des pauvres...", p. 54.

de la régression."¹⁸¹

C'est là une des exigences du dialogue entre la foi et le monde, une façon d'être fidèle au rythme de l'histoire et de rester ouvert à l'avenir. C'est aussi et surtout là le prix de l'incarnation du christianisme dans l'expérience historique de l'humanité qui est en train de se vivre en Afrique.

L'Église ne peut être "*sel de la terre*" sans être la voix des sans-voix, la conscience d'une société sans conscience, sans être attentive prioritairement aux "sans-noms". Elle doit s'engager pour la dignité des oubliés de la terre et des parias des indépendances africaines. On ne peut donc

*"étouffer la conscience prophétique de l'Église devant la répression policière, les massacres des groupes ethniques ou la torture infligée aux hommes auxquels on refuse le droit à la liberté d'expression"*¹⁸².

Et l'auteur de poursuivre, par ailleurs:

*"pour permettre à des millions d'hommes de retrouver la puissance de l'espoir, l'Église doit donc "libérer" l'évangile d'un christianisme embourgeoisé qui est apparu en Afrique comme une forme particulière de l'idéologie de domination au service de l'impérialisme européen."*¹⁸³

Ce sont tous les effets pervers de la modernité, le commerce au loin, la traite des Noirs et l'exploitation du continent africain qu'il faut rappeler. De cette manière, l'Église, solidaire des "damnés de la terre", doit passer, aux nom de "la vérité et de la justice", à une pratique libératrice afin que se révèle son caractère "évangélique" défié par la domination en Afrique. C'est d'une libération intégrale qu'il s'agit: politique, économique, social, culturel et religieux. Autrement, l'Église trahit le message évangélique et donc sa mission, en laissant ruiner l'idéal de la vie africaine et prolonger le désarroi de beaucoup de chré-

¹⁸¹Jean-Marc ÉLA, Le cri de l'homme..., p. 67.

¹⁸²Ibid., p. 67.

¹⁸³Ibid., p. 68.

tiens. Croire en Jésus Christ est donc moins une question de religion des livres que de la quotidienneté de la vie à bâtir.

Conclusion.

Transformer la situation africaine globale, assumer particulièrement les aspirations des déshérités et se solidariser avec ces derniers, voilà une tâche constitutive de la mission d'église à laquelle celle-ci est rappelée abruptement par l'irruption des pauvres. Car, au coeur de la Bonne Nouvelle se trouve l'espoir d'un monde à renouveler, à reconstruire dans la perspective de la paix, de la liberté et de la dignité pour tous. C'est là une façon de participer à la construction du Royaume de Dieu dans le quotidien. Conformément à la pensée de J.-M. éla, si les églises d'Afrique veulent prendre parti pour le Dieu de Jésus-Christ qui a parlé et lutté contre tout ce qui diminue l'humain, et surtout pour les pauvres, il leur faut "se salir les mains" à l'instar des prophètes et du Maître.

Pour ce faire, les églises d'Afrique ont à se "déplacer", à *"pénétrer dans les arrières-cours de cette société qui, au-delà de son visage officiel, cache une réalité plus profonde"*¹⁸⁴: la pauvreté due à la domination.

Dans l'accompagnement de millions d'Africains "exclus" qui cherchent à se relever, l'engagement pour la libération paraît être la condition sine qua non d'une insertion sociétale pertinente des églises. Celles-ci, en effet, doivent s'inscrire dans l'histoire concrète du peuple afin d'échapper à l'illusion d'une confortable mais fausse insertion par les seuls rites religieux. Car les réalités africaines constituent des lieux à partir desquels les Africains posent le problème de Dieu et cherchent leur promotion en tant qu'êtres humains, "images de Dieu".

De cette manière, se cherche une compréhension de Jésus-

¹⁸⁴Jean-Marc éLA, Restituer l'histoire aux sociétés africaines, Paris, l'Harmattan, 1994, p. 33.

Christ, de son message et des implications de celui-ci pour le sort des Africains, surtout les pauvres. Aujourd'hui, dans le contexte africain, il devient impossible de servir Jésus sans apporter à ces hommes et ces femmes meurtris des actes et des paroles qui les réveillent, les libèrent et leur redonnent espoir.

En Afrique, les églises adopteront une position prophétique ou ne seront pas, perpétuant alors une insignifiance quasi généralisée actuelle. J.-M. Éla leur indique ici, à partir de son expérience, une voie de passage féconde.

CHAPITRE IV

LE MODÈLE ECCLÉSIOLOGIQUE PROPOSÉ PAR J.-M. ÉLA.

L'analyse faite par J.-M. Éla des pratiques et des discours ecclésiaux courants en Afrique a suffisamment souligné leur caractéristique et faiblesse principale: leur éloignement de la vie. Dans le présent chapitre, nous voulons dégager le modèle ecclésiologique que commanderait, selon l'auteur, la situation africaine. Il s'agira donc d'une théorisation ou d'une conception théologique de ce modèle d'insertion sociétale. Mais avant de présenter les grandes lignes de l'ecclésiologie que ce théologien propose, examinons d'abord sa méthode théologique.

1. La méthode théologique de J.-M. Éla.

Nous entendons par méthode théologique la manière de faire de la théologie, la procédure théologique mise en oeuvre. Celle de J.-M. Éla est une herméneutique de "la théologie sous l'arbre", dont le point de départ est séculier et critico-social.

a. Un point de départ séculier et critico-social.

Contrairement à la tendance de la théologie classique qui élabore le discours théologique de manière déductive, c'est-à-dire, à partir d'un corpus révélé une fois pour toutes et dont on tirerait des principes et des implications, J.-M. Éla, lui, part de la situation de vie concrète des peuples africains. Il va de l'ensemble de leur histoire et de leur culture, au coeur d'un monde où Dieu semble s'être tu, retiré, mais où il reste paradoxalement présent. C'est de là que l'auteur interroge l'évangile.

Pour lui, l'entreprise théologique africaine retrouvera sa pertinence si elle se construit au regard de certains noeuds de tension à partir desquels l'église africaine est sommée de dire Dieu. L'évangile est à proclamer et à célébrer à partir d'une réelle saisie des défis de l'Afrique, surtout là où les exclus ont les "pieds dans la boue". Il faut donc maintenir l'interfé-

rence entre la vie africaine totale, humus où s'enracine l'effort théologique, et la foi en un Dieu qui éclaire cet humus.

Mais, en se coupant de son contexte vital global, l'entreprise théologique africaine a perdu non seulement sa saveur mais aussi toute intelligibilité. Elle s'est "exilée" et s'est installée dans une crise, celle qui oublie l'homme à sauver. D'où, pour J.-M. éla, qu'

"[...] il nous faut traduire notre relation à Jésus de Nazareth à travers le langage de notre culture. Une telle approche exige une sorte d'éthique de transgression par laquelle nous osons rompre avec la dogmatisation des catégories de pensée, les formules et les gestes de la foi qui ne portent pas le visage de l'homme africain"¹⁸⁵.

Autrement dit, sans retour à l'homme africain concret, *"ici, les mots venus d'ailleurs font grève: leur sens ne passe pas"¹⁸⁶*. Il faut donc retrouver la vie quotidienne des Africains afin d'articuler de façon vivante l'expérience existentielle de la communauté et l'intelligence de la foi en Afrique.

Le heurt du réel africain avec l'évangile constitue donc le chantier d'où naît une pensée nouvelle touchant les questions de foi et d'église. La théologie doit rejoindre l'Afrique qui élabore son propre projet d'avenir. C'est cela qui est à la base de ce que l'auteur appellera *"la théologie sous l'arbre"*.

b. L'herméneutique de J.-M. éla ou "la théologie sous l'arbre".

Sous l'appellation "théologie sous l'arbre", l'auteur veut d'abord désigner l'interdiction de la vieille façon de théologiser, celle qui s'apprend dans la lettre des manuels, avec un vocabulaire savant et philosophique. Pour lui, cette façon fige une fois pour toutes, de génération en génération, le contenu de foi et ses expressions; elle *"parle de Dieu [...] à partir d'une*

¹⁸⁵Jean-Marc éLA, "Identité propre ...", p.33.

¹⁸⁶Ibid., p. 32.

"Révélation" toute faite"¹⁸⁷ qui engendre l'abstraction stérile. Avec cette approche théologique, la foi devient savoir récusant la vie.

À l'encontre de cette vision, l'auteur propose plutôt celle qui emprunte le langage des paysans et des bergers, là où le Verbe refuse de se faire texte. L'herméneutique de "la théologie sous l'arbre", tout en faisant penser à l'arbre des palabres africaines où l'échange de points de vue et l'oralité communautaire sont présents, vise fondamentalement autre chose. C'est une théologie

*"qui s'élabore dans le coude à coude fraternel, là où des chrétiens partagent le sort d'un peuple paysan qui cherche à prendre en main la responsabilité de son avenir et la transformation de ses conditions d'existence"*¹⁸⁸.

