

Spiri tus

afrique

terre d'espérance

afrique, terre d'espérance

	La vie de la Revue	243
Laurenti Magesa	Les défis de la mission chrétienne dans l'Afrique contemporaine	245
Anatole Milandou	Un évêque dans la tourmente, souffrance, espoirs et engagements d'une Église	257
Bede Ukwuije	Penser le devenir de l'identité africaine; l'identité africaine en question	263
Albertine Tshibilondi	L'éducation des filles, clé de l'avenir de l'Afrique	275
Bernard Goudjo	Quelques jeunes chrétiens béninois témoignent	286
Nathanaël Y. Soédé	Lutter contre la mort, responsabilités face au Sida	291
Élisabeth Amoah	Perspectives théologiques et œcuméniques en Afrique anglophone	301
Éloi Messi Metogo	Dialogue avec les religions traditionnelles et l'islam en Afrique noire	309
Antonio Ap. da Silva	Résistance et joie, l'Afrique des Afro-américains	318
Paulin Poucouta	Corinthe, terre d'espérance	323

chroniques

La X ^e conférence de l'IAMS	336
--	-----

notes bibliographiques

	344
--	-----

Les articles de ce numéro, écrits par des hommes et des femmes d'Afrique, qu'ils nous parlent de l'identité africaine, de l'éducation des femmes, du dialogue interreligieux, des événements du Congo ou même de la lutte contre le sida, sont tous parsemés de mots d'espérance.

L'espérance, en effet, n'est pas une question d'indices socio-économiques satisfaisants ou la résultante de prévisions optimistes. La « petite fille Espérance », comme dit Péguy, qui étonne Dieu lui-même, va chercher sa force au plus épais de la création, au plus profond de l'être humain qui se laisse travailler par le Mystère Pascal.

Sans rien récuser du tragique de certaines situations, sans nier les difficultés communes à tous ni la nécessité d'un travail immense pour changer des structures injustes et permettre à l'Afrique de donner toute sa mesure, sachons aussi voir l'ingéniosité des femmes, la force de résistance dans l'adversité, le sens de la fête, la vitalité de la communauté ecclésiale et de la pensée théologique.

L'Afrique bouge, cherche une autre voie vers une nouvelle étape de son histoire. Comme le dit Mgr François Nguyen Van Thuân, président du Conseil Pontifical « Justice et Paix », « la route de l'espérance est pavée de petits moments d'espoir ».

En chronique, vous trouverez deux points de vue sur la Conférence Internationale de l'IAMS qui s'est tenue en janvier dernier en Afrique du Sud. Le thème en était « Réfléchir Jésus-Christ crucifié et vivant dans un monde brisé ». Peut-on trouver lieu plus approprié pour entrer dans ce mystère ?

Spiritus

LA VIE DE LA REVUE

L'ASSOCIATION

L'Association de la Revue Spiritus, jusqu'alors association de fait non déclarée, est devenue en 1999 « Association loi 1901 ». Elle regroupe toujours les douze Instituts coéditeurs de la revue.

Lors de l'Assemblée générale de mars 2000, la présidence a été confiée aux « Missionnaires d'Afrique » (Pères Blancs) pour une période de trois ans. Elle est assurée par le Père **Gérard Chabanon**, provincial de France. Il remplace à ce poste le Père **Jean-Baptiste Etcharren** des Missions Étrangères de Paris. Que tous deux soient remerciés pour avoir assuré ou accepté cette tâche malgré les nombreuses occupations de leur charge.

L'ÉQUIPE DE RÉDACTION

Directeur: **Alex Gillet**, scheidtiste, a quitté la rédaction de la revue à la fin de son mandat en septembre 1999. Il est toujours curé de la paroisse Saint François d'Assise à Gonesse dans le diocèse de Pontoise.

C'est **Jean-Paul Eschlimann** de la Société des Missions Africaines qui a été nommé pour le remplacer. Né en 1943, le père Eschlimann est docteur en ethnologie, diplômé de l'ISTR et titulaire d'un DEA en théologie, option missiologie. Il a travaillé 20 ans en Côte d'Ivoire. Il est toujours professeur à l'ICAO à Abidjan. Il partagera son temps entre la direction de la revue et un travail en équipe paroissiale au diocèse de Metz.

Directeur-adjoint: **Abel Pasquier**, des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), directeur-adjoint depuis 1994, a quitté la revue en mars dernier. Il se trouve actuellement en année sabbatique avant de rejoindre un poste en paroisse dans le diocèse de Saint-Denis.

Il est remplacé par **Geneviève Eguillon**, des Franciscaines Missionnaires de Marie. Sœur Geneviève a missionné 17 ans en Asie (Singapour et Indonésie) et vit en France depuis 1975. Elle a été directrice de lycées professionnels de 1958 à 1968 et de 1983 à 1998. Elle est aussi titulaire d'une maîtrise en théologie.

Administration: **Pierre Laurent**, spiritain, quitte le poste après neuf années données à Spiritus. À la fin de l'année, il rejoindra sa nouvelle affectation à la communauté spiritaine de Strasbourg.

Il est remplacé par **Bernard Grosheny**, également spiritain. Âgé de 62 ans, le Père Grosheny a successivement été enseignant en France, curé de paroisse à Saint-Denis de la Réunion, et depuis onze ans, administrateur de la revue «Pentecôte sur le monde».

Secrétariat: **Françoise Defrenne**, religieuse de l'Éducation Chrétienne, doit également quitter la revue. Assistante générale de son Institut, elle rejoindra en fin d'année un nouveau poste dans le Nord de la France. Malheureusement, nous n'avons pas encore trouvé de remplaçante.

Que tous les «partants» soient remerciés pour le service accompli et l'impulsion donnée à la revue. Qu'ils soient heureux et créatifs dans leurs nouveaux ministères.

Le nouvelle équipe va devoir se mettre en place, apprendre à travailler ensemble pour contribuer à ce que Spiritus demeure un instrument valable au service de l'Évangile et des missionnaires. Elle compte sur la collaboration du Conseil de rédaction, et surtout du Comité de rédaction, eux aussi largement renouvelés.

En terminant, évoquons la figure de **Joseph Pierron**, prêtre des Missions Étrangères de Paris, décédé il y a quelques mois et qui a été directeur de Spiritus de 1975 à 1985. Nous lui laissons le dernier mot :

La vérité évangélique
est celle qui devient, qui advient.
C'est ce vers où on va,
ce qui va se déployer se manifester.
La vérité est toujours de l'ordre de l'ouverture.

(extrait de ses notes de cours)

LES DÉFIS DE LA MISSION CHRÉTIENNE DANS L'AFRIQUE CONTEMPORAINE

par Laurenti Magesa

L'abbé Laurenti Magesa est théologien moraliste de formation. Il vit et travaille actuellement comme curé de paroisse à Ingri-Bukama dans le diocèse de Musoma (Tanzanie).

En relevant les défis de la mission, l'auteur montre clairement que l'Afrique n'est pas isolée du reste du monde. Souvent victime de structures injustes, elle peut et doit cependant collaborer à la construction d'un monde nouveau.

Dans cet article, je me propose de tracer à grands traits les contours des principaux défis auxquels la Mission doit faire face en Afrique au tournant de ce XXI^e siècle. Autrement dit, je voudrais pointer les réalités sociales, politiques et économiques qui composent le contexte de l'annonce de la Bonne Nouvelle dans ce continent. Mais *l'Afrique n'est qu'une partie du monde*: plus que jamais, elle en ressent les événements et les situations nouvelles. Il me faudra donc aborder aussi certaines de ces questions au niveau mondial. Tel est l'environnement dans lequel l'Afrique continue d'exister et dans lequel doit aussi se réaliser la Mission au nom du Christ.

LES QUESTIONS QUI SE POSENT

À première vue, elles ne sont pas très brillantes ; elles sont même déprimantes et poussent plutôt au découragement voire au désespoir. Les exemples que je vais présenter ne sont pas exhaustifs mais semblent bien être les plus interpellants, sans doute aussi les plus incon-

tournables et les plus exigeants en ce qui concerne le don de soi au Christ et l'engagement dans le partage de son message.

les situations de pauvreté

Toutes les statistiques montrent que le fossé entre les riches et les pauvres s'élargit au fil des années, pas seulement entre les individus mais aussi entre les nations et les communautés. Les mécanismes, les institutions, les structures censés arrêter cette tendance alarmante et anti-évangélique sont ou bien inexistantes ou bien rapidement dépassés. Au mieux, ils ne représentent que quelques mesures qui tentent de combler ce fossé ; ils ne sont activés qu'en cas d'urgence et n'ont aucun effet sur les problèmes de fond.

En juin 1999 à Cologne, le G7 a accepté d'annuler 70 milliards de la dette des pays les plus endettés. Mais à long terme, cela ne changera rien à la situation. Il en est de même pour l'initiative prise par l'administration Clinton d'annuler les dettes qu'avaient envers les USA certains pays pauvres. En effet si, après remise et annulation des dettes actuelles, la balance commerciale continue à pencher en faveur des pays riches, les pauvres devront à nouveau emprunter et le cercle vicieux qui fait des pauvres la proie des riches ne sera jamais brisé. Au-delà de la remise de la dette, il y a *la question plus fondamentale d'un changement des structures du commerce international*. Comme nous le savons tous, la réunion de l'OMC à Seattle s'est terminée sans avoir solutionné ce problème.

les situations de chaos politique et social

Résultat direct de cette fracture entre riches et pauvres en Afrique et dans le monde, un profond chaos politique et social se fait jour qui apparaît comme le signe avant-coureur de l'échec de la civilisation humaine. C'est à ce niveau que se situe le défi lancé aux disciples du Christ en Afrique et ailleurs. Quelle attitude, quel comportement, quelle ligne d'action adopter pour faire front à cette situation ? Que nous dicte notre foi dans la mission salvatrice de Jésus Christ ?

Après la Seconde Guerre mondiale, on a pensé que certaines formes de barbarie étaient passées définitivement dans le domaine de l'histoire. Aujourd'hui, il semble bien qu'on ait cédé à un optimisme prématuré. En ce qui concerne l'Afrique, les événements qui se sont

déroulés au Rwanda en 1994 suffisent à illustrer le point que nous essayons de démontrer. En une centaine de jours, près d'un million de personnes ont été massacrées dans un génocide cautionné par l'État. Plusieurs millions ont été déplacées et, au moment où j'écris, cinq ans plus tard, elles vivent toujours en exil. Bien qu'elle soit en partie une conséquence de la pauvreté, la violence adopte ici une forme d'existence indépendante et constitue ainsi un autre défi lancé à la Mission.

Comme je l'ai dit, on considère le Rwanda comme l'exemple le plus clair de la culture de violence en Afrique. Mais on peut prendre au hasard n'importe quel autre pays du continent. Le Liberia, la Somalie, le Sierra Leone, la République Démocratique du Congo, l'Angola, le Burundi, le Soudan ne sont pas en reste. La violence, comme la pauvreté, interpelle le cœur de la Mission dont le message est un message de paix et d'amour.

une Afrique évangélisée ? à quelle profondeur ?

Cela nous conduit à identifier un troisième défi. Après plus d'un siècle d'évangélisation en Afrique, *à quelle profondeur se situe l'engagement évangélique des chrétiens africains ?* On va sans doute protester et dire que la condamnation ne doit pas être généralisée et l'on mettra en avant les actes héroïques de résistance posés par certains chrétiens contre toutes ces atrocités. Mais les questions qui dérangent ne peuvent pas être contournées.

Au Rwanda, les chrétiens forment la majorité de la population. Comment ont-ils pu se massacrer les uns les autres à partir de critères ethniques et, pour beaucoup d'entre eux, ne pas manifester de repentir cinq ans plus tard ? Les facteurs qui ont engendré cette situation sont complexes, c'est certain. La question n'en reste pas moins lourde de sens pour les chrétiens, surtout si l'on tient compte du fait que certains ministres de l'Évangile, des évêques, des prêtres, des religieux ont été complices de ces meurtres. Des lieux sacrés, réservés à la prière, ont été profanés et sont devenus des abattoirs pour des innocents. *Il est nécessaire de se poser la question de la profondeur de l'évangélisation en Afrique.* Ne pas le faire ne sert à rien. Plus sérieusement, cela signifierait fuir ses responsabilités et refuser de prendre le temps du repentir.

L'Afrique n'est pas seule concernée

En Europe, au Japon, aux États-Unis, on rapporte des cas trop fréquents de violences, de meurtres commis sur des mineurs, d'une recherche effrénée de confort, tous révélateurs de la culture qui prédomine dans ces régions. Aux USA, on ne peut que condamner sans merci la facilité avec laquelle on peut se procurer des armes à feu. C'est vrai, mais ce n'est pas suffisant et il nous faut aller plus loin, jusqu'aux racines de cette folie.

En 1999, après trois attentats à la bombe dirigés contre des minorités raciales et des groupes homosexuels, le cardinal Basil Hume caractérisait cette situation de « *nouvelle barbarie* » et invitait les différentes sociétés à examiner sérieusement qu'elles étaient leurs valeurs et leurs priorités au début de ce III^e millénaire. Là où le manque de tolérance conduit à de tels actes de brutalité, le cardinal craignait que la civilisation humaine soit en danger.

Au Kosovo, il reste encore à évaluer avec précision le coût en vies humaines, les destructions des propriétés, les dommages causés à l'environnement, conséquences de ce qu'on a appelé « purification ethnique ». Tout aussi floue est la somme totale des dégâts causés par les bombardements de la Serbie par les forces de l'OTAN. Malgré leur but humanitaire, certains observateurs les ont décrits comme confus et presque aussi barbares dans leurs conséquences sur la vie et les biens matériels que les actions de Milosevic. Le professeur Adrien Hastings écrit à ce sujet: « Le but de ces bombardements n'est pas immédiatement la mort de beaucoup de personnes. Mais il détruit les moyens d'existence de millions de gens, non seulement en Serbie mais partout dans les Balkans. De plus, ses conséquences sur l'environnement et sur la santé future des habitants de la région peuvent devenir considérables, spécialement en raison de l'usage d'armes à uranium appauvri. Les radiations qui s'ensuivent peuvent affecter la santé des Kosovars pendant des générations. Si c'est la seule manière de se battre dans une guerre, elle rend cette guerre injuste. »

Il ne sert de rien de fermer les yeux et de faire semblant d'ignorer que les membres de l'OTAN sont en majorité chrétiens et leurs chefs au courant des enseignements chrétiens sur la guerre juste. Il est vrai que toute guerre est sale. C'est sans doute la raison pour laquelle l'Église primitive insistait pour que les chrétiens ne soient pas soldats. Mais la publicité faite par l'OTAN autour de cette guerre, ses efforts pour justifier la mort d'innocentes victimes, des « dommages collaté-

raux », amènent à penser que les considérations sur le caractère sacré de la vie humaine ont peu inspiré la conduite des responsables. *La question est la même : à quelle profondeur l'évangélisation a-t-elle plongé ses racines chez ces fidèles chrétiens ?*

le défi de la mondialisation

Il est impossible d'éviter la question du néocolonialisme, appelé pudiquement « mondialisation » et « modernité ». C'est un grand défi pour la Mission et pour le monde entier. La Banque Mondiale, le Fonds Monétaire International et l'Organisation Mondiale du Commerce, par leur politique envers les pays du Sud, ont souvent causé des souffrances indicibles. On appelle cela des « programmes d'ajustement structurel » conduisant à ce que l'on nomme « libéralisation économique ». Mais, en pratique, qu'est-ce que cela signifie ? Cela inclut invariablement la diminution des subsides pour des produits de l'agriculture qui constituent souvent la nourriture de base de la communauté, la diminution des subsides pour des services sociaux comme la santé et l'éducation. Il en résulte de graves conséquences en termes de famine, de mort par privation progressive de nourriture, spécialement pour les enfants et les femmes. On ne peut exagérer l'importance de tout cela.

Selon *Populorum Progressio*, l'évangélisation signifie le développement intégral de la personne humaine. Comment peut-elle se réaliser là où il n'y a pas, ou presque pas, d'institutions qui promeuvent l'éducation ? Comment pouvons-nous affirmer fièrement que le message du Christ qui vise la plénitude de la vie, prend vraiment racine là où les conditions élémentaires pour la santé font défaut. *Comment la mission d'amour, de paix et de justice peut-elle vraiment s'épanouir là où on n'investit pas sérieusement dans l'humain et dans le moral ?*

DES RÉPONSES QUI FONT PROBLÈME

Dans l'Église, beaucoup sont conscients de ces questions et de ces défis. Mais certaines réponses théoriques ou pratiques proposées font partie des problèmes. Les réactions sommaires et générales sont inutiles. Il faut, au contraire, des investigations sérieuses tenant compte des spécificités du contexte spatio-temporel. Aujourd'hui, *la science et la technologie sont souvent proposées comme réponse à tous nos problèmes*. Elles sont cependant inadéquates pour prétendre apporter une

réponse à tous les défis, dans la mesure où ils sont fondamentalement d'ordre éthique et exigent plus fondamentalement encore des réponses morales.

science sans conscience...