Dans ce contexte, l'arbre est synonyme de la croix, c'est-à-dire, du lieu où le peuple africain vit son calvaire séculaire. A travers cette croix s'actualisent les souffrances et les drames de millions d'existences en Afrique. C'est donc une théologie qui rappelle la connivence entre Dieu, sa Parole et l'histoire humaine; entre le discours sur Dieu et l'acte de la libération des pauvres.

Une lecture des drames du peuple africain au pied de la croix de Jésus s'impose. Car le dernier cri de Jésus sur la croix récapitule celui des pauvres et des exclus depuis l'Ancien Testament jusqu'à nos jours. Pour J.-M. éla, il est impensable d'ériger une théologie africaine de l'église sans prise en charge de ces drames et particulièrement ceux des marginalisés d'Afrique.

Pour la théologie sous l'arbre, la croix est aussi un instrument de lutte pour que renaisse la vie. Les "pauvres Africains" ont désormais à se rendre compte qu'ils ne sont pas seuls et que Jésus n'est pas une abstraction; qu'il n'est pas un

¹⁸⁷Jean-Marc éLA, Ma foi d'Africain..., p. 216.

¹⁸⁸ Ibid., p. 51.

"Jésus négrier" leur annonçant malédiction ou leur quelconque filiation à Cham, mais plutôt celui en qui se fonde l'auto-libération en paroles et en actes.

Dans ce contexte où le peuple africain cherche à se soustraire à de longs siècles d'humiliation, d'oppression et à ce qui le condamne à la négation de lui-même, la théologie sous l'arbre, comme l'Église, est un instrument au service de la Bonne Nouvelle de la libération. Elle aide à saisir que Dieu est du côté de l'homme souffrant et que Lui seul dispose de la vie humaine comme et quand il veut.

En définitive, la théologie de l'Église, chez J.-M. Éla, touche profondément celle de la résurrection au sens où, l'Église devient un espace créateur de nouveauté. Elle travaille à l'avènement d'une "nouvelle terre" et de "nouveaux cieux". En d'autres termes, la "théologie sous l'arbre" naît chaque fois que l'Église

"se libère ici de toute dogmatisation et s'ouvre à la vie d'un peuple, aux questions et aux requêtes d'une époque afin d'interpréter le message de Jésus dans le contexte des hommes auxquels ce message s'adresse"¹⁸⁹.

Car il s'agit d'une Église qui écarte de son discours toute complaisance dans une rhétorique fleurissant sur les choses tues et les espoirs étouffés, qui bannit la "foi de loisirs et de consommation", mais qui propose plutôt un discours et des gestes de solidarité dans la foulée de la clameur d'un peuple qui vit son calvaire. Telle est "la condition d'une théologie qui trouve son origine dans le lieu même où l'homme se tient"¹⁹⁰, en Afrique, et qui s'enracine dans l'économie de la foi et dans la contingence historique radicale.

Voilà qui appelle à la confrontation théologique radicale entre le projet fondamental du christianisme et l'exploitation de la majorité des Africains, entre l'évangile du salut et le

¹⁸⁹Jean-Marc ÉLA, "Identité propre...", p. 25

¹⁹⁰Ibid., p. 29.

"continent-désert des droits de l'homme"; entre la dignité humaine et le "continent-paradis" des puissances économiques.

*"Il faudra alors, estime J.-M. Éla, sortir des bibliothèques et renoncer au confort des bureaux climatisés, accepter de vivre dans l'insécurité de la recherche, parmi les gens qui ne savent ni lire ni écrire, dans les bas quartiers où le petit peuple a les pieds dans l'eau ou dans la boue."*¹⁹¹

On le voit, la "théologie sous l'arbre" s'interdit de parler de vérités éternelles ou à partir d'une vision "aérienne". Tirant sa source de l'expérience historique vécue, elle assume la réalité terre à terre, les risques et les obscurités dans les luttes quotidiennes avec les exclus, les parias des indépendances et les "damnés de la terre" africaine. C'est ici, dans l'histoire et l'existence africaines concrètes, avec ses conflits et ses contradictions inhérentes, que peut se poser sérieusement la question de Dieu.

Il faut donc partir d'"en bas", c'est-à-dire des pauvres, des jeunes, des femmes, des marginalisés et des exploités, des non-hommes, des paysans, etc., pour ré-interroger la foi, l'évangile et l'église. Car la "théologie sous l'arbre" se nourrit des questions d'une foi d'Africain issue de ces sans-dignité. D'où, la pratique de terrain de J.-M. Éla qui, loin de s'enfermer dans une tour d'ivoire ou dans une chambre bien aseptisée, va plutôt dans les villages et vit dans la rue afin de partager la vie entière et réelle de ces communautés.

C'est cela qui explique logiquement son parti pris dans les luttes des villages, en l'occurrence celles des Kirdis, un peuple des montagnes du Nord-Cameroun. Il sait et sent ce qu'ils vivent: une sorte d'absence ou de vide de Dieu, d'abandon à eux-mêmes, bref, une vraie "domination des ténèbres". La fondation du *Forum des intellectuels africains de la diaspora* par l'auteur, présentement en exil au Canada à cause de ses positions dérangeantes pour l'état camerounais, trouve aussi son sens dans ce cadre.

¹⁹¹Ibid., p. 51.

"La libération des pauvres est donc la question majeure de la mort de Jésus aux chrétiens et à l'Église dans la mesure où ils ont à se situer aux côtés de Jésus pour la vie du monde"¹⁹². Elle est donc une tâche pour laquelle être théologien signifie être un acteur solidaire.

2. Les grandes lignes de l'ecclésiologie de J.-M. éla.

Sur la base de ces éléments de méthode, nous voulons analyser la vision de J.-M. éla de l'insertion sociétale de l'Église en Afrique. Pour l'auteur, cette insertion conditionne l'intelligibilité de l'Église et de la foi dans un continent confronté aux tensions et à la recherche d'un nouvel espace de liberté et d'avenir. D'abord nous rappellerons brièvement le modèle d'insertion sociétale pour lequel il a opté. Ensuite, nous dirons ce qui fonde théologiquement ce modèle. Et, enfin, nous relèverons ses implications possibles pour l'Église africaine.

a. Le modèle proposé par l'auteur: celui d'une insertion prophétique.

Les pratiques et le discours courants dans l'Église africaine ont, jusqu'ici, soulagé la conscience ecclésiale et celle de certains individus. Aujourd'hui, l'incompatibilité entre la situation de pauvreté et de marginalisation croissante des peuples africains et le dessein de Dieu sur l'homme remet en cause ce modèle d'insertion en faillite. D'où, pour l'auteur, la nécessité de réviser radicalement ce type d'insertion sociétale, de "*réinsérer les rapports de la théologie chrétienne avec la culture africaine dans les dynamismes socio-historiques de l'Afrique actuelle*"¹⁹³. C'est dire que, pour lui, si la théologie ne veut pas passer à côté de l'Afrique réelle avec les graves problèmes qui l'acculent au néant, elle doit s'inscrire

¹⁹²Jean-Marc éla, Ma foi d'Africain..., p. 141.

¹⁹³Jean-Marc éla, "Identité propre...", p. 37.

dans la perspective d'une culture naissant de la lutte d'un peuple qui cherche à reconquérir son initiative.

La culture africaine moderne refuse "*les conditions nouvelles où s'affirme une vision de l'homme et du monde, souvent en opposition avec les systèmes traditionnels...*"¹⁹⁴. Dans ce cas, "*la vie quotidienne [...] apparaît comme le lieu théologique privilégié de la théologie africaine*"¹⁹⁵.

Par amour pour Dieu et pour l'homme "martyrisé", église et théologie africaines sont appelées à prendre position, à protester et à condamner sévèrement les états qui maintiennent par tous les moyens le statu quo injuste et l'indignité, qui s'érigent en "écoles du crime" et qui s'auto-divinisent. Situé dans une société qui vit le "*drame de la rupture originelle entre Dieu et l'homme*"¹⁹⁶, le discours de foi est à penser, ici, dans une perspective de libération. J.-M. éla y voit un devoir prophétique et une dimension constitutive de l'annonce de l'évangile. Quel peut être le fondement théologique de ce type d'insertion sociale?

b. Le fondement théologique du modèle proposé par l'auteur.

Théologiquement, le modèle d'insertion sociale prophétique de l'église peut reposer sur trois bases: le Royaume de Dieu au centre du message de Jésus et de la révélation, les enjeux existentiels et la situation des pauvres comme chemin de la révélation, et, enfin, l'incarnation dans le monde des pauvres comme fondement de l'engagement à la libération ou au salut.

¹⁹⁴Ibid., p. 40.

¹⁹⁵Ibid., p. 32.

¹⁹⁶Id.

Le Royaume au centre du message de Jésus et de la Révélation.

L'essentiel du message prêché par le Christ est le Royaume de Dieu (*Mc.* 1, 14-15; *Mt.* 4,17), c'est-à-dire une transformation globale des structures de ce "vieux monde". Sa vie, sa mort et sa résurrection réclament des cieux nouveaux et une terre nouvelle (*Ap.* 21,5) où il n'y aurait plus de mort, de pleurs, de cris, de peines. Ils prônent le renouvellement de toute créature (*2 Co* 5, 17), à l'image de Dieu.