On peut, bien sûr, abondamment parler des bienfaits qu'apportent à l'humanité les réalisations de la science et de la technologie; il serait ridicule de penser autrement. Pourtant, surtout si on veut parler des valeurs qui sont au cœur de l'humain, bien des raisons permettent de mettre sérieusement en question l'affirmation selon laquelle science et technologie constitueraient la panacée à toutes les maladies humaines. En vérité, *sans valeurs morales qui les guident, les sciences appliquées peuvent facilement devenir un instrument de destruction de la vie et de la dignité humaines*, sans compter la dégradation et même la destruction du cosmos qui peuvent en résulter aussi.

la prolifération des armes

Tout d'abord, il y a les armes de destruction massive. Elles sont fabriquées dans ce but et les arguments selon lesquels elles sont censées préserver la paix n'ont pas beaucoup de sens d'un point de vue moral. On peut simplement dire qu'*elles maintiennent un équilibre d'incertitude et de terreur*. C'est ce que les arsenaux nucléaires de l'Est et de l'Ouest ont essayé de faire pendant la plus grande partie de ce siècle. C'était l'époque de la guerre froide. C'est ce qui se produit en ce moment entre l'Inde et le Pakistan. Les dégâts causés par ces armes (sous forme de gaz moutarde) sur les civils irakiens ne pourront jamais être portés au compte de la gloire humaine.

la responsabilité des media

La science et la technologie transforment des produits apparemment inoffensifs, ou même utiles, en réalités sujettes à caution du point de vue moral si on se place au point de vue de l'avenir de la culture humaine. Sauf pour ceux qui en profitent financièrement, on peut s'interroger sur l'influence de certains programmes de télévision ou de radio sur la mentalité des jeunes d'aujourd'hui. Des personnes ont fait le lien entre la «culture barbare» dont parlait le cardinal Hume et ces instruments de communication de masse.

Il arrive aussi que les médias, par les images qu'ils diffusent, contribuent *non à réunir mais à diviser* les personnes et les nations à partir de critères de couleur, de sexe, de statut social et de classes. La couverture médiatique de la famine en Éthiopie dans les années 80, du génocide du Rwanda en 94 et de la guerre du Kosovo en 99, a certainement attiré l'attention du monde sur ces situations. Mais la partialité de certains reportages et l'ethnocentrisme de certains journaux ou chaînes de télévision ont contribué à créer un sentiment pervers distinguant entre «eux» et «nous», le «nous» désignant bien sûr les gens civilisés chez qui de telles horreurs ne se passent pas.

les progrès de la génétique

Je ne peux omettre de mentionner les progrès scientifiques dans le domaine médical et génétique. Ils soulèvent la question de la légitimité du clonage de la personne humaine. Dans ce domaine, comme dans tant d'autres, la science possède le «savoir faire». On peut se demander par contre si elle dispose du «savoir pourquoi». C'est là que se trouve le niveau éthique, le plan où il est possible de s'approprier le message de l'Évangile.

On peut, par exemple, se demander ce que l'on veut pour l'homme à travers le clonage et quelles seront les conséquences des modifications génétiques des produits qui entrent dans l'alimentation humaine? L'argument selon lequel ces denrées serviront à éliminer la faim dans le monde doit-il être pris en considération? C'est ce qu'affirment des conglomérats transnationaux comme la firme Monsanto basée en Amérique. On peut facilement démasquer la fausseté de cet argument. Le premier objectif de Monsanto est le maximum de profit, non pas l'altruisme. Aucune magie technologique ne pourra résoudre le problème de la faim. Il faut avoir le courage d'affronter «les inégalités socio-économiques qui conduisent à la pauvreté», prendre en compte la dimension éthique de la question. *Les gens ont faim non parce qu'il n'y a pas de nourriture mais parce que, financièrement, beaucoup ne peuvent pas s'en procurer.*

Allons plus loin. L'usage de céréales génétiquement modifiées peut devenir cause de famine et de mort dans certaines régions du monde. Elles sont stériles et les cultivateurs sont contraints d'acheter de nouvelles semences à chaque saison des semailles. Comme le relève McDonagh, «les deux milliards quatre cent millions de petits cultivateurs qui vivent surtout dans le tiers-monde» ne peuvent pas se les payer. À la longue,

cela signifie pour ces gens la famine et la mort. Cela est d'une immoralité flagrante. On peut y voir une *forme de guerre biologique contre les petits cultivateurs*. Sans compter le risque de dissémination de ces «gènes» à la flore environnante. Il faut soulever *la question de savoir si «les humains ont le droit d'intervenir dans le code génétique des autres espèces»*. Cela doit être bien identifié: il s'agit d'une vue mécaniciste du monde; dans ce cadre, les considérations morales, et à plus forte raison l'évangélisation, occupent le bas de l'échelle.

On pourrait avancer contre tout cela que le mauvais usage de la science n'annule pas son intégrité et ne pourra jamais le faire. C'est vrai. Le problème, c'est que la science peut être compromise dès le point de départ si on la fait divorcer de la moralité. L'intégration de ces deux éléments constitue un autre défi pour la Mission.

le diktat de l'économique

Au niveau politico-économique, on veut nous faire croire que l'accumulation des richesses par quelques nations garantit automatiquement le progrès de la civilisation. C'est la mentalité qui soutenait la révolution industrielle au XIX^e siècle et aussi, bien que sous un angle différent, l'idéologie socialo-communiste. Le problème est que idéologie et processus politico-économiques étaient, dès le point de départ, essentiellement matérialistes et mécanicistes et ne pouvaient donc garantir l'avenir de la civilisation prise en son sens plénier, incluant *la croissance de toute la personne et de toutes les personnes*.

Le capitalisme est légitimement associé aux monstruosité de la traite des Noirs, de l'esclavage et du colonialisme. C'est évident en ce qui concerne l'Afrique mais se retrouve aussi ailleurs. Une autre sorte d'oppression et de mépris des droits et de la liberté de la personne a caractérisé l'idéologie communiste dès ses débuts. Après la mort annoncée du communisme dans les années 80 et la chute du mur de Berlin en 1989, on parle maintenant du «triomphe du capitalisme», façon de légitimer ses manières de procéder en les comparant à celles du socialisme. On peut être inquiet, car il s'agit bien d'une *tentative pour identifier le capitalisme à la démocratie, à la bonne gouvernance et au développement*.

Ce qui est vécu en Afrique, même dans les pays les plus capitalistes du continent, s'inscrit en faux contre le bien-fondé de cette identification. En vertu de ses motivations matérialistes, le capitalisme définit

le monde en termes d'intérêts économiques et de marchés. Dans ce cadre, l'Afrique ne se situe pas très haut sur l'échelle des intérêts stratégiques des pays du Nord. Alors que tous les membres du groupe du G7 se sont engagés dans une longue guerre contre l'Irak au sujet du Koweït (car il y a du pétrole au Koweït!), ils n'ont pas manifesté le même empressement à arrêter le conflit du Rwanda, alors qu'en perte de vies humaines, il était certainement plus effroyable. *Mais quel intérêt économique y avait-il au Rwanda pour le G7?*

un certain racisme

Les processus politico-économiques qui règlent aujourd'hui notre monde ne sont pas exempts de racisme. En ce début de millénaire, c'est une chose terrible de devoir l'affirmer alors que nous sommes censés avoir dépassé ces problèmes. La Secrétaire du HCR, Madame Sadako Ogata, admet que les réfugiés et les personnes déplacées d'Afrique ne sont pas traités de la même manière que leurs équivalents des Balkans en ce qui concerne l'aide humanitaire. Le Secrétaire Général de l'ONU, Monsieur Kofi Annan, a exprimé les mêmes sentiments et soucis, de même que le Secrétaire Général de la Croix-Rouge Internationale. Alors qu'on lui demandait pourquoi il en était ainsi, on dit qu'un officiel de l'OTAN aurait simplement répondu: «Vous savez, les Albanais du Kosovo sont blancs, les gens du Rwanda et du Sierra Leone ne le sont pas. Il faut protéger la dignité des réfugiés albanais.» Il ne voyait pas le besoin de réfléchir sur la dignité des Africains si, toutefois, ils pouvaient en avoir une selon lui.

Cette attitude envers l'Afrique s'étend à d'autres domaines comme on peut le voir dans la politique envers le sida, la maladie qui tue. Lorsque, au début des années 80, elle a frappé le monde d'une manière massive, on en a imputé l'origine à l'Afrique sans qu'il y ait à ce sujet la moindre évidence scientifique. Aujourd'hui, il y a des médicaments susceptibles de diminuer les effets de la maladie chez les personnes infectées; mais on ne permet pas à l'Afrique d'en fabriquer sur place les variantes génériques qui y seraient à prix abordable. Pourtant, on dit bien qu'il y a en Afrique 80% des cas de sida recensés dans le monde.

Le gouvernement des États-Unis, soutenant ses manufactures pharmaceutiques, a récemment menacé l'Afrique du Sud de sanctions commerciales si elle perséverait dans son intention de fabriquer des médicaments génériques anti-sida. Les raisons invoquées en étaient la notion de propriété privée et la politique économique; les compagnies concernées ont droit

de propriété, argumentait-on, sur ces médicaments et il faut à tout prix leur permettre de récupérer tout ce qu'elles ont investi dans la recherche avant que ne soient produites des variantes moins chères. Lorsqu'on sait que ces dernières pourraient soulager tant de souffrances et éviter tant de morts, on a peine à trouver quelque valeur à cette argumentation.

l'aide peut aussi poser question

Monsieur Kofi Annan écrivait récemment dans *International Herald Tribune*: «Jamais l'Afrique n'a eu davantage besoin d'aide politique et financière. *Un secours bien réfléchi, bien dirigé vers ceux qui pourraient en faire le meilleur usage, pourrait rendre mille pour un.*» Il ne pouvait pas dire plus vrai. Mais, ici encore, les «solutions» peuvent faire partie du problème à résoudre. Je ne désire en rien diminuer l'importance, ni même la nécessité des ONG en Afrique. Il faut pourtant faire remarquer que certaines d'entre elles se servent de l'Afrique à leur propre avantage. Des enquêtes crédibles ont montré qu'une partie seulement de l'aide attribuée à certains projets arrive de fait jusqu'à la population visée.

Le Père Renato Kizito Sesana, prêtre journaliste basé à Nairobi, a visité le Soudan et entrepris des recherches sur ce pays déchiré par la guerre. Il donne en exemple **le rachat d'esclaves** dans le sud du Soudan :

«Depuis 1995, le CSI et, plus récemment le CSW, ont acheté des esclaves au Soudan pour leur donner la liberté. L'UNICEF et beaucoup d'autres personnes ont élevé de sérieuses objections contre ces actions: acheter la liberté pour des esclaves ne fait qu'alimenter les marchés, favoriser les raids pour s'en procurer d'autres et continuer ainsi le cercle vicieux. Ces rachats largement médiatisés minent les efforts de ceux qui agissent de manière plus cachée, spécialement dans les régions sous contrôle gouvernemental. Par-dessus tout, le principe même d'acheter un être humain, même dans le but de sa libération, est inacceptable.»

Grâce aux technologies de l'information et à la mondialisation socio-économique qui en résulte, on parle de plus en plus de *communauté internationale*. En son nom, on prend des décisions parfois cruciales. Mais qu'est-ce exactement que cette communauté internationale dont on parle tellement aujourd'hui? L'ONU est la seule institution qui peut légitimement la représenter. Pourtant, c'est sous le couvert de *la communauté internationale*, que l'OTAN est intervenu de manière unilatérale au Kosovo. *Est-ce l'OTAN, le Nord, l'Europe, l'Amérique qui représen-*

tent la communauté internationale ? Cette façon de faire est profondément blessante pour l'Afrique, surtout lorsqu'en raison de sa pauvreté, on l'exclut des prises de décisions qui touchent l'ensemble du monde.

UNE PLACE POUR L'ESPÉRANCE ?

Au début de cet article, je faisais remarquer que les questions abordées ne susciteraient pas beaucoup d'enthousiasme et qu'elles pourraient même nous inciter au découragement. La question est de savoir si la situation est sans issue ou si l'on peut encore faire quelque chose. Le désespoir n'est évidemment pas une option possible pour la mission qui, elle, est ancrée dans l'espérance. Mais l'espérance doit tenir compte des réalités et se traduire dans des actions concrètes d'amour et de charité.

construire un monde nouveau

Dans notre monde, les perspectives sont plutôt moroses, mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait ni lueur ni lumière au bout du tunnel. Cela montre tout simplement que notre monde a plus que jamais besoin du message du Christ. La conférence tenue à Colombo (Sri Lanka) en 1998 sur le thème : « Christianisme, colonisation et mondialisation » le disait dans ses conclusions. *« Le défi pour la Mission est que, plus que jamais, les chrétiens doivent s'engager pour un nouvel ordre mondial basé sur la justice, sur l'équité et sur la possibilité d'une vie décente pour tous. Le colonialisme moderne continue à appauvrir les masses d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine. Il marginalise aussi les pauvres des pays riches. Cette forme actuelle de mondialisation qui génère l'injustice et que nous percevons comme néo-coloniale, doit être rejetée. Nous devrions nous mettre en marche vers un monde nouveau qui puisse rassembler toutes les nations et tous les peuples dans l'égalité et la solidarité. »* C'est le monde voulu par Dieu que nous décrit l'Apocalypse.

le rôle de l'Église

Si l'Église a encore un rôle à jouer dans le monde contemporain, il consiste bien à *travailler sans repos à la réalisation de ce monde tel que Dieu le veut*. Pour cela, elle doit tout d'abord s'examiner elle-même. En 1971, le document synodal « Justice dans le monde » affirmait qu'elle ne peut pas témoigner de la justice de manière crédible en se contentant de prêcher. Elle doit aussi en témoigner.

Dans le contexte actuel, l'Église doit s'opposer à l'esprit de domination et d'uniformisation que la mondialisation tend à promouvoir. Elle doit aussi résister à la tentation d'une forme ecclésiastique de mondialisation qui n'est que trop réelle. Elle doit témoigner de ce qu'en 1998, Samartha appelait une « *culture hybride* », une manière générale de vivre qui respecte l'identité spécifique des peuples et des pays tout en les unissant. Le défi du monde actuel est de *permettre aux personnes d'être à la fois enracinées localement et en phase avec le monde entier*, et l'Église peut contribuer à la réalisation de cet objectif.

Concrètement, l'Église a besoin d'apprendre à « accepter les différences » dans la variété des styles de la vie culturelle. Cela signifie aussi qu'*il lui faut accueillir les différences dans les expressions de la foi chrétienne*. Sans cela, elle devient un agent de cette mondialisation qui domine et asservit. Cet esprit d'acceptation mutuelle est aussi un élan de reconnaissance envers Dieu pour cette diversité si riche qui compose la race humaine. L'Église se doit de « remercier les autres » qui l'accueillent dans leurs milieux culturels et promouvoir un « dialogue œcuménique ouvert » par son attitude envers les autres religions.

L'Église doit aussi « évaluer et reconnaître les déformations du message de Jésus » à travers les siècles. Cela inclut la nécessité « d'encourager les mouvements populaires » qui désirent « *restructurer les Églises pour qu'elle s'adaptent aux tendances présentes et futures* ». Ayant reconnu toutes les fautes qu'elle peut avoir commises dans son enseignement ou dans ses pratiques pastorales, il lui faudra aussi « exprimer un regret sincère », comme le pape Jean-Paul II en a déjà donné un exemple.

L'Église doit « faire de la justice sociale une priorité de sa mission » et, plus important encore, elle doit rendre « *justice à la moitié féminine de l'humanité qui a été déshumanisée et profondément appauvrie* ». Jésus, selon Lc 4,18-19, fait de la justice l'élément central du ministère qu'il annonce. Pratiquer la justice, c'est l'équivalent de « annoncer une année de bienfait de la part du Seigneur ». L'Église n'existe pour rien d'autre que cela.

Laurenti Magesa

*P.O. Box 237
Tarime
Tanzanie*

UN ÉVÊQUE AU CŒUR DE LA TOURMENTE

SOUFFRANCE, ESPOIRS ET ENGAGEMENTS D'UNE ÉGLISE

par Anatole Milandou

Évêque de Kinkala, Monseigneur Anatole Milandou évoque le drame vécu par le Congo. Tout en montrant ce qu'il convient d'entreprendre pour rebâtir un pays ruiné par tant d'années de désordre, il ose inviter son peuple à se réjouir dans l'espérance.

«Maintenant que nous vivons dans notre propre chair les blessures de la dispersion, de la faim, de la maladie, de la mort d'amis, parents et connaissances, de l'humiliation, de la peur, de l'oubli et du désespoir, la Bible me devient plus proche; l'histoire du peuple d'Israël, maintes fois déporté et écrasé, me parle encore plus: la violence est au cœur de l'histoire du salut.»

C'est un jeune chrétien de mon diocèse qui s'exprimait ainsi quand des milliers d'hommes, de femmes et d'enfants étaient piégés dans l'étau infernal des affrontements armés entre les forces gouvernementales et les rebelles en décembre 1998. Le territoire du diocèse de Kinkala a été un vaste champ d'exactions et de batailles depuis août 1998 et, jusqu'à présent, nous n'avons pas encore pris l'exacte mesure des effets dévastateurs de ce conflit, dont les acteurs politiques et militaires sont eux-mêmes lassés, puisqu'ils s'activent à lui trouver une issue politique par la voie du dialogue.

Ce jeune chrétien exprime bien le cri de souffrance et de détresse de milliers de chrétiens congolais, bien au-delà du diocèse de Kinkala, car les diocèses limitrophes de Nkayi et de Brazzaville ont également subi les conséquences dévastatrices de ce conflit armé, dont la grande majo-

rité des victimes sont civiles. Les témoignages de ceux qui sortent des forêts où ils s'étaient réfugiés, pour échapper aux tueries, en disent long sur leur chemin de croix.

Comment a-t-on pu porter atteinte à la dignité de ces jeunes filles et femmes décharnées qui ne pouvaient normalement inspirer que la pitié? Comment et pourquoi a-t-on assassiné de sang froid des jeunes hommes qui n'étaient pas de connivence avec les belligérants? Pourquoi a-t-on pillé, détruit, brûlé des biens privés et publics, habitations, commerces, outils de production, structures scolaires, dispensaires, églises?

raviver l'espérance qui chancelle

Sans exclure toutes les personnes qui ont subi les multiples atrocités de cette longue guerre, c'est à ce jeune chrétien et à tant d'autres du diocèse de Kinkala, réfugiés comme moi à Brazzaville depuis plusieurs mois, que j'ai voulu m'adresser lorsque je les ai invités à un rassemblement eucharistique, le 10 septembre 99. Ils étaient venus nombreux; l'église Notre-Dame de Baongo était pleine. Qu'étaient-ils venus chercher? Que pouvais-je leur offrir? Surtout que, depuis mon exil à Brazzaville, j'avais pris la résolution de ne pas prêcher, parce que je ne savais pas quoi dire à ce peuple bafoué et humilié. Des secours alimentaires ou des soins médicaux? Non! *C'est l'espérance qui était au cœur de cette célébration eucharistique tout comme la violence était au cœur de leur histoire.*

J'avoue qu'il est difficile de donner ou de montrer des signes d'espérance à ces chrétiens accablés, mais un événement majeur à venir m'a poussé à axer mon adresse dans ce sens: *l'imminence de la célébration du Grand Jubilé de l'An 2000*. En tant que pasteur, je devais aider ces chrétiens à chercher et à trouver des raisons de *jubiler*! En fait de raisons, il en demeure toujours une, plantée même au cœur de la violence et de la déréliction: « *le Christ a donné sa vie pour nous, pour que nous ayons la vie en abondance.* » Vie donnée dans le partage du pain eucharistique mais également dans le partage des joies et des peines qui jalonnent notre vie quotidienne.

À ceux qui risquaient d'être à jamais aigris du fait des souffrances endurées, je demandais qu'ils se rappellent les gestes d'amitié, d'accueil et de compassion dont ils avaient été l'objet de la part de l'un ou l'autre Congolais. En effet, tous les Congolais ne sont pas des bourreaux ni des

pilleurs ; il y en a même parmi les soldats qui ont donné leur énergie, leur temps, leur courage, parfois au risque de leur propre vie, pour sauver les autres de la mort. Ceux-là, nous devons, non seulement les remercier en priant pour eux, mais surtout, à partir de leur exemple, raviver notre espérance en Dieu dont l'Esprit fait revivre les ossements desséchés, et notre espérance en l'homme créé à l'image de Dieu.

La première tâche de l'Église est d'annoncer l'Évangile de l'espérance, de prophétiser des jours meilleurs car Dieu est fidèle à son amour et l'homme créé à son image est capable, par la force de l'Esprit – qui ne travaille pas que dans les cœurs des chrétiens – *de sortir des ornières de la haine pour atteindre les cimes de l'amour.*

soigner les corps : l'assistance humanitaire

En même temps, cette annonce de l'Évangile doit être soutenue par une sollicitude et une charité concrètes à l'égard de ceux qui ont tout perdu et qui ne peuvent plus s'en sortir sans l'aide des autres. Comme Jésus fut pris de pitié devant cette foule qui le suivait et qui risquait de défaillir parce qu'elle n'avait rien mangé depuis trois jours, l'Église du Congo se laisse émouvoir devant la misère qui enlève à tant d'hommes et de femmes le peu de dignité qu'ils veulent jalousement sauvegarder. Chez nous, les gens ne mendiaient pas leur nourriture, nous ne connaissions pas les grappes de gamins qui vous courent après pour quêter une petite pièce. Aujourd'hui, beaucoup de gens n'ont plus honte de mendier car il y va de leur survie.

C'est dans l'élan de cette sollicitude du Christ pour les pauvres que Caritas Kinkala qui avait élu domicile à Brazzaville depuis décembre 1998, puisque la région de Kinkala était devenue hautement dangereuse, a organisé la distribution des vivres, des matelas et des couvertures aux ressortissants de mon diocèse qui avaient réussi à rejoindre les quartiers plus sécurisés de Brazzaville. Il va sans dire que les besoins étaient immenses et nos ressources, malgré l'aide du Secours Catholique français et de la Conférence épiscopale italienne, n'arrivaient pas à combler toutes les attentes les plus élémentaires.

Maintenant, depuis deux mois, à la faveur d'un accord de cessation des hostilités signé entre les forces gouvernementales et les rebelles, des équipes de Caritas Kinkala repartent dans certaines localités du diocèse où se sont regroupées les populations sorties des forêts, pour leur assurer

la distribution des vivres et administrer des soins médicaux. Ce travail humanitaire d'urgence est indispensable et il le restera aussi longtemps que les paysans n'auront pas renoué avec la terre nourricière. En effet, durant tout le temps des hostilités, les semailles n'ont pas été faites dans ce diocèse rural, les troupeaux ont été décimés par les belligérants. La catastrophe alimentaire se lit dans le regard perdu des enfants étiques que j'ai vus lors de mon premier séjour à Kinkala depuis octobre 1998, date à laquelle j'ai dû m'enfuir de mon diocèse. Cette fois-ci, j'y suis reparti à l'occasion de la fête de Noël; j'y ai célébré la messe du jour. Quelle émotion! *Ce fut pour moi et pour les chrétiens qui étaient là un signe d'espérance: l'enfant de Bethléem m'avait permis de célébrer ma première messe sur le territoire du diocèse plus d'un an après mon départ.*

Devant l'ampleur de la tâche de la reconstruction et de la relance des activités socio-économiques, la tentation est grande de baisser les bras ou de tout attendre de l'étranger. Mais pourquoi les Congolais n'amorceraient-ils pas eux-mêmes un travail de conversion afin de transformer la force dont ils ont usé pour tuer et détruire en énergie créatrice de vie et de bonheur? Il est évident que c'est une minorité de jeunes qui s'est engagée dans les différentes milices mais tant que ces jeunes gens ne seront pas formés à autre chose qu'à manier la *kalachnikov*, le retour à la vie normale sera impossible dans nos villages et l'insécurité continuera à régner dans nos villes.

éduquer et former

Il ne faut pas perdre de vue que nous sommes un pays où depuis 1965, toutes les écoles qui appartenaient à l'Église et qui formaient entre autres l'élite, furent confisquées et nationalisées par l'État qui s'était ainsi arrogé le droit exclusif d'éduquer la jeunesse congolaise à l'abri de «*l'opium de la religion*» et selon l'idéal du socialisme scientifique. Les mouvements d'apostolat des jeunes (Scouts, Guides, Cœurs vaillants, Ames vaillantes, JEC, JOC, JAC, etc.) étaient également supprimés.

À partir de ce moment, nous avons assisté au délitement progressif du système éducatif à tel point qu'aujourd'hui les parents qui sont nantis envoient leurs enfants faire leurs études dans les pays voisins et en Europe. C'est un gâchis et un drame pour un pays qui était en tête du peloton africain en matière d'enseignement scolaire. Les autorités politiques congolaises ont enfin compris qu'il y va de l'avenir du pays que ses enfants soient bien instruits et éduqués; alors elles ont favorisé par

la signature d'une convention scolaire entre l'État et l'Église catholique, le retour de cette dernière dans la sphère de l'éducation.

La tâche est ardue après plus de trente ans de débrayage. Mais l'Église ne peut pas se dérober, car elle est «mater et magistra», mère et éducatrice. *Sa vocation divine est d'aller enseigner toutes les nations.* C'est par l'école que nous formerons les citoyens de demain qui sauront promouvoir la vie, dans le respect des droits humains. L'école, lorsque l'éducation et la formation y sont bien assurées, constitue un des hauts lieux où se forment et s'acquièrent une culture, une mentalité, des comportements. C'est là qu'on apprend à l'enfant, au jeune, les valeurs telles que le sens du bien, le respect du bien d'autrui, l'honnêteté, la dignité. Nous donnerons ainsi plus de chance à la paix de s'établir fermement parce que les jeunes auront la possibilité d'avoir un métier et ne seront plus attirés par l'enrôlement dans les milices.

intensifier la culture de la paix

L'éducation ne touche pas seulement l'enfance et la jeunesse ; c'est l'ensemble de nos communautés chrétiennes et toute la communauté nationale qui ont besoin d'être formés à la culture de la paix : *reconnaissance et respect de la différence ethnique comme richesse et beauté voulue par le Créateur, promotion du dialogue comme le meilleur moyen pour résoudre les conflits, découverte du pardon donné et reçu non pas comme une faiblesse ou une lâcheté, mais comme une force intérieure qui brise le cercle infernal de la violence.*

Ce travail, nous l'avons commencé en Église à travers tout le pays, surtout au sortir de la guerre de 1997. Des jeunes des différentes régions du Congo se sont rencontrés à travers les jumelages des conseils paroissiaux des jeunes pour apprendre à mieux se connaître, à découvrir qu'au-delà de leurs différences ethniques, ils avaient tous les mêmes inquiétudes et les mêmes problèmes socio-économiques. Ces mêmes jeunes ont réussi le pari de se retrouver en décembre 1999 à Brazzaville pour le Forum national de la jeunesse chrétienne ; ils y ont solennellement réaffirmé leur refus de s'engager dans les milices ; au contraire, ils ont décidé d'être les premiers de cordée sur les chantiers de la paix.

Les évêques du Congo ont fait entendre leur voix pour inviter les acteurs politiques au dialogue et, malgré les malentendus ou les hostilités que ces appels au dialogue multiples et incessants ont fait naître, nous ne nous

sommes jamais tus car si notre parole annonce l'espérance, elle doit également dénoncer tout ce qui détruit la vie et la dignité humaines.

un devoir de mémoire et de justice

Je me réjouis de ce qu'enfin le dialogue entre les belligérants et les états majors politiques soit amorcé. Mais les Congolais doivent demeurer vigilants car il faut éviter que les hommes politiques s'accordent entre eux sur le dos du peuple meurtri depuis 1993 par trois guerres civiles.

Le devoir de mémoire s'impose, car chez nous, on efface trop facilement d'un coup de chiffon magique la lourde ardoise de l'histoire. Alors, nous retombons dans les ornières du passé avec, la plupart du temps, les mêmes acteurs. Depuis l'indépendance, l'histoire du Congo s'écrit en lettres de sang et de chair. Mais les Congolais n'ont pas eu le courage de regarder l'histoire bien en face et de s'opposer démocratiquement et juridiquement à ce que les fauteurs de troubles s'occupent de la chose publique.

Il n'y a pas de paix définitive sans la justice ; justice rendue aux vivants qui ont été victimes de tant d'exactions ; justice rendue aux morts dont la mémoire doit être honorée afin que leur martyre ne soit pas imputé au compte de l'anonyme bêtise humaine mais qu'il soit la bouée qui indique les écueils à éviter pour que le Congo ne renoue plus avec l'inhumain et les vieux démons de la violence.

Anatole Milandou

*Évêché de Kinkala
B.P. 164
Kinkala
Congo*

PENSER LE DEVENIR DE L'IDENTITÉ AFRICAINE

L'IDENTITÉ AFRICAINE EN QUESTION

par Bede Ukwuije

Spiritain originaire du Nigeria, Bede Ukwuije est licencié en philosophie et titulaire d'une maîtrise en théologie. Il a été aumônier des étudiants à l'Université et accompagnateur de la Communauté africaine « Interpeuples » à Rennes. Actuellement, il poursuit ses études de théologie à l'Institut Catholique de Paris.

Explorant l'histoire récente et les différents courants anthropologiques et théologiques, il nous présente ce qu'a été la recherche d'identité de l'homme africain. Mais, à la fois don à accueillir et tâche à accomplir, l'identité se bâtit au milieu des incertitudes.

La rencontre de l'Afrique avec l'Occident a provoqué un choc terrible dans l'être des Africains. L'accélération des échanges planétaires ne fait que renforcer ce malaise. Cela rend aiguë et récurrente, aussi bien dans la littérature que dans la pensée théologique africaines, la question de l'identité de l'Africain.

Tout au long de mes études de philosophie et de théologie au Nigeria et en France, je n'ai cessé de chercher des repères anthropologiques et théologiques. Sur quoi fonder le devenir de l'Africain dans un monde en mutation ? Quel peut être l'apport original de la foi chrétienne à ce travail ? Ce questionnement me rend solidaire de ma génération.

Issu de la deuxième génération de chrétiens nigériens – nos parents constituent la première génération – j'ai fait mes premiers pas dans la foi au carrefour des influences diverses : culture igbo, culture chrétienne. Et

tout cela dans un pays en mutation rapide où l'on perçoit une rupture de transmission entre les générations. Dans ce contexte, un bon nombre de jeunes et d'intellectuels, de plus en plus sollicités par l'esprit critique et le monde moderne, se découvrent en porte-à-faux par rapport à la tradition, d'autant plus qu'ils se rendent compte que l'appel au respect de la tradition sert d'alibi à ceux qui, en contextes social, politique et même religieux, supportent mal la liberté de la parole et de l'action.

Mon expérience de missionnaire dans la Congrégation du Saint Esprit, m'a ouvert à d'autres horizons. J'ai eu la joie de travailler pendant cinq ans comme aumônier d'étudiants à l'Université de Rennes II et comme accompagnateur de la Communauté Africaine de Rennes. Aujourd'hui encore, je reste en lien avec les chrétiens africains du diocèse de Nanterre. J'ai rencontré et rencontre des intellectuels africains en diaspora qui se débattent avec la même question du devenir de l'homme africain et qui disent ne pas trouver de réponses satisfaisantes dans l'Église. D'aucuns ont opté pour la rationalité occidentale en faisant un trait sur les traditions africaines. D'autres, nostalgiques de l'Afrique, entretiennent un rapport conflictuel avec les cultures occidentales. Un bon nombre cherche à faire la synthèse. Mais le malaise demeure. Comment penser l'identité de l'Africain aujourd'hui ?

Notre génération n'est pas la première à poser cette question. Elle ne sera pas non plus la dernière. Avant de dégager de nouvelles pistes pour penser le devenir de l'Africain aujourd'hui, il importe de rappeler le débat que cette question a engendré parmi les écrivains africains, de la négritude à l'universalisme en passant par la révolution. Il faudra ensuite voir comment ce débat a été repris dans les divers courants de la théologie africaine.

DE LA NÉGRITUDE À L'UNIVERSALISME

la négritude

Le premier lieu d'émergence de la question de l'identité africaine est la négritude. Ce mouvement correspondait à une prise de conscience progressive du sentiment d'aliénation à travers l'Afrique et sa diaspora. Dans leur effort pour se détacher de la domination coloniale, de jeunes Noirs, africains et antillais déplacés, ont mis au jour le mythe de

l'identité culturelle africaine. On a vu naître par exemple, vers 1926, un comité de défense de la race nègre. Quelques années plus tard, la négritude sera popularisée par le célèbre Antillais Aimé Césaire et le Sénégalais, Léopold Senghor. Pour ces derniers, il fallait montrer que la spiritualité et la spontanéité du nègre sont différentes du rationalisme occidental. On prête à Senghor l'expression : « *L'émotion est nègre, comme la raison est hellène*¹. » On chantera la race noire pour les couleurs de sa peau. Le passé africain sera fixé alors comme une béatitude, un paradis, une émotion inviolée et inviolable, opposée à la technique de l'Occident².

La négritude se voulait aussi un combat politique. De fait, elle a permis de mettre en cause le dogme de la hiérarchie des cultures. Elle a donné aux Noirs de retrouver la dignité et une raison de se battre. Elle a inspiré le panafricanisme et les luttes pour l'indépendance des pays africains. Mais, cette « philosophie » virait dangereusement vers une apologie effrénée de l'irrationnel et sur l'éloge inconsideré d'une personnalité africaine proche du bon sauvage de Rousseau. Elle virait également vers un racisme antiraciste.

la révolution

Les thèses de la négritude n'ont pas manqué de soulever des contestations parmi les auteurs africains. Dans *Le devoir de violence*³, le Malien Yambo Ouologuem s'est attaché à montrer la réalité despotique et cruelle de l'Afrique pré-coloniale. Ce faisant, il justifiait la mission civilisatrice européenne. Plus tard, le Béninois Stanislas Adotevi, dans *Négritude et Négrologues*⁴, dénoncera la naïveté des tenants de la négritude et proposera le combat révolutionnaire comme substitut à l'idéologie issue de l'ethnologie. Il emboîtait le pas à Frantz Fanon qui invitait les « intellectuels colonisés » à reconnaître « *qu'on ne prouve pas sa nation à partir de la culture mais qu'on la manifeste dans le combat que le peuple mène contre les forces d'occupation* »⁵.

1/ Citation de 1939, reprise dans Léopold SENGHOR, *Liberté 1, Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 24.

2/ Voir aussi Laye CAMARA, *L'Enfant noir*, Paris, Plon, 1953.

3/ Yambo OUOLOGUEM, *Le devoir de violence*, Paris, Seuil, 1968.

4/ Stanislas ADOTEVI, *Négritude et Négrologues*, Paris, UGE, Coll., 10/18, 1972.

5/ Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1961.

l'universalisme

D'autres auteurs renvoient dos à dos les conservateurs et les révolutionnaires. J'appellerais leur position «l'universalisme». Deux figures se distinguent dans ce débat. Ce sont les deux Nigériens Wole Soyinka et Chinua Achebe. Prix Nobel de Littérature de 1986, Wole Soyinka est connu pour sa réplique à Senghor: «*Le tigre ne proclame pas sa tigritude, il bondit sur sa proie*». Pour Soyinka, c'est dans son agir aujourd'hui que l'Africain décline son identité. Le devenir culturel africain est à forger dans l'apprentissage de la liberté au milieu du chaos. Ce que l'on appelle l'âme africaine est un camouflage⁶. La romantisation du passé engendre un narcissisme tragique. Il interdit l'exercice actif d'une pensée sociale vigilante. Il s'ensuit que les tenants de la négritude contribuent à la défaite de l'Afrique par l'Occident. En disant «*Je sens donc je suis*», là où l'Occident dit: «*Je pense donc je suis*», la négritude n'a fait qu'opposer un pernicieux manichéisme à un autre. C'est avec la même vigueur que l'auteur iconoclaste nigérien dénonce la fuite en avant de ceux qui présentent le positivisme occidental comme la seule culture possible pour l'Africain moderne. Il n'accepterait pas le positivisme du Béninois Paulin Houtondji qui tire un trait sur la culture africaine pour se tourner vers «la raison occidentale».