Pour l'auteur, ce message du Christ presse l'Église de se mettre au service, non pas d'elle-même mais de celui du peuple. En un sens, la mission définit désormais l'Église. C'est tout un programme individuel et collectif révélé par Dieu et que le modèle prophétique fait sien, scrute et écoute attentivement, afin de s'y engager à fond.

Avec ce programme du Royaume, le début d'un monde nouveau est "déjà" possible sur terre tout en restant inachevé. Aux hommes justement et à l'Église, en particulier, de faire leur bout de chemin ou leur part. L'engagement pour l'amour, la justice, l'espérance et la plénitude de vie en Dieu sont des traits qui caractérisent les croyants qui adhèrent à ce programme du Royaume, à l'Évangile. Le droit des pauvres à la vie est, de toute évidence, une priorité de cet engagement. D'où la nécessité de souligner la situation de ces pauvres en lien avec la révélation.

Les enjeux existentiels ou socio-historiques et la situation des pauvres comme raison de la Révélation.

Les enjeux existentiels ou socio-historiques sont des médiations possibles à travers lesquelles Dieu exerce sa volonté de salut. Ils sont, en un sens, le lieu de l'accomplissement des actions du salut de Dieu, le terrain de sa possible révélation. Situés dans leur contemporanéité propre, les enjeux existentiels constituent le lieu d'une juste saisie de toute Parole de Dieu. En d'autres termes, pour les hommes et les femmes de chaque époque, la signification de Dieu dépend lourdement de la prise en

compte de leurs enjeux existentiels ou vitaux.

La mission de Jésus et des prophètes, en s'occupant concrètement du sort individuel et collectif des hommes et des femmes, dans "ce monde-ci", le prouve assez. Jésus et les prophètes sont demeurés attentifs à leurs sociétés respectives et surtout aux pauvres; ils ont pris position pour ces derniers.

"Heureux les pauvres, car le Royaume des cieux est à eux" (*Lc.* 6, 20). Telle est explicitement révélée la place des pauvres dans le coeur de Dieu. Les exclus, les "non-hommes", les millions de vies fragilisées se reconnaissent désormais dans cette Bonne Nouvelle. Jésus, Lumière, vient éclairer ceux qui habitent les pays des ténèbres (*Mt* 4, 15-16) et prendre parti clairement pour les sans dignité. Servir Dieu et servir l'homme, surtout le pauvre, est sa mission. Désormais, la foi en l'homme, plus spécialement en l'homme pauvre est le passage de la foi en Dieu.

Pour J.-M. Éla, c'est aussi là que doit se situer la mission de l'Église. L'option prioritaire pour les pauvres montre donc à la théologie et à l'Église leur direction fondamentale. Le modèle prophétique s'en fait l'écho, il en est l'expression. Car pour lui, non seulement la situation de pauvres est objet d'une attention spéciale, mais, la conscience que Jésus avait de sa mission (*Lc.* 4, 18), accomplissant ainsi les prophéties faites par Isaïe¹⁹⁷, est sa référence première. Ceci rappelle à l'Église qu'au coeur de sa mission se trouvent les droits des pauvres et ceux des victimes de l'injustice à défendre. Le lien est on ne peut plus évident: l'incarnation appelle la libération. C'est ce qu'il nous faut examiner dans les lignes suivantes.

¹⁹⁷Isaïe 61, 1-2 proclame: " Le Seigneur Dieu m'a consacré. Il m'a empli de son esprit, il m'envoie panser les coeurs meurtris, apporter la bonne nouvelle aux pauvres, clamer aux déportés: "Vous voici libres", aux prisonniers: "Sortez", annoncer que le moment est venu pour lui de te sauver et de rétribuer tes ennemis, de consoler tes affligés, Jérusalem. (La Bible, Paris, éd. Anne Sigier, 1981, p. 643).

L'incarnation dans le monde des pauvres comme chemin de l'engagement pour la libération ou le salut.

En Jésus, "*le Verbe s'est fait chair et Il a établi sa demeure parmi nous*" (Jn. 1, 14) et en Lui, Dieu s'est révélé de façon ultime. Au coeur de ce dogme s'inscrit un partenariat ou une solidarité entre l'homme et Dieu (et vice versa). Les rapports entre foi en Dieu et histoire du monde, entre incarnation dans le monde des pauvres et plénitude de vie et salut-libération, se cherchent et doivent se préciser.

Sans réduire l'incarnation de Dieu à un simple programme humanitaire, J.-M. éla y voit une évidence soulignée par le modèle prophétique: Dieu se mêle à l'histoire humaine afin que l'humain participe à sa vocation divine. Le psalmiste le confirme: "*Tu l'as voulu un peu moindre qu'un Dieu, le couronnant de gloire et d'honneur*" (Ps. 8, 6). L'homme est fait pour Dieu et il est pour son semblable, un frère, un gardien (Gn. 4, 9). L'incarnation traduit le secret de Dieu reflété en l'homme son image.

Jésus-Christ de condition divine "*s'est dépouillé, [et...] s'est abaissé*" (Ph.2, 6-8), pour élever l'homme, particulièrement le pauvre. Cet engagement pour l'homme devient désormais le chemin de celui-ci vers Dieu (1 Jn 4, 12.20). À la suite de Jésus et des prophètes, croire en la vérité de Dieu sur l'homme et sur le monde, souvent au prix de sa propre vie, met en évidence et de façon assez crue cet engagement à la libération individuelle et collective.

Le modèle prophétique part de là et rappelle haut et fort les paroles toujours vraies et encore actuelles de l'Exode:

"J'ai vu la misère de mon peuple, [...] entendu les pleurs et les plaintes à cause de son oppression. Oui, je connais la souffrance de mon peuple. Moi, Yahvé, je descends pour libérer mon peuple" Exode 3, 7-9.

Ce modèle emboîte donc le pas à la tradition biblique soucieuse du sort réservé à tout l'homme, surtout au pauvre, et, de ce fait, conteste tout ce qui l'opprime, le défigure, et contrevient au royaume de Dieu. Il maintient, théologiquement, le lien étroit

entre la vie de l'Évangile et la promotion humaine. Dans cette perspective, ce modèle engendre des implications logiques pour l'Église et pour la théologie, surtout en Afrique. Lesquelles?

c. Les implications du modèle prophétique pour l'insertion sociétale des églises et de la théologie en Afrique.

Pour le modèle d'insertion sociétale prophétique, il existe un lien évident entre la théologie, les tâches de l'Église et la recherche de la fraternité, de la justice et de la dignité. Toutes participent à la construction d'un monde plus humain. D'où, selon J.-M. Éla, que l'Église et la théologie africaines doivent rejoindre *"les hommes là où ils sont, dans leur univers propre, pour les aider à réfléchir sur la relation entre l'évangile et leur vie concrète, avec toute sa complexité, ses dimensions et ses exigences"*¹⁹⁸. Toutes les deux doivent concilier et assumer l'offre divine en Christ et la vie du peuple. La solidarité avec l'histoire de ce peuple qui se bat pour sortir du néant auquel on l'accule est un lieu privilégié de vérification du salut intégral.

Une Église et une théologie ouvertes à la vie du "peuple de Dieu"¹⁹⁹, seul sujet adéquat de la foi et de la théologie.

La Bonne Nouvelle du salut annoncée par les paroles, les actes et la mort de Jésus est joie, paix, liberté, dignité et vie pleine. Or le contexte africain de l'annonce de l'Évangile par l'Église révèle une société structurée sur les inégalités, la domination, et donc contraire à l'Évangile.

L'Église et l'intelligence de la foi, dans ce contexte d'appauvrissement et de mépris d'un peuple défiguré et laissé-pour-compte, surtout dans des bidonvilles et villages, ont très peu de

¹⁹⁸Jean-Marc ÉLA, "Identité propre...", p. 23.

¹⁹⁹Chez Jean-Marc Éla, l'appellation "peuple de Dieu" n'est pas à prendre au sens strict ou biblique du mot. Elle désigne la population entière sans distinction de religion.

choix. La vie concrète du peuple est "le lieu où il nous faut séjourner, estime J.-M. éla, pour organiser un discours sur la foi à partir de notre situation d'Africains"²⁰⁰. De façon plus précise, le lieu adéquat de l'Église et de la compréhension de sa mission est bien celui de millions d'Africains qui portent la marque du calvaire sur leur visage, ce qui la conduit à prendre position contre les "châteaux forts" locaux appuyés de l'extérieur lesquels sèment le chaos et la mort en imposant leur loi.

L'Église et la théologie peuvent être, en ce lieu, la conscience de la société et les instruments de l'espérance et de l'amour. C'est à ce prix seulement qu'elles peuvent sortir de l'insignifiance. Ainsi les Africains en quête de liberté et de dignité, telles que voulues par Dieu (Gn. 5,13), assumeront pleinement les valeurs qui sont au coeur de la mission proposée par l'évangile. Là où l'esclavage et les contraintes modernisées repoussent les aspirations du peuple, l'Église et sa théologie sont un espace qui interpelle l'homme et le monde, qui confère sens et valeur aux combats et aux espérances des masses africaines essoufflées.