Chinua Achebe⁷ pour sa part, critiquera le conservatisme tout en atténuant le malentendu entre Soyinka et Senghor. Membre de *l'African Personality* (Personnalité Africaine), mouvement des écrivains anglophones opposés à l'école de la négritude, il note que le conservatisme du Guinéen Camara Laye est incapable de parler du changement. Il n'admet pas non plus la vision de Yambo Ouologuem dont *Le devoir de violence*, aurait renvoyé la littérature de la protestation aux oubliettes, rassurant l'Europe en lui montrant que la violence était déjà en Afrique avant l'arrivée des Blancs.

Toutefois, Achebe ne cache pas son admiration pour Senghor. Car, dit-il, la poésie de Senghor va plus loin que la révolte. La poésie est un engagement politique. Il gardera un lien fraternel avec David Diop qui, selon lui, poursuit l'œuvre de Senghor pour la libération de l'Afrique. Il commente favorablement la réponse de Senghor à Soyinka sur la ques-

6/ Cf. Wole SOYINKA, *Myth, Literature and the African World*, Cambridge University Press 1976 (Réédition 1979), pp. 126-130. Voir aussi *The burden of memory. The muse of forgiveness*, Oxford University Press, 1999.

7/ Auteur des romans célèbres: *Le monde s'effondre*; *La flèche de Dieu*; *Le malaise*; *Le Démagogue*.

tion de la tigritude: « *Quand Wole Soyinka fit sa tentative désormais célèbre de déconsidérer le mouvement de la négritude en remarquant qu'un tigre ne parle pas de tigritude, Senghor, l'un des fondateurs du mouvement, répondit avec justesse qu'un tigre ne parle pas. Peut-être la profondeur de cette réponse a-t-elle échappé à la plupart des gens, en raison même de sa simplicité. Le Nègre parle. Et c'est, entre autres, à la parole que se mesure son humanité*⁸. » En effet, parler c'est être humain. Parler c'est agir. Si le Nègre parle, cela veut dire aussi qu'il agit. Alors pourquoi ce conflit entre ceux qui veulent que le Nègre parle et ceux qui veulent qu'il agisse? Pour Achebe, les hommes sont d'abord des hommes, qu'ils soient riches, pauvres, africains, européens, blancs, noirs. Ils peuvent différer selon le niveau de développement, la culture, la couleur, mais ce ne sont que des différences de magnitude. Leur identité est fondamentale. Ce sont des hommes. C'est pour cela que l'écrivain nigérian considère Cheikh Hamidou Kane comme l'un des maîtres à penser de l'Afrique. Ce dernier, en effet, ose penser la communauté de destin future des Africains et des Européens⁹.

En gros, pour les « universalistes », l'identité n'est pas figée. La tradition est dynamique. La mythologie yoruba, relue par Soyinka, présente des dieux, tel Ogun, s'adaptant à la vie, à la technique, et aux diverses luttes pour la survie. Conserver l'originalité d'une culture c'est absorber ce qui vient d'ailleurs. Toutefois, l'universalisme est possible, non comme une conquête d'une culture sur une autre, mais comme une reconnaissance mutuelle qui leur permet de se coordonner et de s'accepter comme autres dans le respect des différences. C'est ce que Chinua Achebe résume dans le « principe de relativité » qu'on trouve dans la vision du monde igbo: « *Ife kwulu, ife ozo kwudebe ya* », « *Partout où il y a quelque chose, il y a toujours quelque chose d'autre à côté.* » C'est le projet de Cheikh Hamidou Kane quand il intègre l'angoisse d'être noir dans un questionnement existentiel plus large, l'angoisse d'être homme. Africains, Européens, Antillais, chrétiens, musulmans, athées, tous sont confrontés au même défi: être humain, c'est-à-dire accepter les changements exigés par les chantiers où s'édifie notre demeure commune. Comment les courants théologiques africains ont-ils repris cette question de l'identité?

8/ Cité par Alain SEVRAC, *Les romans de Chinua Achebe. De l'ordre au chaos*, Presse Universitaire du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1997, p. 299.

9/ Cheikh Hamidou KANE, *L'aventure ambiguë*, Poche, Paris, Juilliard, 1961.

LA THÉOLOGIE AFRICAINE

Nous retrouvons parmi les théologiens les débats que nous avons remarqués dans la littérature africaine. Alors que la théologie de l'identité culturelle, adaptation et inculturation, a poursuivi le projet de la négritude en penchant vers la valorisation du passé, la théologie de la libération souligne l'exigence de l'agir au présent en contexte économique et politique. La théologie de la reconstruction, enfin, demande à l'Africain de faire un saut qualitatif et de penser son identité comme tâche à faire sous l'horizon de l'humain à venir. Examinons brièvement ces positions.

de l'adaptation à l'inculturation

La théologie africaine sera d'abord une **théologie de la protestation** qui est dirigée contre l'évangélisation missionnaire afin d'affirmer la personnalité africaine. Soucieux du salut des âmes et de l'implantation de l'Église, les premiers missionnaires auraient fait «table rase» des valeurs des civilisations africaines¹⁰. Les théologiens africains demandent alors si la révélation vient dépersonnaliser l'Africain ou si celui-ci peut accueillir la foi chrétienne dans sa culture et dans sa langue.

Dès 1956, des prêtres noirs, africains et haïtiens, publient un ouvrage collectif intitulé «*Des prêtres noirs s'interrogent*». Au moment de la négritude, l'émergence de la conscience de la dignité du Noir et des valeurs positives de sa culture, ces prêtres cherchent à dire le christianisme à travers les valeurs culturelles du Noir. L'un d'eux, le camerounais Meinrad Hebga, souligne que la cassure brutale du christianisme d'avec les valeurs africaines fait qu'il apparaît aux Noirs comme un produit importé. Hebga demande au christianisme d'assumer la négritude¹¹. Vatican II donnera une impulsion à la théologie de l'adaptation. On cherche dans les cultures africaines des pierres d'attentes, des rites, des symboles, des gestes, sur lesquels on pourrait greffer l'annonce de l'Évangile.

10/ Cf. Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au xx^e siècle*, Paris, Cerf, 1994. Pour une vision globale des courants de la théologie africaine, voir Henriette DANET et Eloi Messi METOGO, «Le devenir de la théologie catholique en Afrique Francophone depuis Vatican II», in *Transversalités*, n° 68, Institut Catholique de Paris, octobre-décembre 1998, pp. 91-118. Voir aussi,

Eugene UZUKWU, «Le devenir de la théologie catholique en Afrique anglophone depuis Vatican II», in *Transversalités*, n° 68, Institut Catholique de Paris, octobre-décembre 1998, pp. 61-90.

11/ Meinrad HEBGA, «Christianisme et négritude», in *Des prêtres noirs s'interrogent*, «Rencontre» n° 47, Paris, Cerf, 1956, pp. 189-201.

L'adaptation sera critiquée et rejetée par les théologiens africains. D'une part, elle risque d'importer une figure du christianisme déjà réalisée ailleurs. D'autre part, on retire les valeurs culturelles de leur contexte global qui leur donne sens. Plus profondément encore, la recherche des pierres d'attente réduit les cultures à de simples préparations en attente du christianisme. D'où la décision des évêques, lors du Quatrième Synode Épiscopal Mondial en 1974, de s'orienter vers une autre approche qui permettrait aux Africains de dire l'Évangile dans leur propre contexte. Il s'agit de la théologie de l'incarnation, qui trouvera une définition plus précise dans l'inculturation.

L'inculturation permettra de mieux théologiser l'identité culturelle. Ce néologisme théologique tire son fondement de l'incarnation du Verbe de Dieu qui devrait être le paradigme de l'incarnation de l'Évangile et de la vie chrétienne dans les aires culturelles africaines. D'où la recherche qui veut réhabiliter les valeurs africaines (l'africanité) en les reconnaissant comme lieu théologique. Aussi le théologien congolais Oscar Bimwenyi-Kweshi affirme-t-il que la tradition africaine demeure la condition de réception de la foi chrétienne, le lieu de rencontre entre l'Africain et le Christ. Ce « *bosquet initiatique* », dit-il, n'a pas été détruit par la rencontre entre l'Afrique et la modernité¹². Dans la ligne de ce discours, d'autres théologiens vont jusqu'à développer une christologie fondée sur les valeurs africaines. On parle alors du Christ comme Chef, Ancêtre, Aîné, Maître initiateur, Guérisseur¹³.

La théologie de l'identité n'échappera pas à la critique de qui veut prendre au sérieux le devenir de l'Africain dans une société en mutation. D'une part, elle risque de s'enfermer dans le dualisme africanité/modernité. D'autre part elle court-circuite la lecture socio-politique des traditions africaines. D'où sa difficulté à prendre en compte les changements que connaît l'Afrique d'aujourd'hui et à dire la nouveauté de l'événement de la mort et de la résurrection du Christ, par rapport au Dieu Suprême de la religion traditionnelle.

12/ Oscar BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain, problème des fondements*, Présence Africaine, Paris, 1981, p. 410.

13/ Cf. J. DORE et R. LUNEAU (dir) *Chemins de la christologie africaine*, Coll. Jésus et

Jésus Christ, n° 25, Paris, Desclée, 1986. Cette démarche se trouve aussi bien dans l'Afrique francophone que du côté anglophone. On peut lire Charles NYAMITI, *Christ our Ancestor. Christology from an African perspective*, Gweru, Mambo Press, 1984.

la libération

Pour rompre avec la recherche illusoire de l'identité, la théologie de la libération, influencée par les théologiens latino-américains, veut mettre le croyant africain devant ses responsabilités dans l'histoire de sa société. Deux angles se détachent: la pauvreté anthropologique et la libération économique.

Les tenants de **la pauvreté anthropologique**, comme Engelbert Mveng, demandent de reconnaître la déshumanisation subie par les Africains à travers les expériences douloureuses de l'histoire, surtout l'esclavage et la colonisation. Celles-ci ont détruit les cultures africaines et ont sapé la créativité africaine. Comment redevenir homme après que l'on ait été dépouillé de ses capacités créatives? Il faut alors retrouver le pouvoir de créativité culturelle.

D'autres insistent sur **la libération économique**. Le théologien camerounais Jean-Marc Ela interroge la pertinence du christianisme dans une société qui se structure dans la pauvreté et dans l'oppression. L'idéologie de l'authenticité, dit-il, tend à occulter la situation de domination et de mutation qui rend illusoire toute affirmation de l'identité culturelle. *« Il ne suffit plus d'annoncer que Jésus ne vient pas détruire les valeurs de la tradition mais les rendre plus parfaites »* (Mt 5,17)¹⁴. De même, la foi *« ne saurait se contenter de répondre aux seules questions posées par une tradition ébranlée par le choc des cultures; elle doit prendre en compte les inquiétudes et les angoisses des sociétés dans lesquelles on assiste à une véritable recrudescence de la sorcellerie et de la magie »*¹⁵.

Enfin souligne Jean Marc Ela: *« Si la gloire de Dieu ne demande jamais une mutilation de l'homme, il s'agit pour les chrétiens de découvrir et de manifester une foi au Christ qui ne dispense pas l'homme d'être un sujet libre et responsable »*¹⁶. » Aux chrétiens de créer des solidarités nouvelles pour sortir de la misère. À eux de refuser des structures d'exploitation et d'oppression des pauvres.

Bref, pour la théologie de la libération, toute revendication d'identité qui ne prend pas au sérieux la tâche présente de libération est illusoire. Ceci dit, on peut se demander si cette théologie n'en vient pas à

14/ Jean Marc ELA, *Le cri de l'homme africain*, l'Harmattan, Paris, 1980, p. 124.

15/ Ibid. p. 123.

16/ Ibid. p. 109.

occulter le souci de la mise en valeur des traditions africaines où des hommes et des femmes puisent des raisons de vivre et d'espérer.

la reconstruction

La théologie de la reconstruction veut aller plus loin pour penser la crise que connaît l'Afrique actuelle, en ayant l'humain comme fondement et but. Pour ce faire, le pasteur congolais Ka Mana demande aux Africains de sortir du colonialisme pour créer une nouvelle société. Ils doivent donc abandonner la recherche illusoire de l'identité pour faire un saut qualitatif. Cela consiste en «*l'articulation de l'être et de l'agir dans une conscience de production permanente de soi et d'invention de l'avenir par le pouvoir créateur de l'imagination éthique et l'esprit rationnel*»¹⁷. Car l'homme est un commencement, un principe de liberté, un novateur, comme le dit Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*.

Le Christ de la reconstruction n'est pas à chercher dans les traditions africaines. Le Christ est la mesure de l'humain. La valeur fondamentale de cet humain c'est l'amour. C'est en tant que cohérence parfaite de l'amour qui se donne comme création nouvelle de l'humanité que le Christ engage chaque être humain dans un processus de transformation de lui-même et du monde. Ce Christ n'est plus derrière nous, il est en nous et devant nous. La proposition du pasteur Ka Mana n'est pas sans poser des questions. L'avenir doit-il être déterminé à partir d'une utopie universelle de l'humain? L'Africain peut-il construire l'avenir sans penser son passé?

Contrairement à Ka Mana, le théologien nigérian, Eugène Uzukwu pense que la reconstruction doit passer par la mise à jour des éléments fondamentaux de l'héritage africain et par leur réconciliation avec la modernité¹⁸. Malgré les blessures évoquées ci-dessus, l'Afrique n'est pas dépourvue de valeurs éthiques pour la gestion du vivre ensemble. Une nouvelle rencontre, constructive cette fois, est possible entre elles et les valeurs de la modernité. On pourrait articuler, par exemple, l'exercice de l'autorité dans les sociétés traditionnelles avec la démocratie, le respect de la personne humaine et les droits de l'homme. L'Église pour la reconstruction sera une Église-famille. Par une étude socio-historique rigoureuse,

17/ Ka MANA, *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique*, Éditions CETA, Nairobi, 1992, p. 36. Voir aussi Ka MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir?* Paris, Cerf, 1991.

18/ Eugène UZUKWU, *A listening church, Autonomy and communion in African churches*, Orbis, New York, 1996, p. 5.

on fera venir au jour la mémoire douloureuse de l'Afrique afin de rejeter la violence et d'appeler les Africains et les Occidentaux à assumer leurs responsabilités dans cette histoire sombre. Ainsi, la reconstruction se basera non sur l'antagonisme mais sur la réconciliation et la non-violence.

On le voit bien, la gestion de l'identité africaine est loin de faire l'unanimité parmi les auteurs africains, aussi bien dans la littérature que dans la théologie. Ce foisonnement des lieux anthropologiques et théologiques constitue la richesse de la pensée en Afrique et nous interdit, du coup, de réduire la théologie africaine à une seule approche. Il révèle en même temps le caractère insaisissable de l'identité d'un homme, d'une femme, d'une culture. Et c'est là que je voudrais indiquer le chemin que j'emprunte pour penser et vivre mon identité d'Africain aujourd'hui.

LE DEVENIR DE L'AFRICAIN DANS UN MONDE EN MUTATION

Pour penser l'identité africaine, il faut donc sortir des dualismes et des oppositions stériles. Si l'identité n'est pas donnée une fois pour toutes, sa construction au présent ne veut pas dire non plus une négation totale du passé. Elle exige une nouvelle manière de voir le passé et une ouverture pour accueillir l'avenir, là même où l'on se donne des moyens pour se construire au présent.

l'identité n'est pas statique mais dynamique

Comme le souligne Fabien Eboussi-Boulaga, l'identité africaine n'existe pas quelque part. C'est *une tâche à faire*. Il faut donc éliminer le procédé empirique qui consiste à collectionner des données ethnologiques qui, d'ailleurs, ne résistent pas à l'épreuve de l'histoire. « *L'Africain n'est pas donné par ses ethnies, ses forêts et ses savanes, ses coutumes, il n'est pas détenu en elles, mais il se les donne. Il a à se reconquérir sur elles, à se les approprier en les transformant. Elles sont données et tâches inséparablement*¹⁹. » Il s'ensuit que le passé ne détermine pas l'homme même s'il le conditionne encore. La fidélité au passé ne veut pas dire reproduction du passé. « *Il s'agit d'un autre commencement, de créer de nouveaux rapports humains, de nouveaux modes de vie, de nouvelles cultures*²⁰. »

19/ Fabien EBOUSSI-BOULAGA, « L'Africain chrétien à la recherche de son identité », in *Concilium* 126, 1997, pp. 41-42. 20/ Ibid.

De même la culture africaine ne se réduit pas à l'attachement aux ancêtres. Eloi Messsi Metogo a raison lorsqu'il dit que le monde que les Africains d'aujourd'hui doivent habiter n'est plus celui de leurs ancêtres et que la culture n'est pas un dépôt mais une tâche. La culture est à créer et sera toujours à créer. L'oublier serait rendre les Africains incapables d'habiter le monde d'aujourd'hui²¹.

Les jeunes Nigériens que je connais tiennent à vivre dans le monde d'aujourd'hui. Les ancêtres et les traditions ne constituent pas leurs préoccupations premières. Ils ont compris ce que disait Chinua Achebe et Wole Soyinka, à savoir qu'il faut changer. Car l'avenir appartient à ceux qui osent risquer leur liberté. Comme leurs pairs dans d'autres pays africains, ils veulent étudier, travailler, circuler en Afrique, en Europe, aux États-Unis, en Asie. Ils veulent acquérir les sciences et les techniques. Ils veulent être en mesure d'assumer les exigences de leur monde. Quand ils l'estiment nécessaire, ils mettent en valeur des références culturelles qu'ils ré-interprètent en fonction de leurs situations présentes. Pour eux l'africanité est un recours et non un retour béat aux racines²². Cela ne met pas fin pour autant, à leurs angoisses, à leurs incertitudes. D'où la nécessité de vivre et de penser l'incertitude.

l'incertitude comme lieu théologique

L'incertitude est bien le lot de la génération dont je fais partie. La situation inconfortable des jeunes au carrefour d'influences diverses n'est pas une fatalité. Le travail à faire est d'aider cette génération à vivre cette incertitude, ce « non lieu » selon Michel de Certeau, comme un espace, un appel d'air où déployer leur créativité²³. Et pour les croyants que nous sommes, l'incertitude pourra devenir un lieu théologique.

Le **thème de l'exil** peut nous être d'un grand secours. Comme le souligne Claude Tassin, il vient, en quelque sorte, corriger celui de l'exode²⁴. Ce dernier suppose le retour à la terre promise, ce qui peut

21/ Eloi Messsi METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essais sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Karthala, Paris, 1997, p. 183.

22/ Voir une enquête récente de la Croix : « Les jeunes Africains croient en eux-mêmes », in *La Croix*, Samedi 27-Dimanche 28 novembre 1999, pp. 4-7.

23/ Voir le récit saisissant d'Achille MBEMBE, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », in *Politique Africaine*, 51, octobre 1993, pp. 69-97.

24/ Claude TASSIN, « De l'exode à l'exil », in Henri-Jérôme GAGEY et Denis VILLEPELET, *Sur la proposition de la foi*, Paris, L'Atelier 1999, pp. 59-72.

donner la tentation de survaloriser le passé au mépris du présent. « *Là-bas, au bord des fleuves de Babylone nous restions assis tout éplorés en pensant à Sion (...) Comment chanter un chant du Seigneur en terre étrangère ?* » (Ps 136). Dans sa lettre aux premiers déportés, Jérémie demande au peuple d'habiter l'épreuve, d'en tirer parti, au lieu d'écouter les faux prophètes qui font miroiter l'espoir d'un prochain retour au pays (Jr 29). Il leur demande d'assumer leurs nouvelles conditions d'existence et de dépasser une conception trop étroitement nationaliste et politique de l'avenir. L'exil est un lieu de jugement, un lieu de discernement. C'est pendant ce temps que le peuple hébreu a intériorisé la loi de Dieu.

Cette histoire me paraît importante pour nous aujourd'hui. L'exil permet d'habiter le lieu où l'on est et de négocier avec le monde d'aujourd'hui en se fiant au Dieu de la grâce. En s'inspirant de « l'exil », les théologiens africains pourront reprendre l'inculturation, non pas comme naturalisation de la foi chrétienne dans tel ou tel pays ou harmonisation de l'Évangile avec les traditions africaines mais comme l'annonce de l'Évangile au cœur des cultures en mutation. L'Évangile sera alors un principe qui permettra de discerner ce qui contribue au devenir de l'homme et ce qui nuit à sa vie.

l'identité est une tâche et un don

Cela n'est pas seulement vrai pour l'Africain. C'est le destin de tout homme. On ne peut pas continuer à séparer l'identité africaine conçue comme une essence, fixée une fois pour toutes, et la modernité sans cesse changeante qui serait la perfection culturelle ou, au contraire, le démon qui menace l'identité africaine. Ma situation de missionnaire en France m'a permis de prendre conscience de la communauté de destin des hommes de tous horizons. *Les questions existentielles des jeunes Africains rejoignent celles des jeunes de leur génération en France, en Europe.* Où qu'il soit, l'Africain peut mobiliser des ressources culturelles qui font partie du patrimoine de l'humanité pour se lancer dans le travail de construction de soi et de l'humanisation du monde. Il transformera l'incertitude du moment en un lieu de créativité, un lieu théologique. Dans ce travail, il peut se fier au Dieu de Jésus-Christ, le Dieu de la grâce qui fait toutes choses nouvelles (Ap 21,5).

Bede Ukwuije

*Communauté spiritaine
142, avenue Victor Hugo
92140 Clamart – France*

L'ÉDUCATION DES FILLES, CLÉ DE L'AVENIR DE L'AFRIQUE

par Albertine Tshibilondi Ngoyi

Originnaire de la République Démocratique du Congo, Albertine Tshibilondi Ngoyi enseigne la philosophie à l'Institut Catholique de Yaoundé. Elle s'investit également dans les problèmes de l'éducation des filles en Afrique, une des clés de l'avenir du continent.

Quelques témoignages situent les difficultés rencontrées par les jeunes Africaines quand elles entreprennent des études. L'auteur, à partir du rôle joué actuellement par les femmes, s'efforce de montrer que leur faciliter l'accès à une éducation valable est une contribution essentielle au développement de l'Afrique.

Le passage d'un siècle à un autre, d'un millénaire à un autre est toujours l'occasion d'un bilan. Pour l'Afrique, ce bilan est souvent présenté comme globalement négatif. Les zones d'ombre sont certes nombreuses, il ne faut pas le nier, mais n'oublions pas les nombreuses zones de lumière.

Parmi ces zones de lumière, il convient de signaler *la place de la femme dans la construction du continent*. Malgré le poids vivace de la tradition, l'avenir des pays africains et de ses Églises dépend du partenariat hommes-femmes. Or l'éducation des filles reste un parcours de combattantes. Pourtant, une formation de qualité dans tous les domaines les rendrait plus efficaces. En effet, déjà actrices du développement de l'Afrique, les femmes verraient leur rôle accru. L'éducation de la fille est non seulement la clé de l'avenir de la condition féminine en Afrique, mais peut-être aussi une des clés de l'avenir du continent.

L'ÉDUCATION DES FILLES: UN PARCOURS DE COMBATTANTES

Malgré les nombreux efforts réalisés, l'éducation des filles se heurte encore à de nombreuses difficultés. Elles sont encore victimes d'une discrimination négative. C'est un véritable parcours de combattantes pour réussir à percer jusqu'au second cycle et surtout jusqu'à l'université. C'est ce que révèlent des témoignages des jeunes étudiantes.

le poids de la tradition

Écoutons Pauline raconter son itinéraire.

«J'ai grandi dans un milieu rural. L'accès à l'éducation scolaire n'était pas facile pour moi parce que je suis une fille. Certes, le principe d'envoyer filles et garçons à l'école était acquis pour mes parents. Mais ils devaient tenir compte de la mentalité ambiante. Ma mère, gardienne de la tradition, devait particulièrement y veiller.

«À l'école primaire, les parents tenaient à ce que nous soyons tous (garçons et filles) toujours en classe et à l'heure. Après les cours, mes frères pouvaient traîner ou jouer avant de regagner la maison. Nous, les filles, devons vite rentrer pour aider notre maman dans les travaux ménagers. L'après-midi, je devais m'occuper du bébé pendant que mes frères révisaient leurs leçons. Dès que je me mettais à mes devoirs, ma mère me disait de ne pas imiter les garçons pour ne pas perdre l'habitude de faire les travaux ménagers. Pour elle, l'école devait simplement apprendre à la femme à bien gérer son foyer et bien élever ses enfants. Ainsi, elle pensait que son premier devoir était de m'inculquer mon rôle de femme qui consistait à être une bonne mère et une bonne ménagère.

«Malgré ces difficultés, j'ai quand même réussi à poursuivre mes études jusqu'en classe de troisième. À ce moment, ma mère m'a persuadée qu'il fallait arrêter les études car ce niveau était suffisant pour une fille. Je me suis laissé convaincre parce que j'étais très attachée à elle et je pensais qu'elle ne pouvait pas se tromper. Mais comme je réussissais bien au collège, j'ai eu le désir de continuer ma formation avec les encouragements de mon père et de ma sœur aînée qui regrettait d'avoir abandonné l'école trop tôt pour se marier. Ma décision d'aller en seconde a suscité un conflit entre ma mère et moi. Car pour elle, si je continuais jusqu'au second cycle du secondaire ou à l'université, aucun homme n'oserait me demander en mariage. Il fallait

d'abord trouver un mari. Et c'est ce dernier qui devrait décider si je pouvais poursuivre mes études. Sachant que je me destinais à l'enseignement, son dernier conseil après ma réussite au baccalauréat a été le suivant: «N'enseigne pas aux filles à désobéir à leurs mères.»

discriminations à l'égard des filles

Myriannie retrace son chemin d'école.

«Je suis l'aînée d'une famille de neuf enfants. Mon papa est employé à la fonction publique. Ma mère est ménagère et cultivatrice. J'étudiais dans un collège privé avec mon jeune frère. En raison de difficultés financières, mon père a décidé de suspendre la scolarité de certains d'entre nous. Mon jeune frère a pu poursuivre ses études. Moi, je devais rester à la maison pour aider ma mère dans les tâches ménagères et m'occuper des enfants, alors que je m'apprêtais à me présenter au Brevet d'Études du Premier Cycle. Me sentant rejetée, j'ai quitté mes parents, révoltée, et je suis allée vivre avec mon copain. Pendant mon séjour chez Olivier, j'ai présenté un concours d'aide-soignante à l'école d'infirmières. Pour payer ma scolarité, j'ai travaillé dans un dispensaire. Mais mon salaire était insuffisant. J'ai trouvé un job temporaire qui me permettra de financer en partie ma scolarité.

«Je tiens à étudier pour plusieurs raisons. En tant qu'aînée de famille, j'ai une responsabilité à assumer auprès de mes jeunes frères et sœurs. Mon jeune frère, que mes parents avaient privilégié pour l'école, n'est même pas arrivé au bac. Je réalise aussi que les copains n'assurent pas pour l'avenir puisque Olivier m'a quittée. J'ai besoin d'une autonomie financière. Je pourrais ainsi subvenir à mes besoins et aider maman qui est veuve aujourd'hui. Enfin, je prends conscience que je suis seule face à l'avenir. Je voudrais donner un nouveau sens à ma vie!»

briser les préjugés

Voici le récit de Neti.

«Je suis la cinquième fille d'une famille de dix enfants, huit filles et deux garçons (plus jeunes que moi). Dans un système patrilinéaire, toute l'attention est portée sur les garçons, considérés comme héritiers et piliers de la famille. Les filles – les oncles paternels nous le

rabâchaient – sont de passage. Elles quitteront la famille pour le mariage.

« L'école primaire ne m'a posé aucun problème. Pour l'école secondaire, il fallait changer d'établissement. Je m'étais inscrite à l'école secondaire catholique non loin de mon quartier. La formation reçue y était bonne et m'a permis de poursuivre le second cycle secondaire. C'est à ce moment que les difficultés ont commencé. C'était l'âge du mariage. Les oncles rappelaient à mon père que j'étais destinée au mariage et que l'argent dépensé pour les études d'une fille était gaspillé. Ils me proposaient des fiancés et espéraient trouver une dot.

« Pour contourner ces difficultés, je me suis appliquée à l'école. De plus, pendant les vacances, je travaillais pour contribuer à ma scolarité. Ma détermination pour les études venait de ma conviction profonde. Très jeune, je voulais me dévouer à l'encadrement des filles de mon milieu. Il me fallait donc poursuivre mes études jusqu'à l'université pour pouvoir accomplir valablement ces tâches. Le mariage pouvait venir plus tard.

« Après le baccalauréat, je me suis inscrite à la faculté de Philosophie comme étudiante régulière. J'ai été convoquée par le responsable académique qui me conseillait de poursuivre la première année comme auditrice libre car, en tant que fille, je ne pouvais pas m'en sortir en philosophie, discipline considérée chez nous comme masculine. Après réflexion, j'ai décidé de poursuivre mes études normalement puisque je remplissais les conditions. Je dois préciser que j'étais la seule fille de ma classe.

Je me suis beaucoup appliquée parce que j'avais conscience du grand défi à relever, entre autre casser le préjugé de mon milieu où l'on pense que la fille n'est pas apte aux études scientifiques et philosophiques. Elle est faite pour les études dites féminines (sciences infirmières, institutrice, puéricultrice, assistante sociale, secrétariat...) qui prolongent son rôle traditionnel de mère. Comme je m'en sortais très bien, on avait tendance à attribuer ma réussite au fait que j'étais une femme. À la fin de la maîtrise, un oncle, croyant me faire un compliment, m'a dit : « Tu es un homme ! Dieu a mal fait de t'avoir créée femme. » Voilà qui traduit bien des préjugés défavorables à l'égard des capacités de réussite de la fille.

IMPORTANCE DE L'ÉDUCATION DES FILLES

mettre fin à la discrimination

Ces quelques témoignages montrent que les filles sont encore victimes d'une certaine marginalisation au sein de la famille et à l'école. Ce phénomène n'est certes pas propre à l'Afrique. En effet, *dans la majeure partie du tiers-monde, les taux de scolarisation des garçons sont plus élevés que ceux des filles*. Néanmoins, les écarts les plus marqués se situent dans certaines régions de l'Afrique subsaharienne. Selon le rapport récent de la banque mondiale publiée en 1999, sur les 150 millions d'enfants qui n'ont pas accès à l'école, plus de 90 millions sont des filles. En Afrique subsaharienne moins de la moitié des fillettes de 6 à 11 ans va à l'école.

Certes, la scolarisation des filles n'a cessé de progresser en Afrique depuis l'indépendance, principalement depuis les années 70. Malgré ces progrès, les filles et les femmes adultes en Afrique continuent à pâtir d'un immense retard accumulé dans le passé. La femme était écartée de l'éducation hâtive destinée à former une main-d'œuvre d'apprentis collaborateurs dans l'administration coloniale. De plus, si dans le primaire, la différence entre le taux de scolarisation des filles et celui des garçons est peu sensible, dans le secondaire et à l'université surtout la différence est très sensible.

entre tradition et modernité

Comme les témoignages l'ont révélé, l'Afrique n'est pas encore sortie du tiraillement entre tradition et modernité. L'éducation tant traditionnelle que moderne peut amener à **la marginalisation de la femme**. En effet, l'éducation traditionnelle de la fille porte principalement sur son rôle de reproduction, un rôle qui relève de l'ordre de la nature. *On croit qu'il s'agit là de sa vocation: donner la vie et la sauver*. Tous les rites ont pour objectif de la préparer à sa fonction maternelle. Engelbert Mveng est représentatif de cette opinion quand il répond à la question de savoir dans quel sens orienter l'éducation de la femme africaine.

«Dans le sens de son épanouissement, c'est-à-dire de sa vocation, de sa dignité... La génération actuelle est placée devant le dilemme: survivre ou mourir. Or, elle doit survivre. L'éducation doit la préparer à cette survie. Il faut, à la limite, tout penser, tout recréer à neuf. Copier seulement ce

qui se fait ailleurs est une démission. Or, pour l'homme ou la femme d'Afrique, toute survie commence par "l'africanité". Et l'africanité veut que *la femme soit par définition celle qui donne la vie et qui la sauve*¹.»

Selon cette conception, la femme ne réalise sa destinée que dans une progéniture aussi nombreuse que possible. Ainsi conditionnée dès son enfance, la petite fille qu'on désigne déjà par son titre glorieux de *mère*, a parfois déjà été promise en mariage dès sa naissance. Elle est considérée dans certaines ethnies comme source éventuelle de biens de mariage pour un homme de son lignage qui peut être son frère, son cousin ou son oncle. Dans ce système éducatif, la formation de la fille n'est jamais envisagée en vue de son épanouissement personnel, mais toujours en fonction des services qu'elle doit accomplir selon son rôle traditionnel de femme : épouse, mère et ménagère.

Il faut y ajouter le problème d'abandon scolaire pour des raisons diverses, dont le mariage précoce des filles surtout dans les milieux ruraux et les régions islamisées, le harcèlement sexuel, le problème financier et surtout l'opinion courante selon laquelle la fille est destinée au mariage. Elle va quitter la famille et sera prise en charge par son mari et donc les études ne sont pas importantes pour elles.

L'Église et l'éducation de la femme

L'Église a un rôle important à jouer dans la formation de la fille. Les Pères du Synode africain, dans leur message final, le reconnaissent. «Le Synode demande pour la femme une formation soignée qui puisse *avant tout* la préparer à ses responsabilités d'épouse et de mère, mais aussi lui ouvrir toutes les carrières sociales dont la société traditionnelle et moderne tend à l'exclure sans raison. *Il demande que soit redonnée à la femme la place qui correspond à l'importance réelle que lui confère les responsabilités qu'elle assume déjà*².»

Néanmoins, l'Église doit se refuser de s'appuyer, consciemment ou inconsciemment, sur des schèmes de pensée de la société traditionnelle masculine pour tenir les femmes dans une situation d'infériorité. Elle

1/ E. MVENG, «*La femme dans la sagesse Bantoue*», in *Vivante Afrique*, n° 243, mars-avril 1966, p. 4.