Pour une Afrique sensible au clan et à la famille, la dimension communautaire de la vie du peuple doit être mise en évidence. "Le peuple de Dieu, rappelle J.-M. éla, est le premier théologien, et ce qu'il dit aujourd'hui de l'Église est autre chose que la traduction et la mémorisation des catéchismes."²⁰¹ Ici, L'Église et la théologie, coupées du peuple, "seul sujet adéquat de la théologie comme de la foi"²⁰², sont incompréhensibles. Il n'y a ni salut ni Messie sans peuple. Le martyre d'un peuple par une domination étatique ou autre réclamant une "profession de foi" et emprisonnant Dieu appelle l'Église et la théologie à la libération, à la lutte contre une idolâtrie qui déclare anathème

²⁰⁰Jean-Marc éLA, "Identité propre...", p. 25.

²⁰¹Jean-Marc éLA, et René LUNEAU, Voici le temps..., p. 248.

²⁰²Jean-Marc éLA, "Identité propre...", p. 35.

quiconque refuse de s'y soumettre.

Donc, au-delà du culte, l'auteur voit avec justesse qu'
*"il faudra sûrement sortir des cénacles pour rencontrer
 l'Afrique réelle, interpréter l'aujourd'hui de Dieu
 dans le quotidien de la vie de notre peuple, avec la
 conscience vive des problèmes posés par l'exercice de
 la foi dans une culture donnée, en communion avec le
 peuple de Dieu".*²⁰³

La théologie et l'église doivent assumer l'homme et s'engager face à ce qui se passe ici-bas. Car, *"ce n'est pas dans les sanctuaires que Dieu est insulté, rappelle J.-M. éla, mais dans les hommes qui sont la demeure de Dieu dans l'histoire."*²⁰⁴

Pour l'église et la théologie en Afrique, c'est tout un changement d'orientation ou d'itinéraire qui s'impose, car Dieu est mis en procès dans la situation actuelle.

Certes, la situation est difficile voire conflictuelle! Mais se réfugier dans l'indifférence ou dans la méfiance compromet la Bonne Nouvelle. Cela révèle une contradiction flagrante avec la réflexion et la tradition biblique qui remet en cause toute situation étouffant la vie. Dans ce contexte,

*"il est impossible, estime J.-M. éla, pour les théologiens d'être théologiens dans une église des pauvres sans partager leur condition, sans se soucier de la promotion des valeurs humaines, sans redonner aux hommes leur dignité".*²⁰⁵

En conséquence,

"Au lieu d'orienter la réflexion de foi vers le folklore, le christianisme doit s'examiner face aux peuples qui continuent de dépendre du bon vouloir des puissants qui, au gré de leurs économies, réaménagent et modernisent les rapports de dépendance qu'ils imposent au reste du monde. Ce qui nous interroge désormais, c'est

²⁰³Id.

²⁰⁴Jean-Marc éLA, Le cri de l'homme..., p.100.

²⁰⁵"Théologie chrétienne et diversité culturelle", table ronde animée par René Luneau avec la participation de V. Cosmao, J.-M. éla et J. Spae, XXX, Théologie et choc des cultures..., p. 64.

*la pauvreté des masses autour des îlots d'opulence, une multitude opprimée face à une élite qui accapare le pouvoir et confisque le développement*²⁰⁶"

Il est urgent d'aider l'Afrique à accoucher d'un avenir meilleur pour tous, à créer un nouveau type d'homme et de société. L'Église et la réflexion théologique ne peuvent échapper à cette tâche. Car la nuit coloniale porte son ombre immense sur le continent noir.

*"À "l'Afrique fantôme" et "ambiguë", succède l'Afrique "désenchantée", "dépossédée" et "déboussolée", estime J.-M. Éla, celle des millions d'hommes dont les conditions de vie sont peut-être devenues pires que celles d'avant l'indépendance, dans un contexte où s'instaure la colonisation du frère par le frère."*²⁰⁷

L'homme blessé par l'homme est à restaurer individuellement et collectivement. La théologie et l'Église doivent veiller à cette vocation originelle de l'homme et l'aider à tendre vers la vie pleine. Il leur faut donc considérer sa culture et son histoire réelles. D'où la nécessité de mettre en relief cette solidarité avec l'histoire africaine totale.

Une théologie et une Église solidaires avec l'histoire africaine totale.

L'histoire africaine en train de se vivre, avec son lot de guerres, de famines, de dictatures et d'horreurs, bref, avec ses laideurs, est le lieu où le Dieu de Jésus-Christ peut se révéler aux Africains. "Hors de l'histoire ou du monde, point de salut".

En effet, comme l'atteste le livre de l'Exode, l'histoire juive concrète demeure le lieu de la révélation divine. Elle aide à vivre et comprendre la foi en Dieu, avec la trame des péripéties événementielles qui constituent la vie du peuple. Le Nouveau Testament accomplit la vision vétéro-testamentaire, sans renier

²⁰⁶Jean-Marc ÉLA, "Identité propre...", p. 45.

²⁰⁷Jean-Marc ÉLA, Le cri de l'homme..., p. 78.

l'histoire.

La confrérie d'absents que constituent les chrétiens d'Afrique face à leurs questions existentielles globales auxquelles l'auteur avait fait allusion précédemment, doit être mobilisée afin d'engendrer une intelligence de la foi en Dieu et en l'homme. Aider les Africains à assumer pleinement leur responsabilité face à leur destinée est l'enjeu majeur pour les églises d'Afrique. Toute entrave faite aux Africains dans leur effort pour transformer leurs conditions d'existence selon les vues de Dieu doit devenir un défi pour l'église. Aux yeux de J.-M. éla, le changement pour un monde de justice et de paix est une des normes du Royaume à construire et venir. C'est donc une mission fondamentale de l'église et une tâche théologique pour l'Afrique. En dépit de son parti pris pour l'inculturation du christianisme sous sa forme actuelle, le jésuite zaïrois Boka di Mpasí, reconnaît cet apport de J.-M. éla:

*"il est le grand protagoniste d'une pensée théologique axée sur les exigences de développement et de justice sociale pour construire un christianisme soucieux de l'homme en société à l'exemple de l'évangile. Je suis obligé, par honnêteté et par justice, de signaler cela."*²⁰⁸

L'ecclésiologie africaine passe à côté de cet appel à la responsabilité historique, selon notre auteur.

*"On se rend compte, observe-t-il, qu'en Afrique noire, les catéchismes qui servent à l'éducation de la foi ne sont, d'ordinaire, que le condensé d'une théologie qui évacue la dimension historique du dessein de Dieu."*²⁰⁹

Or, la théologie est avant tout un effort de déchiffrement de la signification de la révélation dans le contexte historique où les humains prennent conscience d'eux-mêmes, de leur situation dans le monde, individuellement et collectivement. C'est là le sens de

²⁰⁸BOKA di MPASI, "A propos de la théologie d'églises africaines", Spiritus, XXVII, no 104, sept. 1986, p. 236.

²⁰⁹Jean-Marc éLA, "Identité propre...", p. 27.

toute démarche herméneutique et biblique. Le christianisme en Afrique a évacué ces dimensions historique et "exodiale". D'après J.-M. éla,

"[...] le Dieu qui a été annoncé à l'homme africain dans le contexte précis de la situation coloniale est un Dieu étranger au temps, indifférent aux événements politiques, sociaux, économiques et culturels, sans perspective d'engagement inhérente à la promesse [...] un Dieu de la nature qui commande l'adaptation et la soumission à l'ordre des choses"²¹⁰.

Voilà qui évite la prise en compte de l'histoire, pour ne pas remettre en cause une certaine théologie, une pratique pastorale, un culte, une spiritualité, etc., ce qui dérangerait trop. Mais n'est-ce pas la foi elle-même qui s'en trouve compromise.

Une église et une théologie du salut dans l'histoire: exigence de la foi.

Dans le contexte africain où la conception du salut semble relever d'une théologie du désordre établi ou, peut-être, d'un oubli, quel discours du salut peut arracher l'Africain à ce qui ressemble dangereusement à une pieuse chimère?

Certaines prédications dominicales et conceptions spiritualistes des groupes de prières parlent d'elles-mêmes: le salut n'a rien à voir avec l'histoire en train de se vivre, d'une part, et de l'autre, les vertus de la patience et surtout de la paix intérieure sont la clé du salut, entend-t-on répéter.

Pour éla, il est temps de freiner ces abus et de dire aux Africains qu'être sauvé ne signifie pas d'abord aller au ciel,

"que dans la bible, la notion de salut s'entremêle avec celle de libération et que le "salut" ou "libération" est exprimé à la fois au présent et au futur. Tout en étant objet d'espérance, il a une dimension présente. Car, "être sauvé", c'est déjà, maintenant, être libéré des forces d'aliénation qui asservissent l'homme"²¹¹.

²¹⁰Jean-Marc éla, Le cri de l'homme ..., p. 42.

²¹¹Ibid., pp.42-43.

Le message chrétien du salut doit donc mettre en évidence les dimensions socio-historiques de l'espérance et combattre tout état de misère. Il n'y a pas à projeter le salut uniquement au ciel. La peur bleue, due à la répression, qui habite l'église et des chrétiens en Afrique vis-à-vis de tout ce qui touche la politique et les autres domaines séculiers est anormale.