2/ *Message final du Synode des évêques*

d'Afrique, n° 66. Nous avons déjà critiqué cette mentalité où l'éducation de la femme est *avant tout* un prolongement de son rôle reproductif, d'épouse et de mère.

doit éviter de perpétuer une culture de soumission et de domination de la femme, contraire à l'enseignement de Jésus. *Tous les lieux ecclésiastiques doivent être des lieux de formation à tous les plans.* On peut évoquer ici l'expérience des premiers missionnaires protestants qui ne se contentaient pas d'évangéliser, mais alphabétisaient pour que le chrétien ou la chrétienne ait accès à la parole de Dieu, sans passer par un traducteur. Aujourd'hui, les chorales, les différents groupements féminins si actifs dans l'Église doivent être des lieux de formation de la jeune fille à tous les niveaux : formation humaine, théologique, spirituelle.

ACTRICES DE L'AVENIR DE L'AFRIQUE

au niveau socio-économique

En Afrique, les femmes sont partie prenante de l'activité économique du continent. Leur rôle dans l'agriculture et le commerce est incontestable. Sur le plan agricole, les femmes sont les grandes productrices et s'occupent de la transformation des produits agricoles, de leur consommation et de leur commercialisation. La place de la femme rurale est tout autant aux champs, au grenier, à l'étable qu'au foyer³. Les études sur le rôle de la femme dans l'agriculture tirent les mêmes conclusions : *la femme contribue beaucoup plus à la production alimentaire et agricole qu'on ne l'admet généralement.*

Cette méconnaissance du rôle des femmes dans la production est sans doute en partie imputable au fait que les statistiques portent sur le travail salarié ou sur la production marchande, domaine où les hommes prédominent. De plus, les femmes sont sous-représentées dans les organes de décision des gouvernements et dans les services de formation et de vulgarisation agricoles.

La femme africaine, dans la crise économique de nos pays, assure par sa production, son commerce, la survie de son foyer, parfois au détriment de l'éducation des enfants et de l'équilibre familial. Le commerce non directement assimilable à l'économie de marché, appelé pour cette raison « informel », est partout aujourd'hui une activité cou-

3/ Voir à ce sujet A. TSHIBILONDI NGOYI, « Le rôle de la femme dans l'Église et la société », Dans la *La foi et le temps*, t. 23, n° 6, nov-déc. 1993, pp. 559-572. Nous y

développons les différents rôles de la femme dans la société ou, mieux, sa triple responsabilité dans une multiplicité des tâches. On pourrait parler de la femme aux mille bras !

rante des femmes, principalement dans les villes. Les citadines d'Afrique de l'Ouest exercent ces activités depuis fort longtemps et cela constitue sans doute une différence majeure, aussi bien sociale qu'idéologique, entre elles et les femmes du reste du continent, en particulier celles d'Afrique centrale⁴.

Mais aujourd'hui, partout en Afrique les femmes s'investissent dans les métiers de la distribution. L'approvisionnement du poisson et des produits maraîchers est presque entièrement entre leurs mains. Depuis l'indépendance, cette évolution a suivi celle de l'essor urbain. Dans les villes, l'inflation galopante rend indispensable la participation des femmes à la subsistance des familles. Elles n'ont guère de choix, et en raison de leur analphabétisme et de la faiblesse de leurs compétences, elles s'engouffrent dans l'informel. Aujourd'hui, pourtant, des femmes diplômées quittent le bureau pour les affaires.

Différentes rencontres internationales et plates-formes sur la femme le soulignent : accroître l'alphabétisation et l'éducation civique des femmes, c'est leur assurer un accès plus large aux postes de responsabilités et aux activités rémunérées⁵.

au niveau politique

La représentativité féminine au niveau politique et affaires publiques est, comme partout ailleurs, minoritaire. Contrairement à l'opinion communément admise, *la femme africaine dans la société traditionnelle n'était pas tenue à l'écart de la vie publique*. Elle pouvait même y jouer un rôle important. Les femmes étaient souvent regroupées dans des associations secrètes, interdites aux hommes. Ces associations pouvaient exercer de l'influence sur la vie du groupe. Mais le fonctionnement de ces institutions a été brusquement faussé par l'implantation du système colonial. Les femmes furent systématiquement exclues de la formation hâtive que les puissances dominatrices donnaient aux nouveaux cadres. Maintenus complètement à l'écart, elles ont vu s'effondrer les bases matérielles et spirituelles sur lesquelles reposait leur autorité.

4/ Voir A. TSHIBILONDI-NGOYI, « Statut féminin et urbanisation en République Démocratique du Congo » dans *Séminaire de l'IRSA*, Faculté des sciences sociales et gestion, UCAC, février 1998, 19 p.

5/ Nous pensons ici à l'année internationale de la femme en 1975, la décennie des Nations Unies pour la femme (1976-1985), la quatrième Conférence Mondiale sur les femmes à Beijing en 1995.

Dans la société moderne, elles occupent le terrain à leur manière. Cependant, on constate une certaine dépolitisation des femmes qui peut s'expliquer par les difficultés économiques et la pauvreté. En effet, les femmes d'Afrique sont préoccupées par les problèmes de survie, la recherche de quoi boucler les fins de mois. Elles n'ont donc plus le temps de s'adonner à des causes, encore moins à une cause politique et même à la formation.

Par ailleurs, au niveau de la représentativité, les places disponibles seront occupées par les hommes, car ils ont plus de temps, sont plus disponibles et plus actifs. Les préjugés font que peu d'hommes acceptent de laisser la place aux femmes. C'est vraiment une bagarre pour avoir quelques femmes sur une liste électorale. En outre, les femmes elles-mêmes sont aliénées par une vision du pouvoir et de la politique typiquement masculine. Elles sont majoritaires par rapport aux hommes. *Au Sénégal*, par exemple, les statistiques indiquent que *65 % de l'électorat est féminin*. Elles sont nombreuses dans les réunions des partis politiques. Mais aux élections, *elles sont les premières à ne pas voter pour les autres femmes*, à cause des préjugés défavorables. La subordination de la femme l'emmène à beaucoup de négativité vis-à-vis des autres femmes. Les femmes d'Afrique sont de plus en plus conscientes qu'il y a des enjeux, mais elles n'ont pas d'encadrement politique.

En outre, on octroie aux femmes des ministères qui les renvoient à leur position dans la société : condition féminine, affaires sociales et familles, enfance, solidarité, santé... Il s'agit de ministères, considérés par certains comme « bidons » qui ne leur permettent pas de prouver ce dont elles sont réellement capables par rapport aux hommes. La présence des femmes en politique est d'autant plus importante, car elles seraient plus aptes à poser les problèmes prioritaires, telles les questions de la santé, l'éducation, la nourriture, la paix, etc.

Et pourtant, des Africaines ont occupé des postes ministériels stratégiques (Finances, Pétrole...). D'autres ont été à deux doigts de prendre le pouvoir par les urnes (la Centrafricaine Ruth Rolland aux législatives). Lors de la profonde crise libérienne, c'est une femme, Ruth Sando Perry, élue pour présider le Conseil d'État, qui a préparé le retour de la paix dans ce pays⁶. Signalons le cas du gouvernement

6/ Cf. *L'Autre Afrique*, Spécial Femmes. Meilleures que les hommes ? n° 100, 13-26 oct. 1999.

actuel de l'Afrique du sud où les femmes jouent un rôle éminent. L'une d'elles occupe un poste ministériel important, les affaires étrangères⁷.

au niveau social

Les Africaines qui ont pu accéder aux études ont plus de chance d'accroître leurs revenus, de promouvoir leur santé et d'augmenter leur productivité. En d'autres mots, l'éducation est un facteur déterminant de l'accès des femmes à un emploi rétribué et donc à l'autonomie financière comme l'attestent différentes réalisations des Africaines qui ont été formées en différents domaines. L'accroissement des revenus de la femme contribue au relèvement de sa condition sociale et de celle de son foyer.

Sur le plan familial, une mère qui a été à l'école peut élever des enfants plus sains. Elle possède non seulement des connaissances en matière de nutrition, mais elle sait aussi comment agir en cas d'urgence médicale. C'est ce que révèlent les mini-projets de santé communautaire réalisés par des associations féminines qui s'occupent de la promotion de la femme en milieu urbain et rural. L'impact de l'éducation de la mère sur les enfants est énorme. En effet, la femme instruite encourage en général ses enfants à recevoir une éducation. Par ailleurs, la fille a un modèle et développe une image positive d'elle-même à partir du statut social de sa mère.

éduquer une femme, c'est éduquer tout un peuple

L'expérience le montre: l'éducation est le premier facteur du développement économique et humain. Une entreprise, une communauté, un pays progressent et se développent proportionnellement à l'effort durable qu'ils consentent en faveur de l'éducation et de la recherche. Ceux qui négligent ces priorités ratent leur développement et hypothèquent leur devenir. Cela est particulièrement vrai pour l'éducation des filles. Une étude réalisée par la Banque mondiale sur 200 pays montre que ceux qui ont fait de gros investissements dans l'enseignement primaire féminin en ont tiré profit sous forme d'une productivité économique accrue⁸.

7/ Docteur en médecine, Nkosazana Dlamini-Zuma dirige la diplomatie sud-africaine dans le gouvernement Thabo Mbeki. Certains voient en elle la future présidente de l'Afrique du Sud après Thabo Mbeki car elle est considérée comme

la femme politique la plus puissante du pays.

8/ Département de l'information de l'ONU, «L'alphabétisation, voie de l'émancipation de la femme», dans *Focus sur les femmes*, sept. 1994, p. 5.

Ainsi la femme africaine, grâce à la formation, parviendra à retrouver sa dignité, à améliorer ses conditions d'existence, et contribuera plus efficacement à la construction de la société. Comme pour Pauline, Myriannie et Neti, *l'école demeure pour de nombreuses femmes le chemin de l'épanouissement*. Elle leur a inspiré une nouvelle confiance dans leurs capacités, leur a permis de donner un sens nouveau à leur existence et d'en contrôler le déroulement. L'éducation les prépare à être actrices à part entière de la construction du continent.

L'éducation des filles est une des clés de l'avenir de la condition féminine en Afrique. On peut même dire qu'elle est la clé de l'avenir du continent. Ne dit-on pas qu'éduquer une femme, c'est éduquer tout un peuple?

Albertine Tshibilondi Ngoyi

*Institut Catholique
B.P. 11628
Yaoundé
Cameroun*

QUELQUES JEUNES CHRÉTIENS BÉNINOIS TÉMOIGNENT

par Bernard Goudjo

Prêtre béninois, Bernard Goudjo est titulaire d'un doctorat en théologie morale de la faculté de théologie de Trêves. Directeur de l'Institut des Artisans de Justice et Paix à Cotonou, il est aussi responsable de la Commission Justice et Paix du diocèse.

Un mini-sondage auprès de jeunes de Cotonou nous révèle quelque chose de leur manière d'appréhender leur situation et de voir leur avenir.

Spiritus : Père Goudjo, vous avez interviewé de jeunes Africain(e)s en classe de Première ou de Terminale à Cotonou. Pouvez-vous nous dire quelque chose de la situation familiale et sociale des jeunes qui ont répondu à votre questionnaire ?

Bernard Goudjo : Sur ces douze jeunes (8 garçons et 4 filles), deux vivent chez leurs grand-parents alors que leur famille est en Côte d'Ivoire. Une des filles est d'une famille mixte : père musulman, mère catholique. Les autres sont de familles nombreuses et aux revenus modestes. Cinq se déclarent «célibataires sans enfants».

Sp. : Qu'avez-vous pu saisir de leurs aspirations profondes ?

B.G. : Cinq déclarent tout simplement leurs ambitions personnelles : être comptable, diplomate, secrétaire trilingue, etc. Mais les autres indiquent un autre idéal et d'autres motivations : venir en aide aux pauvres, aux pays pauvres, participer au développement du pays, à l'entente entre tous. «Pouvoir servir le peuple béninois d'une manière ou d'une autre» dit l'un d'eux. Trois vont même plus loin encore, par-

lant de «la paix, du pardon, de la compréhension au niveau de chaque être humain dans le monde entier».

Sp. : Comment se perçoivent-ils comme jeunes aujourd'hui au Bénin ?

B.G. : Les réactions sont contrastées. Deux se sentent comme « en marge » : jeunes « évolués » face à la pauvreté et à une « jeunesse qui se déprave ». D'autres, plus nombreux, sont assez pessimistes : « ...La réalité m'oblige à dire qu'aucun avenir n'attend les jeunes de mon âge tant que survivra dans notre société la corruption et tant que les 'vieux' ne voudront pas partir et nous laisser tenter notre chance. » « ...Je me sens, en réalité, surtout comme Béninois, un peu frustré par ma peau noire et par bien des prestiges ou avantages dont nous sommes écartés. Si seulement nous n'avions pas vécu l'esclavage ! » « Je suis déçue d'être Africaine dans la mesure où nos dirigeants sont incapables de prendre des décisions et qu'ils attendent toujours tout des Occidentaux. »

Mais il y a aussi des espérances : « ...Je me perçois comme étant une Africaine et donc devant conserver les valeurs morales que nous possédons et que les Européens n'ont pas à nous apprendre. » « Je suis fier d'être au Bénin et en Afrique. » « Aujourd'hui, je suis comme une plante qu'on a plantée pour qu'à l'avenir, elle puisse servir pour le Bénin et par conséquent pour l'Afrique. »

Sp. : Veulent-ils prendre des responsabilités dans la société ?

B.G. : Là aussi, ils indiquent des choses très précises dans la ligne d'une ambition personnelle : créer une entreprise, devenir président de la Cour Suprême ! Mais les autres indiquent tous qu'ils veulent « servir ceux qui sont dans le besoin et se rendre utile aux autres » : « Je veux être propriétaire d'une grande société qui n'aura pas pour but la recherche du profit mais la production pour satisfaire les besoins des couches défavorisées de la société. » « J'aimerais contribuer à l'éducation de tous les enfants étant donné que l'éducation, intellectuelle et morale, est fondamentale aux jeunes qui veulent participer professionnellement au développement de la société. » « Je voudrais juste pouvoir défendre les intérêts du pays à l'extérieur ou à défaut débarrasser notre société de la "mauvaise graine", même si c'est utopique. »

Sp. : Et leur engagement religieux ?

B.G. : Quatre disent « croire » ou « prier » mais n'appartenir à aucun groupe. Les autres font partie d'une chorale, du renouveau charismatique ou d'autres groupements. Une est catéchiste. Un seul s'exprime plus personnellement : « Mon engagement religieux est de faire comprendre au monde entier qu'il n'existe qu'un seul Dieu et de faire comprendre que l'homme, après sa mort, ne sera point jugé en fonction de sa religion mais plutôt de sa conscience et de ses actes. »

Sp. : S'engagent-ils politiquement ?

B.G. : Il y a tout un éventail de positions. Trois n'aiment pas la politique ou en ont peur ; trois encore en feront sûrement plus tard « parce que c'est très important ». Une fille s'exprime ainsi : « Je ne m'y connais pas en politique. Mais si je devais choisir une politique, ce serait la politique du communisme qui permet d'annuler certaines injustices commises contre l'ouvrier et d'éviter son exploitation. L'avantage, ici, c'est que la propriété est collective et appartient à l'État. » Un autre a été déçu : « Je militais dans un parti politique parce que j'admirais énormément son président. Mais, à présent, je n'en veux plus vu les nombreux malentendus régnant entre le Président et ses collaborateurs. Ils sont incapables de régler leurs problèmes. Je compte bien m'engager dans un autre parti si ses objectifs et son président sont dignes d'admiration. » Trois enfin disent militer dans un parti pour la renaissance du Bénin ou pour la paix.

Sp. : Ont-ils des idées sur la vie économique ?

B.G. : La moitié seulement ont répondu, parlant d'investissement, d'une économie « croissante », d'une économie de l'épargne, de dépenses de l'État à couvrir, de corruption à éradiquer. L'un d'eux avoue sa perplexité. Un autre, cependant, a un projet un peu développé : « Accroître et encourager la production et les importations du pays. Réunir les ruraux en association, leur distribuer des terres en leur donnant tous les moyens pouvant conduire à une meilleure gestion de ce patrimoine. Il me faut aussi encourager et aider à la création de multiples entreprises et aussi attirer de nombreux investisseurs potentiels. »

Sp. : Il s'agit d'une interview auprès d'un petit nombre de jeunes. Auriez-vous quelque chose à ajouter pour élargir leur point de vue ?

B.G. : Ces réponses, sans prétendre représenter l'opinion de tous les collégiens, a fortiori de tous les jeunes du Bénin, reflètent un certain état d'esprit. Ce n'est pas l'inconnu de l'avenir qui les effraie, mais **la dégradation sociale et économique** attribuée à la mauvaise gestion des dirigeants et de l'élite béninoise et africaine. Les jeunes ont de plus en plus conscience de l'échec politique de leurs pères et mères. Sans ignorer les facteurs de l'impérialisme international, ils se concentrent beaucoup plus aujourd'hui sur les causes endogènes.

La jeunesse béninoise fait aussi l'apprentissage de l'élite tiraillée entre l'argent facile, acheteur des consciences, et le devoir réel de patriotisme pour le bien du pays. Si certains jeunes réussissent à s'en sortir, d'autres sont complètement engloutis très tôt par un système qui ne leur donne pas le temps de penser à autre chose que le profit à en tirer. Le réveil d'une jeunesse éprise de justice et de paix est essentiel pour l'orientation de la politique économique et sociale de l'Afrique.

Sp. : Bien sûr, comme tous les jeunes, ils remettent en cause, et non sans raison, le monde que les adultes leur laissent. Je trouve qu'ils parlent peu de leur famille, de leur village ?