Notre auteur y voit une peur même de l'Esprit-Saint qui, pourtant, "renouvelle la face de la terre". Malgré des brèches faites par certaines conférences épiscopales pendant les euphories démocratiques de 1990 en Afrique, la mystification du politique persiste. Elle doit être levée. Car le politique commande et oriente toute la vie africaine.

Par ailleurs, et dans la même perspective, il convient de relever une opinion négative qui a cours au sujet des valeurs terrestres. Pour l'auteur, celles-ci sont bonnes. Par exemple, "*la beauté du corps que Dieu a créé et qu'il a sanctifié par son incarnation doit, elle aussi, adorer Dieu*"²¹². Ce que Dieu a fait est donc bon (Gn 1, 31). La foi africaine reste encore trop proche du dualisme et du nestorianisme.

Les réalisations humaines doivent médiatiser le salut et l'espérance au lieu de les supprimer ou de les négliger. Le salut plénier doit demeurer la cible de l'oeuvre humaine sur terre. La mobilisation pour le changement doit remuer la conscience ecclésiale et le discours de foi afin de participer à la restauration de "tout" dans le Christ, à commencer par l'homme. Car le Dieu du Christ est touché par tout ce qui touche l'homme blessé: "*Saül, Saül, pourquoi me persécutes-tu?*" (Ac. 22, 7).

L'ordre historique actuel, en Afrique, n'a rien à voir avec la volonté de Dieu; il est le fruit de l'aveuglement humain. Il appelle au dépassement du salut vu comme simple intériorité et affaire privée, et milite en faveur de l'histoire comme tâche de salut confiée à l'humain. Pour J.-M. éla, même si le salut total

²¹²Jean-Marc éLA, et René LUNEAU, Voici le temps..., p. 180.

ne se réduit pas à la transformation des organisations sociales, celle-ci n'en constitue pas moins une contribution précieuse et valable à l'avènement de ce salut. Toute contestation de l'organisation sociale injuste participe dès lors à l'avènement de ce salut.

Il faut aider les "non-hommes", les exclus, les exploités et les opprimés, bref, les parias des indépendances africaines à devenir acteurs ou créateurs de leur propre histoire. C'est là une part du salut à réaliser "déjà" ici dans l'histoire. Et c'est par là que l'Église et la théologie peuvent participer à la restauration d'une histoire africaine "brisée".

Une théologie et une Église libératrices des pauvres: conséquence d'une foi qui participe au salut total et qui espère en Dieu.

La fidélité à l'Évangile dans une société où la dignité humaine est bafouée et méconnue oblige l'Église à revenir à une théologie et à une pratique libératrices. L'histoire et la culture vécues des Africains, dont la majorité est formée d'hommes et de femmes pauvres et opprimés, commandent cette optique.

*"Si Dieu se dit dans l'histoire, rappelle J.-M. éla, la théologie ne s'apprend plus dans les manuels qui restitueraient de génération en génération un contenu de foi défini une fois pour toutes, mais dans l'acte d'une libération des pauvres à laquelle l'Église doit travailler en Afrique si elle ne veut pas mentir à l'Évangile."*²¹³

Le monde des pauvres, en Afrique, offre la clé de compréhension de la foi chrétienne, de la théologie et de l'Église. Les pauvres nous révèlent le vrai visage de la société. Ainsi, pour J.-M. éla, la réflexion théologique ou la pratique de foi doit être

"plus clairement située dans le contexte historique de libération des paysans écrasés par les injustices. Que la lecture de l'Évangile soit le lieu par lequel les communautés, en particulier rurales et populaires, soumises à un véritable esclavage, retrouvent le sens de la dignité et envisagent le chemin d'une libération

²¹³Jean-Marc éLA, "Identité propre...", p. 51.

qui révèle pour chacun de ses membres le secret de son existence"²¹⁴.

En Afrique, la mission de la théologie comme celle de l'église doivent donc être redéfinies en relation aux tâches et aux luttes du peuple qui cherche à sortir de l'asservissement auquel le vouent les structures de domination tant internes qu'externes. Leur engagement ne deviendra évangéliquement "réaliste" que si elles se placent aux côtés des démunis et des exclus qui cherchent à accomplir leur vocation humaine. Voilà un autre nom pour la "suite" de Jésus.

Appelée à répondre aux cris et aux aspirations du peuple, *"l'église doit devenir le sacrement de justice de Dieu dans le monde"*²¹⁵ et se maintenir en état de diaconie permanente. Tandis que la théologie, elle, doit produire un discours intelligible sur la pertinence évangélique de ces engagements dans les lieux en panne d'espoir et de respect des droits humains. Donc, au lieu de creuser des puits ou de préférer rester dans les sacristies, l'église et la théologie en Afrique doivent appeler à la liberté et à la dignité. D'où la nécessité de mettre en relief leurs fonctions prophétique et critique pour que naissent l'homme et le monde nouveau en Christ.

L'église et la théologie ont à rappeler la Parole de l'écriture à Israël: *"Je suis Yahwé et j'enlèverai de vos épaules ce joug et les corvées que les Egyptiens vous imposent; je vous libérerai de l'esclavage"* (Ex 6, 6-7). Mais, comme le souligne B. Bududira, évêque de Bururi (Burundi), *"beaucoup d'évangélistes et de pasteurs se trouvent aujourd'hui embarrassés dans la présentation du message libérateur de Jésus-Christ"*²¹⁶. Ils ne voient pas l'évidence selon laquelle le Royaume de Dieu, bien que

²¹⁴ Ibid., p. 48

²¹⁵ Jean-Marc éLA, Le cri de l'homme..., p. 100.

²¹⁶ B. BUDUDIRA, "Discours d'ouverture" dans XXX, Libération en Jésus-Christ, Actes de la douzième semaine théologique de Kinshasa, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1980, p.15.

non de ce monde, ne s'applique pas dans l'intemporel et que le plan de Dieu est perverti par un système qui empêche la venue de son Règne. C'est la notion même de Dieu qui dépend largement de ce Règne ou de cet ordre nouveau contredit par la domination.

Ici, la responsabilité et le risque à courir sont le prix de la solidarité avec les pauvres et les exclus. À moins de s'enfermer dans un triomphalisme étroit, la théologie et l'Église ne peuvent donc se soustraire à leurs devoirs face à une politique et à une économie qui étouffent l'espérance.

Pour J.-M. Éla, L'Église en Afrique doit reconsidérer ici la question du Maître et se la dire à elle-même: "*Qu'avez-vous fait aux plus petits d'entre les miens?*" (Mt. 25,30). Le Siracide lui rafraîchit la mémoire: "*L'offrande à Dieu sans la pratique de la justice est souillée du sang des pauvres*"²¹⁷ (Si 34,18-22). Dans ce sens, une ecclésiologie "unanimiste" engageant les chrétiens d'Afrique à une simple reproduction des structures et des pratiques de la chrétienté est malvenue.

En devenant, au contraire, libératrice, l'Église demeure fidèle à son Maître qui a fustigé le caractère aliénant des structures d'extraversion et affranchi l'homme de toute servitude. Le propos et la pratique de libération par une Église dans un continent dominé, agressé et saccagé, s'inscrivent dans le projet de re-création de la société. Dans ce cadre, le christianisme doit cesser de se privatiser. Sinon, il déforme la Bonne Nouvelle et il se coupe systématiquement de ses implications socio-politiques, économiques, etc., ce qui ne peut qu'aboutir à la dévaluation de la vie concrète.

²¹⁷ Divers passages bibliques montrent comment la justice et la défense du pauvre exploité sont, pour Dieu, une forme élevée de l'amour. A ce sujet, on peut lire aussi: Amos 6, 4 et 8, 6; Si 34, 18-22; Is. 1, 11-17.23 et 5,8; Ez 22,1-12; Za 7,10; Jc 1, 27 et 4,4.

La palabre africaine²¹⁸ comme paradigme possible de la théologie et de l'Église en Afrique.

S'il fallait résumer tout ce qui précède à partir d'une image, nous croyons que la palabre africaine pourrait être un paradigme significatif pour l'Église et la théologie africaines. Dans et par la palabre, on récuse l'attitude autoritariste et centralisatrice du pouvoir et de la parole pour rechercher la participation de tous, l'entente et la fraternité. Pendant la palabre, personne n'a le statut d'"inutile". La communauté devient "sacrement d'espoir" face à tout ce qui peut faire gémir la vie et la création.

"L'Église et la théologie de la palabre" seraient, dans cette perspective, celles qui combattent tout "apartheid" pour se transformer en un espace de liberté, là où l'Esprit est agissant avec puissance. Elles travailleraient à l'intégration humaine et à son plein statut dans la société. Ce sont donc une Église et une théologie qui ne s'inféodent à aucun pouvoir et qui refusent d'être le "griot"²¹⁹ d'un état idolâtre. Elles refusent les soumissions et l'obéissance aux systèmes sacralisés pour porter attention à tous, surtout aux petits, aux humbles, à l'orphelin, aux sans-voix, aux jeunes, aux enfants et aux femmes qui grillent des arachides et des maïs ou qui vendent des bananes dans les rues d'Afrique. Bref, l'Église et la théologie modelées sur la palabre africaine seraient attentives surtout à ceux et celles qu'on considère comme sans importance et qui incarnent l'Afrique d'"en-bas".

²¹⁸Notre mémoire en philosophie et religions africaines portait justement sur "le sens de la palabre autour du phénomène de la mort chez les Bangoli" (notre tribu d'origine). La palabre est un art de vivre.

²¹⁹En Afrique noire, les griots sont des poètes musiciens, souvent ambulants, considérés comme dépositaires de la culture et de la tradition orales et jouissant d'un statut social particulier. Dans le contexte de l'État colonial, on peut aussi les appeler "les chantres" du régime.

Conclusion

La vision ecclésiologique de J.-M. éla est assez simple: si l'Église ne veut pas être et apparaître comme étrangère à elle-même et à la société africaine martyrisée, elle doit rejoindre cette Afrique à la recherche de la vie et de son destin.

La fidélité à la Bonne Nouvelle du salut, au Royaume "présent et pas encore" et à l'incarnation de Dieu dans le monde des pauvres, impose à l'Église africaine un réexamen de son discours et de ses actes. Elle réoriente cette Église vers ce monde des pauvres qui constitue la priorité des priorités et qui exige d'elle un témoignage d'amour et de justice.

De cette façon, le temps et l'espace d'où monte le cri de l'homme africain doivent être assumés et intégrés par l'Église africaine. Car, le dialogue avec la conscience africaine, située dans un état de violence permanente, et qui veut à tout prix se libérer de longs siècles d'humiliation et de négation radicale, est incontournable. L'homme africain total et son histoire sont le lieu de la pertinence de la mission de service du salut.

L'exigence d'amour et de justice de J.-M. éla proposée aux Églises d'Afrique en face d'une tragédie continentale a touché le théologien Edward Schillebeeckx qui s'exprime dans les termes suivants. Nous laissons le dernier mot de ce chapitre à cette confirmation venue du meilleur de la théologie européenne:

"L'ouvrage de J.-M. éla: Le Cri de l'homme africain m'a profondément ému. Cet auteur déclare que la priorité de la mission n'est pas l'inculturation liturgique, catéchétique et théologique du christianisme, mais la recherche du Royaume de Dieu dans la réalisation d'une société humaine solidaire. Ce qui revient à [...] l'universalité des Églises solidaires de la liberté et des droits humains des pauvres et des victimes de l'injustice. [...]. Conscientiser les gens sur le plan de l'oppression inacceptable à laquelle ils sont soumis est en réalité la tâche prioritaire d'une activité missionnaire authentique".²²⁰

²²⁰Edward SCHILLEBEECKX, L'histoire des hommes, récit de Dieu, Paris, Cerf, 1992, pp. 278-279.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous avons montré tout au long de ce travail, en compagnie de J.-M. Éla, la situation d'embourbement socio-économique et politico-culturel du continent africain. Ce dernier est malade à cause de la domination que d'aucuns préfèrent appeler "crise".

Dans ce contexte précis, nous nous sommes interrogés sur le modèle d'insertion sociétale qui serait pertinent pour les églises d'Afrique. Pour ce faire, il nous a fallu relever d'abord les insuffisances ou l'impuissance des modes actuels d'insertion.

Combinant le modèle de chrétienté et celui de la modernité, le modèle actuel révèle, d'une part, une conscience croyante et un évangile "domestiqués" par un ordre social et un statu quo peu dérangeants pour lui. Il traduit une concentration des activités autour de la liturgie, de l'assistance et de l'aumône. D'autre part, ce modèle privatise l'église, la foi et la morale, et proclame non seulement son autonomie face à la sphère publique mais également sa séparation d'avec celle-ci.

Il s'ensuit d'abord une conception spiritualisante et individualiste d'un salut ne concernant plus que les seules âmes. Il en résulte un retrait vis-à-vis des conflictualités de l'existence et du monde, du combat contre les injustices sociales, et des drames que ces injustices produisent. D'où, le visage folklorique de l'église et de la théologie au milieu des masses des villages et des bidonvilles, meurtries et enfermées dans un processus de dégradation et de marginalisation croissantes. C'est donc dans une impasse historique et un "*vide théologique*"²²¹ que chemine l'église dont "*les formules de foi sont enfermées dans la prison des mots grecs ou latins*"²²². Ainsi, pour notre auteur,

²²¹Jean-Marc ÉLA, "Identité propre...", p. 26.

²²²Ibid., p. 27.

*"la reconduction indéfinie des modèles des chrétientés ne constitue plus un projet mobilisateur pour les forces vives de l'Église et de la société. Elle [reconduction] prive aujourd'hui les institutions d'hier de la Bonne Nouvelle qu'elles pouvaient porter jadis"*²²³.

Devant cette faillite, J.-M. Éla propose plutôt un modèle prophétique qui lui paraît plus pertinent à maints égards. Celui-ci renoue, en effet, avec la tradition biblique et patristique, en intégrant en son sein non seulement la prise en compte des enjeux socio-historiques mais aussi une priorité pour les pauvres. Pour cela, J.-M. Éla fustige les entraves au projet divin d'une nouvelle humanité historique et les obscurcissements ou ralentissements du développement intégral de l'homme et du monde, surtout africains.

Par ailleurs, dans ce modèle, l'Église récusé une vision pessimiste du monde, mais tout en se distinguant de ce dernier, elle lui reconnaît l'empreinte de la bonté foncière de son créateur. D'où l'exigence pour l'Église d'Afrique, selon J.-M. Éla, de prendre en compte toutes les traces et valeurs auxquelles adhère l'"âme africaine" et d'assumer les réalités historiques africaines et ses productions propres. Par devoir évangélique, par fidélité au Dieu qui parle dans l'histoire, par solidarité avec les exclus pour qui Jésus a donné sa vie, l'Église a à *"se redéfinir en relation avec les luttes et les efforts des peuples noirs pour un meilleur statut dans l'histoire contemporaine"*²²⁴. Il lui faut donc soutenir les Africains qui cherchent à "se relever" et à se prendre en main, et travailler avec eux pour un monde où "Dieu serait tout en tous". Car le sort réservé aux pauvres est le grand critère de ce modèle prophétique des rapports Église-société. Pris en ce sens, ce modèle est essentiellement libérateur.

Enfin, les enjeux socio-historiques étant, pour ce modèle,

²²³Jean-Marc ÉLA, et René LUNEAU, Voici le temps..., p.227.

²²⁴Jean-Marc ÉLA, Ma foi d'Africain..., p. 173.

le lieu de la Parole de Dieu et le chemin de son Règne, c'est toute la réalité sociétale qui doit être évangélisée. C'est une tâche inscrite au coeur de la mission de l'Église. Voilà qui appelle au dépassement et au déplacement de la problématique des pratiques et des discours ecclésiaux en cours au profit de ceux qui assumeront la vie africaine totale et concrète à travers un parti pris pour les pauvres. L'Église africaine a à rappeler que la cause de la justice est la cause de tous, que tous les hommes sont créés pour être libres et dignes et que tous ont des droits. C'est là, à la fois, le lieu de sa propre intelligibilité comme de sa fidélité à l'évangile qui sera toujours la norme de sa mission.

Dans la même perspective, l'Église diocésaine d'Idiofa ne pourra concevoir un avenir véritable qu'en intégrant au sein de ses préoccupations la clameur qui monte des cases des villages et qui n'est rien d'autre que l'expression d'une aspiration aux droits humains élémentaires tels que manger, boire, être logé, être traité avec dignité et pouvoir parler librement.

Concrètement, il ne s'agit pas de créer de faux espoirs, mais, à partir de certains groupes existants (mamans catholiques, communautés ecclésiales vivantes...), d'envisager de nouvelles options pastorales. Ainsi, certaines dates et certains programmes pourraient être retenus: des journées diocésaines de réflexion sur la corruption, les divisions, les droits de l'homme et le rôle de l'Église à cet égard; des débats sur le rôle de la femme dans la société pourraient être organisés. On peut penser aussi à des débats sur les problèmes sociaux de l'heure et à une commission diocésaine appuyant l'abolition de la torture; des cercles bibliques paroissiaux aidant les gens à faire le lien entre Parole de Dieu et vie concrète pourraient être mis sur pied. À un autre plan, des coopératives dirigées par les communautés locales elles-mêmes pourraient être organisées dans les domaines de l'élevage, de la pisciculture, etc. Par ailleurs, l'aide extérieure, au lieu de se concentrer seulement sur les chapelles à bâtir, les fermes diocésaines et les intentions de messes,

pourrait avoir pour condition la prise en charge, avec et par les pauvres, des initiatives précitées.

Alors, les chants, les groupes de prières, les groupes de jeunes et les mouvements catholiques retrouveraient leur vraie et profonde signification. Leur raison d'être puiserait à la solidarité et à l'engagement avec les efforts d'un peuple à la recherche de lui-même et décidé de se prendre en main pour contrer les servitudes qui l'accablent et pour retrouver une vie digne du statut d'hommes et de femmes "images de Dieu".