B.G. : Beaucoup vivent dans des conditions de familles éclatées ou de parents qui, pris dans les affaires, n'ont pas le temps matériel de s'occuper d'eux. Ceux que j'ai interrogés sont pour la plupart inscrits dans des collèges catholiques ou autres collèges privés de Cotonou. Il faut avoir une certaine aisance pour payer la scolarité. Comme le disait l'un d'entre eux : « Ma mère m'a envoyé dans ce collège pour qu'on puisse mieux m'éduquer, car elle n'a pas le temps. Elle est tout le temps en voyage pour son commerce. Mon père c'est à peine s'il sait qu'on vit; il s'occupe sûrement avec ses autres femmes. »

La directrice d'un collège m'a répondu qu'elle dit toujours aux parents que ce n'est pas au collège de donner une formation humaine aux élèves. Son devoir est d'accompagner l'éducation parentale et d'aider les parents à l'affermir. Mais il semble que les familles africaines citadines en Afrique ont presque toutes démissionné, comme en Europe. C'est un grave problème souvent compensé partiellement par une vie sociale dans les quartiers de ville moins individualistes qu'en Europe.

Sp. : Ce que vous dites fait beaucoup réfléchir. Mais que pensent ces jeunes du village?

B.G. : Le village répugne parce qu'il n'y a aucune infrastructure : route, électricité, téléphone, eau potable, services de santé et habitations adéquates. Il y a aussi la peur, car au village on peut facilement se trouver aux prises avec les mauvais esprits. Des cas d'envoûtements, d'empoisonnements et autres manipulations ne sont pas rares.

«Je ne sais pas ce que je vais y faire, me disait un jeune, car rien ne m'attire au village. Pour s'y rendre, il faut parcourir dix kilomètres à pied en portant ses bagages... Au village, les gens attendent tout de ceux qui viennent de la ville : de l'argent, des vêtements, des conserves.» Et une jeune élève confirmait : «Je me rends volontiers au village, mais jamais seule. Il faut que je sois avec ma mère ou mon père, car eux savent comment me protéger d'une tante, méchante sorcière qui jalouse beaucoup ma famille. Elle pense que les enfants de mon père ont tous réussi parce qu'il a pu se construire une maison en ville.»

Un autre jeune disait : «J'ai peur d'aller au village. Je désirais y aller malgré les réticences de mon père, mais l'envie m'en est passée le jour où un de mes oncles est venu nous visiter. En voyant la maison dans laquelle nous logeons, il dit à mon père en terme proverbial : 'Toi tu as réussi, il ne te reste qu'à attendre la mort'. Mon père a dû le congédier en lui interdisant de jamais remettre les pieds chez lui car, par jalousie, il venait de menacer sa famille en termes voilés.»

Tous n'ont pas ce regard négatif. Ils reconnaissent qu'il y a des problèmes réels au village, mais un jeune m'a fait cette remarque : «Je vais volontiers au village même si c'est dur. C'est grâce à mon oncle et à ma tante qui se trouvent au village si je vis aujourd'hui. À l'hôpital, les médecins n'ont pas pu diagnostiquer mon mal. Ils ont dit que ma maladie n'est pas naturelle et qu'il faudrait aller chercher ailleurs. J'ai été transporté au village où j'ai vécu un an, soigné par des plantes médicinales. C'est ainsi que j'ai appris à aimer le village. C'est différent de la ville, c'est dur pour le citadin, mais c'est beau quand on sait l'apprécier.»

Bernard Goudjo

*Institut des Artisans de Justice et Paix
01 B.P. 491 – Cotonou
Bénin*

LUTTER CONTRE LA MORT

PROBLÈMES ET RESPONSABILITÉS FACE AU SIDA

par Nathanaël Yaovi Soédé

Prêtre béninois, titulaire d'un doctorat en Philosophie et en Théologie morales de l'université Saint Paul à Ottawa, Nathanaël Yaovi Soédé est professeur à l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest à Abidjan depuis dix ans. Responsable du département de Théologie morale et des études du 3^e cycle, il anime aussi des réflexions avec des médecins à propos du Sida. Il nous rappelle qu'après avoir peut-être trop longtemps été traité avec « humour », le Sida, si on parvient à le « nommer », oblige à regarder en face les limites de l'homme.

L'homme africain se situe dans un monde où la culture a pour axe d'appréhension des choses et pour système d'approche de la réalité le concept de vie. De ce fait, il a du mal à comprendre que la mort l'emporte sur la vie en lui et autour de lui. Tout événement, phénomène ou problème qui livre l'être vivant par excellence à la mort est inadmissible. On a ainsi du mal à croire en Afrique à la réalité de toute maladie et de tout drame que l'on dit être porteurs d'une mort implacable au cœur de l'existence du sujet.

En effet, *en Afrique, exister, c'est lutter contre la mort, s'affirmer comme un être-vie* à travers tous les gestes : pensée, croyances, pratiques, projets, activités et organisations sociales. Dans ce contexte, le Sida est d'abord apparu en Afrique comme une fausse maladie et une pure invention des Blancs, du fait qu'elle est synonyme d'une mort contre laquelle il est vain de lutter. Cette conception des choses cédera très vite la place à une vision plus lucide de la réalité.

COMBAT QUOTIDIEN CONTRE LA MORT ET RÉALITÉ DU SIDA

origines des premières réactions et actions

Le problème du Sida a surgi dans les années 85 au moment où les pays africains, tant d'inspiration socialiste que capitaliste, traversaient *une crise politique et économique* qu'ils avaient du mal à juguler. Les uns se trouvaient dans l'impasse sur le plan idéologique et les autres désenchantés par les méandres d'un progrès économique fortement dépendant de produits et de biens dont ils ne maîtrisaient pas les cours. Mépris des droits de l'homme, difficultés budgétaires, salaires impayés, dégradation des conditions de vie, révoltes et grèves de fonctionnaires et d'étudiants paralysent la vie sociale et affaiblissent les institutions de l'État. La rumeur de l'existence d'une maladie fatale, appelée Sida, dont l'origine serait africaine est reçue comme une nouvelle qui vient distraire les gens et souscrire à l'afro-pessimisme.

À la rumeur répond un humour qui utilise plutôt le sigle SIDA pour parler de la crise économique-politique, dénoncer le racisme vis-à-vis des Noirs et rejeter l'éthique sexuelle préventive préconisée face à la pandémie¹. Le langage africain, de tradition essentiellement orale, utilise le terme SIDA à plusieurs fins. Dans le milieu urbain, on établit une équation entre l'immuno-déficiences acquise que provoque la nouvelle maladie et l'impuissance ou la misère totale dans laquelle le sous-développement plonge ses victimes. On dira d'un individu qui ne peut faire face à un problème économique : « Tu es SIDA, toi ! » « Tu es Sida debout, comme ça ! ». On signifiera par SIDA la triste situation de la chute du pouvoir d'achat des fonctionnaires et du salaire dérisoire qu'ils perçoivent un mois sur trois, un mois sur six : « Salaire Insuffisant Difficilement Acquis ». Du sigle SIDA, on créera un paronyme, « SADA », pour désigner le mal dont souffrent les Chefs d'État africains : Syndrome Anti-Démocratique Acquis. Celui-ci se manifeste par une mentalité antidémocratique, la tendance à vouloir se maintenir à tout prix à la tête du pays, le refus du pluralisme politique, de la liberté d'expression, etc.

1/ Au sujet de l'utilisation africaine du sigle SIDA et de l'analyse dont il est question dans cette section, lire notre étude

SOEDE Nathanaël Yaovi, *Un défi : le Sida. Santé et devenir de l'Afrique*, deuxième édition, Abidjan, Ed. ICAO, 1997, 47 p.

un mal parmi les autres

Sida veut dire aussi : « Syndrome Inventé pour Décourager les Amoureux » ou encore « Syndrome Inventé pour Discréditer les Autres (les Africains) », après la théorie de la table rase qui consacrait par simple décret l'inexistence de civilisation en Afrique, après la traite négrière, après des siècles de colonisation. En effet, le débat sur l'apparition du Sida, nourri par une littérature alarmiste sur le sort des Africains, a fait croître dans les sociétés du Nord le racisme contre les ressortissants des pays d'Afrique et les Noirs en général.

Hommes, femmes et jeunes ont continué ainsi à mener leur lutte habituelle contre les formes de mort qui les asservissent quotidiennement. Si le Sida est pour certains un faux problème, il n'en demeure pas moins qu'il est pour d'autres un problème réel et un mal dont la gravité risquerait de faire éloigner, par méfiance, les pays riches des populations africaines. *Ceux qui, les premiers, ont compris le problème l'ont banalisé* en affirmant que le paludisme tuait plus que le Sida en Afrique, de même que la sous-alimentation, les empoisonnements, les conflits meurtriers et les guerres. Des États, pour des intérêts immédiats, notamment dans le domaine touristique, se taisaient quant à eux sur le phénomène ou donnaient de fausses statistiques sur la situation pandémique.

face à la dure réalité

Bon gré mal gré, un peu partout l'intelligence et les yeux longtemps fermés se sont ouverts à la réalité du Sida. Mais, *un peu trop tard...* Pour avoir été plus préoccupée d'autres choses que des dangers du Sida, l'Afrique s'est laissée détruire de l'intérieur par le virus dont elle réalisait mal l'action nocive. Abîmé par la pandémie, le continent se retrouve parmi les « damnés de la terre ». Comme dans plusieurs autres domaines de la misère sociale, il bat le triste record du nombre de séropositifs et de malades du Sida.

Face à cette dure réalité, tous les États ont été contraints à se dire la vérité. Des Programmes Nationaux de Lutte contre le Sida sont apparus : sensibilisation et information sur les méthodes préventives, projets et actions d'accompagnement et de prise en charge de séropositifs et de malades, organisation et participation à des colloques internatio-

naux, recherche de remèdes en laboratoire et dans la médecine traditionnelle, collaboration avec l'Église et les autres religions, etc.

Ce combat qui exige beaucoup de ressources culturelles, humaines et financières tourne souvent court. Le fait qu'il n'existe pas encore de traitement efficace contre la nouvelle maladie pèse lourdement sur l'Afrique. Sa situation est d'autant plus grave que le peu de remèdes disponibles pour prolonger tout au moins les jours des victimes du VIH ne sont pas accessibles aux pays du tiers-monde. La question africaine devient complexe.

au-delà des apparences, le problème de la nomination du Sida

En réalité, on ne saurait affirmer que les Africains ont été inactifs face au Sida. À travers leurs premières attitudes – qui se prolongent encore parmi de larges franges de la population, en ville comme en campagne –, nous découvrons que le Sida a été situé dans le cadre des vrais enjeux de la lutte contre la mort sur le continent. Selon cette problématique, seul ce qui représente réellement, de manière sensible, un danger collectif mérite une attention particulière. Car le champ de lutte contre la mort est vaste et les lieux de combats sont multiples pour sortir de la misère africaine. Il ne faut donc pas se disperser, et surtout il faut éviter de s'engager dans des actions qui ne contribueraient guère à maîtriser ni les problèmes de tous les jours ni ceux dont les maux entament gravement la vie du groupe.

Le problème éthique auquel il faut se presser de répondre est celui de la nomination africaine du Sida. En culture(s) africaine(s), nommer le Sida pour que nos populations puissent en appréhender la réalité et cesser de lui opposer des réactions suicidaires pose problème. Comment nommer, dire et faire connaître aux gens ce qu'est la pandémie², appelée dans les pays du Nord «Syndrome d'Immuno-Déficiences Acquis»? Comment exprimer dans la pensée et le langage africain qu'un virus de nature biologique peut progressivement annihiler en l'homme toute la force de résistance et de lutte contre toutes sortes de maladies?

Tant que l'on ne pourra pas nommer le Sida en Afrique, on parviendra difficilement à le faire reculer. *En effet, nommer en Afrique, c'est prouver*

2/ KALA, Abbé Benoît, « Spécificité du VIH/Sida dans le contexte socioculturel » in Documents *Théologie et Sida*. Colloque

de la zone d'Afrique francophone (Caritas Internationalis) Douala 23-26 septembre 1998, p. 13.

l'existence d'une chose, avoir prise sur elle, être capable de la faire exister et de l'empêcher au besoin de survivre ; c'est en connaître l'origine transcendante et maîtriser son devenir. Une chose nommée est identifiée dans son appartenance au monde visible et invisible. On connaît l'univers dans lequel il se déploie. On peut, dans le combat quotidien, se référer à ce monde des êtres et des choses pour le contrôler ou le maîtriser.

Pour répondre au problème de la nomination, nous pourrions partir de la conception africaine de la maladie qui veut que la mauvaise santé ne soit jamais un simple déséquilibre physiologique. Ainsi, nous noterons que le Sida, en tant que maladie, est à la fois d'ordre physiologique et spirituel. Ce trait explique sa complexité. Par son caractère transcendantal, il échappe particulièrement à l'homme parce qu'*il atteint celui-ci en ce qui le rattache au mystère et à la grandeur de la vie, le sang et la semence génitale*. Aussi des milieux de vie deviennent-ils des champs de mort. Le Sida entame ce qui est censé être porteur de vie et non de mort, en Afrique comme partout ailleurs dans le monde.

Il s'agira alors ici de signifier en langage conceptuel et imagé africain que le Sida est le mal radical, le grand fléau à combattre pour que tous les efforts humains pour entretenir, nourrir, soigner et rendre le corps individuel et social sain ne soient pas vains.

LE KAIROS D'UN COMBAT ÉTHIQUE

de l'humour à des questions de fond

La culture de l'humour aux conséquences si fatales ne saurait durer davantage. Elle lance à la conscience l'appel à penser et à développer une éthique de l'éveil culturel des Africains aux grands problèmes de leurs sociétés. La responsabilité qui incombe à chacun, particulièrement aux pasteurs et aux autorités politiques et administratives, est de travailler à la conscientisation des uns et des autres sur la gravité du « problème-Sida ». L'évolution que prend la pandémie sur le continent nous situe dans un *kairos*, dans les derniers temps, dans les moments où ne peut plus jouer à la politique de l'autruche.

Comment peut-on admettre que depuis une décennie des messagers de l'Évangile, notamment des curés et responsables de communautés ecclésiales et de mouvements d'action catholique, n'aient jamais abordé le pro-

blème du Sida ou n'aient jamais su en parler avec pertinence? Une responsabilité sollicite les agents de l'évangélisation, évêques, prêtres, catéchètes, enseignants catholiques et religieuses infirmières, pour concevoir des programmes de catéchèse et de sessions paroissiales, des schèmes d'échange de nouvelles au moment des salutations et de modes d'actions caritatives qui assument la question africaine du Sida. L'augmentation du nombre de personnes infectées et affectées par le VIH/SIDA est une situation qui doit interpeller vivement les consciences chrétiennes en Afrique:

«En effet, *la question centrale du Sida est le manque, chez beaucoup d'hommes et de femmes, d'un sens de la vie constructif de la personne humaine et d'une société libérée de toutes formes de mort* ou d'oppressions politiques, économiques, culturelles et morales. Le Sida atteint de larges franges de la population en Afrique du fait de la misère infra humaine des groupes sociaux et de sa transmission par voie sexuelle. Nous ne voulons nullement affirmer ici que les Africains sont plus vulnérables que les autres face au Sida, parce qu'ils seraient plus indisciplinés dans leur conduite morale ou parce que leur structure corporelle serait plus fragile³.» Leur situation est liée au contexte socioculturel dans lequel le Sida les trouve: le vide éthique qui engloutit les consciences dans un monde où l'existence n'est point synonyme de responsabilité face aux enjeux du devenir personnel et collectif, l'incapacité de «lutter contre l'ignorance, les maladies curables et la faim» ou de constituer des États de droit qui œuvrent pour la justice et le développement⁴ et des Églises dont les membres sont de vrais témoins du Royaume qui engage l'individu à se libérer de toutes formes de maladie, de péché et de mort.

une responsabilité éthique

Le défi devant lequel nul ne devrait se dérober est celui de la responsabilité éthique. Le Sida, affirme la Commission Sociale de l'Épiscopat Français, atteint l'existence humaine entière dans son origine et dans son développement. Il interpelle chaque individu, chaque groupe humain sur le sens qu'il donne à l'existence et à sa conduite éthique. L'homme est une personne dont la nature est d'imprimer une orientation à sa vie et d'être capable de dire par rapport à cette fin promotrice de sa personne

3/ SOEDE N. Y. (textes réunis par), *Vivre dans le contexte du Sida (Documents de l'Église)*, préface de Mgr Bernard Agré, Abidjan, Ed. ICAO, 1997, p. 103
Kanyamachumbi Mgr (Exposé de), «La

lutte contre le Sida dans le contexte socio-culturel de l'Afrique» in *D.C.* 2067 (1993), p. 245.

4/ KANYAMACHUMBI, *Art. cit.*, p. 245 ; SOEDE, *Op. cit.*, pp. 102-103.

une série de «non» pour ne pas tomber dans des préoccupations immédiates qui finissent par aliéner et détruire cette vie qu'il aspire à édifier.

Il est utile de préciser que l'existence éthique ou la dimension éthique du Sida dont il est question en ces lignes ne prétend pas être un énoncé exhaustif sur ce qui est permis ou non à propos du Sida, sur le plan sexuel, sur le plan social ou économique. Il ne faudrait donc pas prendre le concept d'éthique dans un sens moraliste ou comme une casuistique. L'existence éthique place ici le sujet devant une triple responsabilité :

– *Se poser des questions de fond sur l'existence*, sur les valeurs qui puissent animer la vie personnelle et collective pour en faire un creuset où l'on purifie les mentalités et renouvelle les pratiques pour naître à une humanité chrétienne qui crée, dans la solidarité et le travail, les conditions d'une action efficace et permanente contre le sous-développement et le Sida.