Cela conduit inévitablement l'église d'Idiofa à la remise en cause de l'exploitation sous toutes ses formes. Sans cette option, le christianisme continuera à vivre son drame: celui d'une rupture avec la vie concrète et globale, alors qu'il se prétend une religion de la vie. Le prix de cette remise en question des structures injustes érigées en système exige, certes un nouveau chemin de croix, mais la "suite de Jésus" en Afrique laisse-t-elle d'autre choix? À ce prix, nous pourrions alors chanter le cantique pour le nouveau monde: "*Kana beto kubuya madesu ya bana, muyibi, luvunu... buna ntoto ata baka luse yampa*". C'est-à-dire "si nous combattons les pots-de-vin, le vol, le mensonge... alors le visage de la terre se renouvellera". Telles sont les tâches de l'église et de la théologie dans une Afrique qui doit lutter afin que se "renouvelle son visage", celui dont Dieu n'a cessé de rêver pour elles.

BIBLIOGRAPHIE

A. Ouvrages généraux

- CARRIER, H., Lexique de la culture. Pour l'analyse culturelle et l'inculturation, Tournai et Louvain-La-Neuve, Desclée, 1992, 441 p.
- EN COLL. , Histoire générale de L'Afrique, t.VII, L'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935, Paris, Presses de l'UNESCO/Jeune-Afrique, 1984, pp. 549-579.
- XXX , Dictionnaire de la vie spirituelle, sous la direction de Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI, Paris, Cerf, 1987, pp. 905-912.

B. écrits de Jean-Marc ÉLA

a) Monographies

-, La plume et la pioche. Réflexion sur l'enseignement et la société dans le développement de l'Afrique noire, Yaoundé, Clé, 1971.
-, Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique, Paris, L'Harmattan, 1980, 173 p.
-, De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'église en milieu africain, Kinshasa, L'épiphanie, 1981, 31p.
- ÉLA, J.-M., et LUNEAU, R., Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles, Paris, Karthala, 1982, 269 p
-, L'Afrique des villages, Paris, Karthala, 1982, 230 p.
-, Ma foi d'Africain, Paris, Karthala, 1985, 224 p.
-, Quand l'état pénètre en brousse. Les ripostes paysannes à la crise, Paris, Karthala, 1990, 271 p.
-, Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique Noire, Paris, L'Harmattan, 1994, 144 p.
-, Afrique; l'irruption des pauvres. Société contre Ingérence, Pouvoir et Argent, Paris, L'Harmattan, 1994, 272 p.

b) Articles

-, "Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des églises locales en Afrique noire", dans XXX, Civili-

- sation noire et église catholique, Actes du Colloque d'Abidjan, Paris et Dakar, Présence Africaine et Nouvelles éditions africaines, 1977, pp. 57-66.
-, "Ministère et problèmes des jeunes églises", Concilium, no 126, 1977, pp. 61-69.
-, "Les ancêtres et la foi chrétienne: une question africaine?", Concilium, no 122, 1977, pp. 47-64.
-, "Symbolique africaine et mystère chrétien", Les quatre Fleuves, no 10, 1979, pp. 91-109.
-, "Lutte pour la santé de l'homme et Royaume de Dieu dans l'Afrique aujourd'hui", Bulletin de théologie africaine, 5, no 9, 1983, pp.65-84.
-, "La foi des pauvres en acte: la mission, cri des paysans", Telema, 9, no 35, 1983/3, pp. 45-72.
-, "Le rôle des églises dans la libération du continent africain", Bulletin de théologie africaine, 6, no 12, 1984, pp. 281-302.
-, "Identité propre d'une théologie africaine", dans XXX, Théologie et choc des cultures, Colloque de l'Institut catholique de Paris, Paris, Cerf, 1984, pp. 23-53.
-, "La relève missionnaire en Afrique", Bulletin de théologie africaine, 7, no 13-14, 1985, pp.29-47.
- ÉLA, J.-M., et BROWN, S.E., "Rapport général", Bulletin de théologie africaine, 7, no 13-14, 1985, pp. 410-414.
-, "Le motif de la libération dans la théologie africaine", les nouvelles rationalités africaines, 2, no 5, 1986, pp. 37-51.
-, "Towards an african liberation theology. A quotation from the book 'African Cry' dealing exodus and liberation in the african context", Jesuit centre for theological reflection Bulletin, no 14, 1992, pp. 10-12.

C. Autres sources

a) Monographies

- BOFF, L., La nouvelle évangélisation. Perspective des opprimés, Paris, Cerf, 1992, 176p.
- CARRIER, H., évangile et cultures. De Léon XIII à Jean-Paul II, Paris, Mediaspaul, 1987, 276 p.
- CHEZA, M., DEROITTE, H., et LUNEAU, R., Les évêques d'Afrique parlent (1962-1992). Documents pour le synode afri-

- cain, Paris, Centurion, 1992, 443 p.
- DIAKITÉ, T., L'Afrique malade d'elle-même, Paris, Karthala, 1986, 162 p.
- DUMONT, R., et MOTTIN, M.-F., L'Afrique étranglée, Paris, Seuil, 1980, 264 p.
- EBOUSSI BOULAGA, F., Christianisme sans fétiche. Révélation et domination, Paris, Présence africaine, 1984, 221 p.
- ETOUNGA-MANGWÉLÉ, D., Cent ans d'aliénation, Paris, Silex, 1985, 409 p.
- ETOUNGA-MANGWÉLÉ, D., L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel, Ivry-sur-Seine, Nouvelles du Sud, 1991, 140 p.
- FATHALLAH OUALALOU, Le tiers-monde et la troisième phase de domination, Rabat, éd. maghrebines, s.d., 215 p.
- GIRI, J., L'Afrique en panne, Paris, Karthala, 1986, 204 p.
- GRENIER, I., Résistances et messianismes: l'Afrique centrale au XIXe et XXe, Paris, ABC, 1977, 121p.
- IRENÉE DE LYON, Contre les hérésies, t. II-IV, (Sources chrétiennes 100/2), édition critique d'après les versions arméniennes et latines, Paris, Cerf, 1965, 995 p.
- JEAN-PAUL II, Redemptor hominis, Paris, Cerf, 1979, 156 p.
- KÅ MANA, L'Afrique va-t-elle mourir? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique, Paris, Cerf, 1992, 218 p.
- KÅ MANA, Théologie africaine pour temps de crise: christianisme et reconstruction de l'Afrique, Paris, Karthala, 1993, 205 p.
- KABOU, A., Et si l'Afrique refusait le développement?, Paris, L'Harmattan, 1991, 207 p.
- LAPOINTE, E., Une expérience pastorale en Afrique australe, Paris, L'Harmattan, 1985, 286 p.
- M'BOKOLO, E., L'ère des calamités: l'Afrique australe au XIXe et au XXe siècle, Paris, ABC, 1977, 125 p.
- M'BOKOLO, E., Des missionnaires aux explorateurs: les Européens en Afrique, Paris, ABC, 1977, 109 p.
- PARENT, R., L'Église, c'est vous, Montréal, éd. Paulines et Médiaspaul, 1982, 120 p.
- PAUL VI , Octogesimo adveniens, (L'Église aux quatre vents)

Montréal, Fides, 1971, 32 p.

- PEELMAN, A., L'inculturation. L'église et les cultures, Paris et Ottawa, Desclée et Novalis, 1988, 197p.
- PÉNOUKOU, E. J., églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir, Paris, Karthala, 1984, 170 p.
- RAHNER, K., église et sacrements, (*Quaestiones disputatae*, 5). Paris, Desclée de Brouwer, 1970, 178 p.
- ROLLET, J., Libération sociale et salut chrétien, Paris, Cerf, 1974, 227 p.
- SCHILLEBEECKX, E., L'histoire des hommes. récit de Dieu, Paris, Cerf, 1992, 384 p.
- TÉVOÉDJRÉ, A., La pauvreté richesse des peuples, Paris, éd. Économie et humanisme et éd. Ouvrières, 1978, 207 p.
- XXX, église et histoire de l'église en Afrique, Actes du colloque de Bologne, Paris, Beauchesne, 1988, 395 p.
- XXX, Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. Actes du Colloque d'Accra. Paris, L'Harmattan, 1979, 239 p.
- XXX, Liberté chrétienne et libération. Instructions de la Congrégation pour la doctrine de la foi, Paris, Cerf, 1986, 104 p.
- XXX, La contribution du christianisme et de l'islam à la formation d'états indépendants en Afrique au sud du sahara, colloque sur l'Afrique, Bonn, 1979, 183 p.
- ZANTMAN, A., Le tiers-monde. Les stratégies de développement à l'épreuve des faits, Paris, Hâtier, 1990, 391 p.
- ZIEGLER, J., Main basse sur l'Afrique: la recolonisation, Paris, Seuil, 1980, 290 p.
- ZIEGLER, J., La victoire des vaincus. Oppression et résistance culturelle, Paris, Seuil, 1988, 246 p.

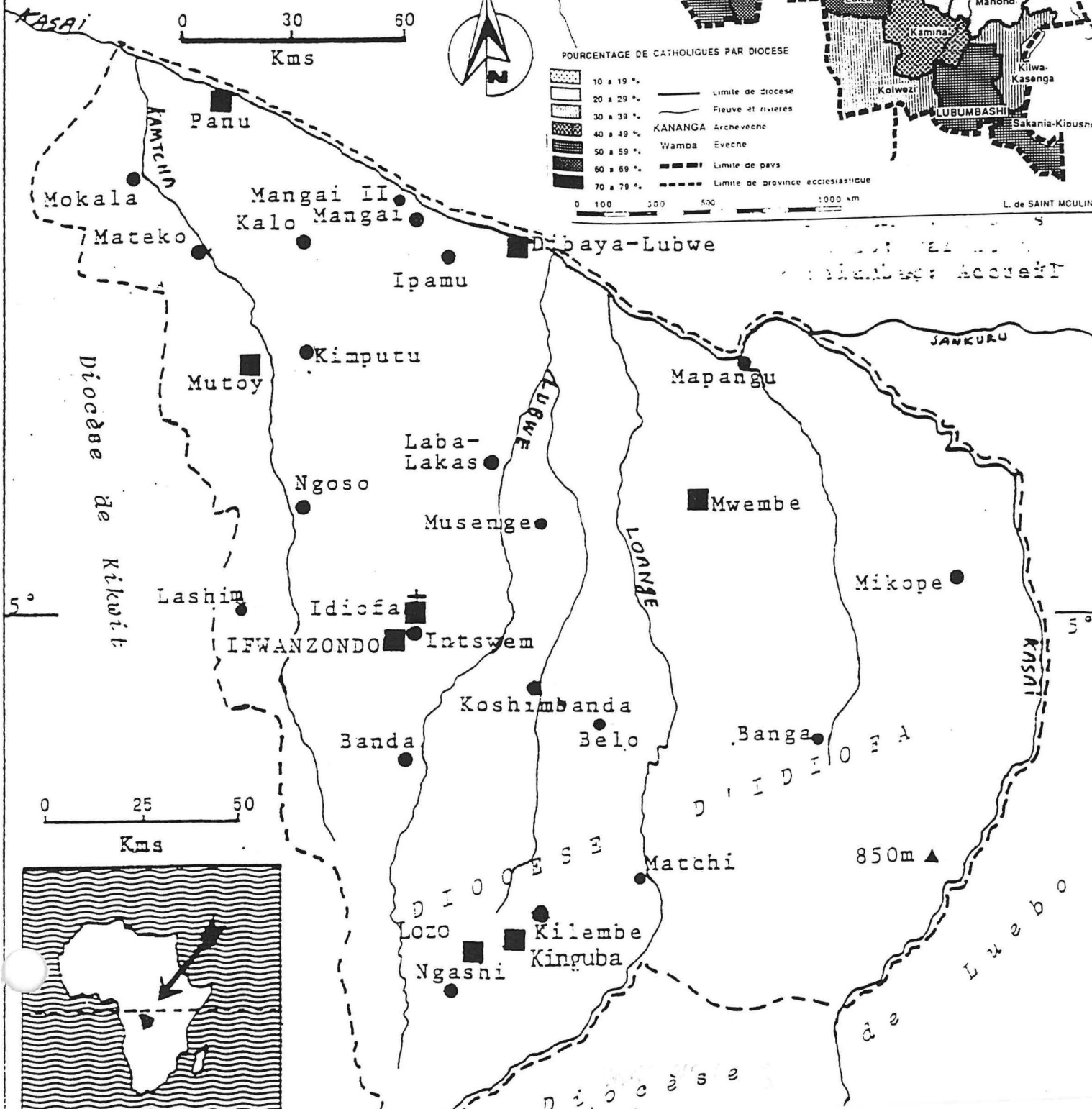
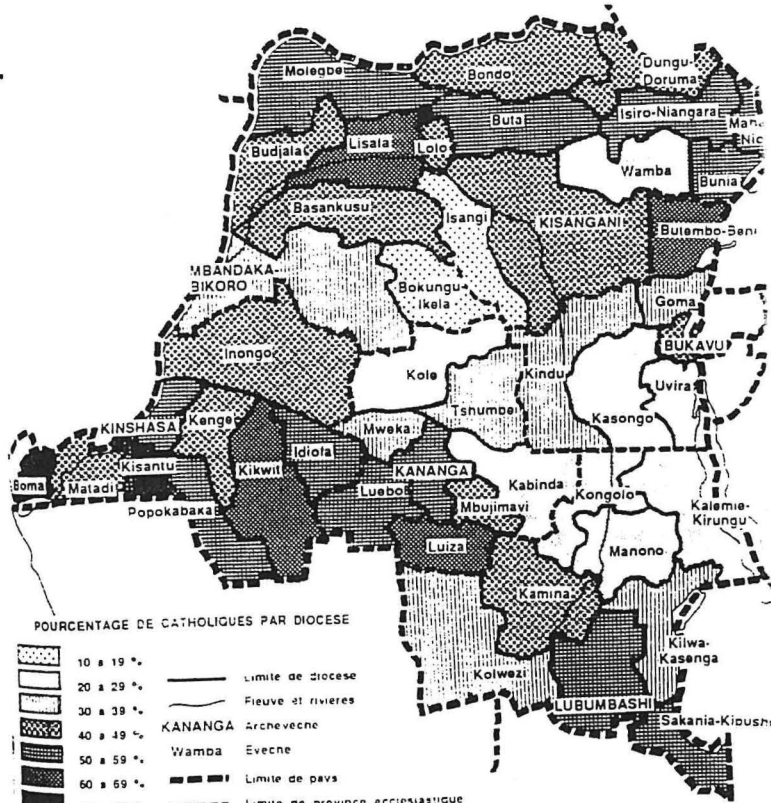
b) Articles

- AGRÉ, B., "Témoignage d'un participant", Concilium, no 239, 1992, pp. 133-138.
- BEAUDIN, M., "Qu'est-ce qui conditionne nos positions sur l'économie et sur ses rapports à la foi", Document manuscrit à paraître dans économie et foi, (Interpellations), Montréal, éd. Paulines.
- BEAUDIN, M., "Le rôle social de l'église: deux points de repère",

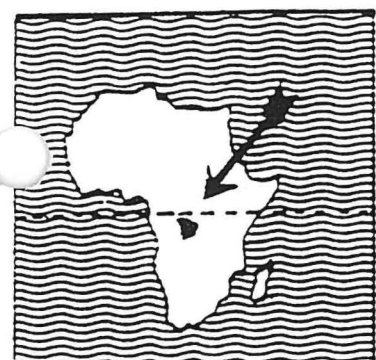
Appoint, no 150, janvier 1993, pp. 11-20.

- COSMAO, V., "Le salut d'après la théologie de la libération", dans XXX, Libération en Jésus-Christ, Actes de la douzième semaine théologique de Kinshasa, Faculté de théologie de Kinshasa, 1980, pp. 91-108.
- DE GENT, R., "Le christianisme africain dans l'opinion publique européenne", Concilium, no 239, 1992, pp. 139-147.
- DE SAINT MOULIN, L., "Données statistiques de la mission en Afrique", dans XXX, Les nouveaux appels de la mission, dossier dans Revue africaine des sciences de la mission, Actes du colloque international de Missiologie, du 20-26 février 1994, Facultés catholiques de Kinshasa, 1994, pp. 215-235.
- HEBGA, M., "Églises dignes et églises indignes", Concilium, no 150, 1979, pp. 123-137.
- KALILOMBE, P.A., "Self-reliance de l'église africaine. Un point de vue catholique", dans XXX, Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge, Actes du colloque d'Accra, Paris, L'Harmattan, 1979, pp. 49-74.
- LAFLEUR, G., "L'ajustement structurel: un fardeau pire que la dette?", Inter-mondes, vol. 5, no 5, mars 1990, pp. 3-5.
- LUNEAU, R., "Les attentes de l'église catholique en Occident", Concilium, no 239, 1992, pp. 113-118.
- MBEMBE, A., "Un entretien avec J.-M. éla, théologien camerounais", Spiritus, 27, no 104, 1986, pp. 253-261.
- METENA, M., "L'inculturation dans la Tierce-église, Pentecôte de Dieu ou revanche des cultures?", Concilium, no 239, 1992, pp. 171-191.
- MVENG, E., "Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain?", Concilium, no 239, 1992, pp. 149-169.
- RICHARD, P., "Religiosidad popular en Centro-america", dans P. RICHARD, et D. IRARRAZAVAL, Religio y politica en America Central. Hacia una nueva interpretacion de la religiosidad popular, San José, DEI, 1981, pp. 9-34.
- (sans nom), "La mission: signe et appel des temps. Panorama missionnaire (octobre 1990 - octobre 1991), 1ère partie", Documentation catholique, no 2039, 1991, pp. 1053-1061.
- VAN ROMPAEY, I., "Les oblats au Congo", Omi-Missions, 1962, pp. 296-304.

La Carte du diocèse d'Idiofa au Zaïre



0 25 50
Kms



L. de SAINT MCULIN