– Incrire dans son existence un choix d'actions, une œuvre ou un projet de vie par lesquels on participe à la lutte de la société contre la pandémie ; *entrer dans une synergie d'actions de lutte contre le Sida* pour contribuer sur le plan de la réflexion constructive, de l'accueil, de l'écoute, de l'information, de la formation, de la recherche et du partage à soulager la souffrance des personnes infectées et affectées ; contribuer à juguler la pandémie, le Sida-maladie et le Sida socio-économique en Afrique.

– Enfin mener à la fois *une vie de vigilance* par des comportements sains pour ne point succomber à des conduites qui exposent sa propre vie et celles de l'autre à la mort ; vivre *une vie de lucidité* devant tout échec et toute situation pour apprendre à assumer une histoire non voulue et un problème de société dont les enjeux déterminent le devenir de la communauté.

l'homme

Le Sida oblige à regarder en face et à accepter les limites et les faiblesses de l'homme. *Avec le Sida, nous découvrons que l'homme échappe à l'homme.* Contre la volonté de l'homme et défiant toutes actions de la science contre lui, un virus investit le corps, l'atrophie et le réduit en squelette pour ensuite le laisser mourir piteusement. Face à une souffrance de ce genre, l'homme doit savoir que Dieu ne veut pas la mort de sa créature. Il ne se réjouit pas de la voir opprimée, livrée

à la mort. Une souffrance devant laquelle l'homme doit éviter de se culpabiliser révèle que Dieu montre sa force dans la faiblesse et que la mort n'a pas le dernier mot sur notre corps qu'elle détruit ici-bas.

De ce point de vue, le Sida est une interpellation à l'espérance des baptisés et des hommes de bonne volonté. Dans un monde où ce qui vaut, c'est ce qui est productif, ce dont on peut profiter, ce qui peut permettre de «manger» et de jouir de la vie immédiatement, *le Sida oblige à voir que l'essentiel est invisible à l'œil*. L'essentiel est au-delà des apparences. Derrière l'apparence et les situations où les drames sociaux défigurent les visages humains et déstructurent les sociétés, il y a comme un feu caché sous la cendre, une étincelle de puissance vitale voilée.

Les yeux fixés sur le Christ qui n'était pas, comme on le croyait, un ivrogne, un agitateur, un homme abandonné par Dieu, un prophète dont l'histoire a tourné court, mais le Fils bien-aimé et l'Oint de Dieu, le baptisé doit savoir qu'une personne éprouvée par le VIH/SIDA ne se réduit pas à ce qui détruit son corps ou le confronte à une existence difficile. Le chrétien se fera une mentalité nouvelle. Il sera un disciple du Christ dont l'esprit s'ouvre aux besoins de compassion, de gestes fraternels et de présence humaine des uns et aux exigences de choix et d'actions qui relancent l'histoire du développement de peuples et de nations à l'avenir en sursis⁵.

un chemin d'amour et de développement

À propos de l'amour fraternel, des baptisés, agents de la santé, pasteurs, religieux, religieuses et laïcs sont dans des hôpitaux et dans des maisons, les témoins du Christ dont la sollicitude soutient admirablement, avec de petits moyens, les personnes infectées et affectées par le VIH/SIDA. Beaucoup d'autres délaissés et marginalisés attendent d'être aimés et portés dans leur épreuve, par des paroles réconfortantes et des actes, particulièrement au moment où survient la maladie ou la mort.

Parce qu'il représente une maladie à laquelle nul ne doit rester étranger sous peine de se laisser emporter par la mort, le Sida peut être comme une chance que l'Afrique peut saisir pour s'éveiller davantage au danger que laisse planer sur elle la misère infra humaine de ses enfants. L'Afrique fait

5/ HAZOUME Alain T. et HAZOUME, Edgard G., *Afrique, un avenir en sursis*, Paris, L'Harmattan, 1988, 214 p.

piètre figure et est inexistante dans le monde contemporain dans le domaine de la recherche, des découvertes et des réalisations technologiques et économiques. À continuer d'être marginalisée dans le marché mondial, l'Afrique finira par perdre à tous points de vue son autonomie, sa place et sa valeur sur la planète. *Elle court le risque de disparaître du «village planétaire», voire de l'ordre économique, politique et culturel mondial, c'est-à-dire de connaître la mort que le Sida inflige à ses victimes.*

L'avènement du Sida qui se conjugue avec l'utilisation de moyens préventifs est une invitation à poser l'équation : *sous-développement de l'Afrique égale action pour le développement ou mort*. Les problèmes du développement sont comme des virus, des Syndromes de l'Immuno-Déficience en Développement Acquis (SIDDA) quand on entretient et laisse se perpétuer des cultures, des mentalités et des pratiques de lutte contre la mort contraires à l'épanouissement humain dans le monde de son temps.

Les Africains doivent s'en convaincre pour se soucier principalement de répondre à leur vraie responsabilité éthique. Dans ce cadre, les structures et les modèles de développement des pays du Nord sont moins des données de l'impérialisme économique occidental que des signes des temps, des *appels aux Africains à se frayer à leur tour des chemins d'initiatives qui les libèrent des conditions de vie dégradante.*

Ils doivent inciter les Africains à choisir et à proposer au monde actuel un ordre de développement dont les principes de justice accordent aux pays pauvres le droit de «bénéficier aussi des montants élevés que les pays industrialisés (sont) obligés de destiner au contrôle et à la question de l'épidémie du VIH⁶». Si l'espérance prend ainsi, comme il se doit, la forme de la charité et de l'option en faveur du développement, elle éveille le sujet à la responsabilité de protéger sa vie et celle des autres.

vers l'avenir

Le Sida provoque l'homme à une réflexion éthique sur les enjeux de la lutte contre la mort dans le monde contemporain. La santé est devenue un problème moral qui interpelle les consciences sur les orientations données à l'existence, sur les pratiques coutumières et sexuelles et sur

6/ SOEDE, *Vivre dans le contexte du Sida*, p. 56; MULLOR, Justo, «Le sens de la lutte contre le Sida. Intervention de Mgr Justo

Mullor à l'Assemblée de l'OMS» in *D.C.* 1943 (1987), p. 705.

l'efficacité des efforts déployés contre la misère économique, politique et culturelle. On s'en convainc assez facilement dans le débat sur le Sida. Ce qui reste à faire, c'est de pouvoir libérer l'esprit, le corps et le cœur des sentiments de peur et d'insécurité qui les paralysent et empêchent souvent l'homme d'unir toutes ses facultés et énergies dans la même cordée : *faire de l'existence un mouvement d'être et d'action en se refusant à des mentalités, à des jugements, à des attitudes et à des comportements qui affaiblissent, diminuent et détruisent en soi et dans les autres la vie*. La lutte contre la mort à travers le Sida est une lutte pour la vie, un combat animé et porté par l'espérance en la vie. Le Sida en Afrique n'évoquera plus une réalité dramatique, mais plutôt l'inventivité et l'action d'individus et de groupes sociaux qui ont dominé un phénomène inexorable; et qui sont devenus pour la génération montante, par ce fait même, des témoins de l'espérance qui ne déçoit pas : dans le Christ la voie de la victoire sur tout ce qui aliène et détruit la vie est ouverte ! Il s'agit d'un combat individuel, c'est évident puisqu'il engage la responsabilité de chacun face à sa vie et la vie d'autrui. Mais, il s'agit aussi d'un combat collectif parce que le danger est grave, appelle des moyens importants et concerne l'avenir de tout un continent.

Nathanaël Yaovi Soédé

08 B.P. 22
Abidjan 08
Côte d'Ivoire

ÉTUDES DE L'AUTEUR SUR LE SIDA

– Soédé, N.Y., *Un défi : Le Sida. santé et devenir de l'Afrique*, Abidjan, Ed. ICAO, 1997, 47 p. Afrique (port compris) : 25 FF ; Europe : 40 FF ; Amériques et autres continents : 10 \$ usa.

– Soédé, N.Y. (textes réunis par), *Vivre dans le contexte du Sida (Documents de l'Église)*, préface de Mgr Bernard Agré, Abidjan, Ed. ICAO, 1997, 186 p. Afrique (port compris) : 50 FF ; Europe : 70 FF ; Amériques et autres continents : 15 \$ usa.

PERSPECTIVES THÉOLOGIQUES ET ŒCUMÉNIQUES

EN AFRIQUE ANGLOPHONE

par *Élisabeth Amoah*

Maître de Conférences à l'Université du Ghana, Élisabeth Amoah donne des cours sur l'Histoire de l'Église en Afrique de l'Ouest et sur les religions traditionnelles africaines (entre autres) au département d'études religieuses. Elle souligne ici l'importance de la chrétienté africaine et le rôle des femmes dans la théologie, signes d'espérance pour toute l'Église.

LE CONTEXTE AFRICAIN

L'Afrique est un vaste continent aux réalités complexes. Pour cette raison, il est difficile de discuter de l'ensemble de ce sujet en un court article. Je vais cependant commencer par indiquer les points les plus importants de la situation à partir de laquelle les théologies africaines ont vu le jour.

Les nouvelles de l'Afrique diffusées par les médias sont très décourageantes, ce qui peut mettre en question le titre « Afrique, terre d'espérance ». Du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest, une mauvaise manière de gouverner, une économie impossible et les structures sociales elles-mêmes ont été cause en Afrique de guerres dévastatrices et d'un véritable carnage. Pensons seulement aux guerres civiles, destructrices et prolongées, dans des pays comme l'Éthiopie, le Soudan, le Mozambique, le Liberia, la Sierra Leone ou le Zaïre pour ne parler que de quelques-uns.

Des économistes renommés et des experts en science sociale ne cessent de rappeler aux Africains et au monde entier les milliards de dollars de dette que beaucoup de pays africains doivent payer chaque année aux pays riches.

À cela s'ajoutent les catastrophes naturelles: inondations, sécheresses et maladies mortelles comme la malaria ou le Sida qui tuent chaque jour des millions d'Africains. Au Ghana, par exemple, on estime que deux cent nouvelles personnes sont atteintes par le virus du sida chaque mois. Le résultat est que beaucoup de gens meurent rapidement et c'est un coup terrible pour le développement économique et social de l'Afrique.

Plusieurs traditions religieuses coexistent sur le continent africain. On pense à de grandes religions comme les religions traditionnelles africaines, l'islam, le christianisme, le judaïsme, l'hindouisme et le bouddhisme, surtout en Afrique du Sud. L'ignorance des autres religions et une attitude polémique ont parfois amené de sérieux conflits religieux. Par exemple, musulmans et chrétiens se sont durement affrontés en Algérie, au Soudan, au Ghana et au Nigeria. Tout cela fait de l'Afrique un continent en pleine crise. Comment pourrait on dire qu'il est une terre d'espérance?

savoir regarder...

Et pourtant, si l'on y regarde de plus près, on peut voir des signes d'espérance pour le présent et l'avenir. Tout d'abord, la croissance rapide du christianisme sur le continent africain indique clairement qu'aujourd'hui le cœur du christianisme se trouve en Afrique. Cela veut dire qu'à l'aube du troisième millénaire, les experts affirment que *l'Afrique est le continent qui devient le plus rapidement chrétien*. Dans les années 90, les chiffres recensés indiquaient qu'entre 203 et 325 des 456 millions de personnes que compte l'Afrique se disaient chrétiennes.

Il n'est donc pas surprenant que les théologies nées en Afrique, ce pivot du christianisme moderne, concernent le monde entier. Des noms comme Mercy Oduyoye, Theresa Okure, Kwesi Dickson, John Mbiti, John Pobee etc. sont ceux de théologiens connus dans le monde entier. Cela rappelle un phénomène assez typique de l'histoire de l'Église: c'est le lieu où se trouve le centre de gravité du christianisme qui produit la théologie dominante d'une époque. Cela a été le cas de l'Europe pendant des siècles.

Un autre signe évident d'espérance est la *résistance qu'opposent les Africains en général aux situations mortelles et inhumaines*. Même devant la mort, les Africains luttent pour survivre, comme dernièrement au Mozambique, un des pays les plus pauvres du monde, lors des terribles inondations. Comment ne pas rappeler l'histoire héroïque de cette femme enceinte qui, pour essayer de survivre à l'inondation, a grimpé sur

un arbre et donné naissance à son bébé sans aucune aide. Une telle ténacité à vivre, typique de bien des Africains, me semble pouvoir donner de l'espoir à ceux qui se trouvent dans des situations tout aussi désespérées.

La chute de l'infâme système de l'apartheid en Afrique du Sud est encore un signe d'espoir pour le continent africain. Aux jours les plus sombres de l'Afrique du Sud, qui aurait pu penser que ce système injuste, qui avait un fort soutien international, serait un jour démantelé ? Plus importante encore peut-être, la création par le gouvernement de Mendela, après la chute de l'apartheid, de la « Commission Vérité et Réconciliation ». Elle avait pour but d'amener ceux qui avaient commis des atrocités sous le système de l'apartheid à les confesser publiquement, et d'offrir à ceux qui en avaient été victimes l'occasion de pardonner et de se réconcilier avec les coupables. Cela montre combien *le peuple africain peut se montrer humain et sait pardonner, même quand il a subi d'inimaginables atrocités*. Voilà qui donne évidemment au continent africain un élan nouveau pour lutter pour la vie dans des situations apparemment désespérées.

LA THÉOLOGIE

C'est à la lumière de ces réalités diverses, où espoir et peur s'entremêlent, que les Africains ont élaboré leurs différentes théologies. En effet, dans des situations aussi diverses, il ne saurait être question d'un seul modèle théologique. Quelles sont donc les tendances majeures en Afrique ?

théologies africaines

Un des courants majeurs est celui de la « Théologie africaine ». Il s'appuie sur deux constatations : une théologie valable se trouve toujours dans un contexte historique et culturel particulier ; et il n'est pas possible de produire une théologie universelle, en raison de la diversité des contextes sociaux, politiques et religieux dans lesquels les théologies sont formulées. Autrement dit, les théologiens africains engagés dans une réflexion sur la foi chrétienne font ce que les théologiens ont toujours fait. Ils élaborent des théologies contextuelles en prenant sérieusement en compte « *la situation de l'Afrique, sa culture, sa religion et ses problèmes de civilisation pour réfléchir sur la vérité du christianisme.* »

Nous pensons à des théologiens comme Mercy Uduyoye, John Pobee, Mveng, Ngindu Mushete et Theresa Okure. Par une exégèse critique

de l'Écriture et de la Tradition chrétienne, et un recours également critique aux valeurs et aux symboles africains, ces savants réfléchissent sérieusement sur les réalités du continent africain, à la lumière de ce que Pobee appelle « la révélation non négociable de Dieu en Jésus-Christ ».

On peut aussi trouver dans *les théologies africaines* une dimension différente de celle de la pensée formellement académique. Cette dimension est très typique des diverses Églises chrétiennes africaines. Dans ces Églises et ces mouvements, les chrétiens africains *élaborent davantage leurs théologies à partir de la célébration de la foi qu'à partir de réflexions académiques ou scientifiques*. C'est dans ce sens que Pobee parle de « pensée (cerebration) et célébration » et de la nécessité de tenir ensemble ces deux courants dans les théologies d'Afrique.

Ngindu Mushete identifie encore un autre courant dans les théologies qui naissent sur le continent africain. Quelques Africains tendent à incorporer certains points fondamentaux des religions africaines dans leur réflexion théologique. Le principe de base qui sous-tend ces diverses théologies africaines est que *pour être pertinente, une théologie doit être contextuelle*.

théologie noire

L'essor de la théologie noire venue d'Afrique du Sud montre bien que la théologie doit prendre en compte l'identité et la réalité des gens. Ainsi *la théologie noire est, en partie, une réaction contre le racisme des blancs*, tout à la fois religion, culture et système économique et politique. Autrement dit, la théologie noire est partie prenante du mouvement de la prise de conscience des Noirs, qui défie et met en question la suprématie des Blancs, tout en affirmant les valeurs positives essentielles de la vie africaine indigène à la lumière de l'Évangile.

Dans leurs analyses théologiques, les théologiens sud-africains vont, par exemple, montrer qu'un Dieu qui aurait créé les Africains pour être « tailleurs de pierre et porteurs d'eau » est un Dieu blanc, raciste. La théologie noire doit être replacée dans le contexte politique et social de l'apartheid.

théologie féministe

La théologie féministe en Afrique est une partie essentielle des théologies contextuelles et de libération dont nous avons brièvement parlé. Les tenants de la théologie féministe en Afrique sont surtout des femmes qui cherchent une nouvelle définition de l'humanité, qui affirment la dignité de la femme et les talents que Dieu lui a donnés. Les théologiennes africaines, comme leurs collègues masculins, voient la nécessité urgente de rendre l'Évangile signifiant et pertinent dans leur contexte et leur culture.

À cause de leur expérience de femmes, ces théologiennes vont bien au delà d'un retour aux sources culturelles pour critiquer sérieusement les diverses réalités idéologiques qui les empêchent de vivre pleinement leur humanité. Isabel Apawo Phiri, théologienne africaine de premier plan, dit cela très clairement quand elle soutient que «le défi féministe à la théologie et à l'Église est celui de leur pleine mesure.»

Les femmes africaines font entendre leur voix de diverses manières dans les domaines de la christologie, de l'ecclésiologie, de l'herméneutique et de l'étude des religions, rappelant ainsi que *le plan de Dieu inclut les femmes*. C'est dans cette ligne que Mercy Amba Oduyoye, théologienne bien connue, a ouvert un Institut: «Femmes dans la religion et la culture»¹, au cœur même du Séminaire Théologique de la Trinité, institution inter-dénominationnelle où se préparent la plupart des futurs leaders religieux du Ghana. Un des objectifs les plus marquants de cet institut est de faire prendre conscience du problème des «genres» (masculin/féminin) dès le début de la formation théologique.

L'ŒCUMÉNISME

À la lumière de tout cela, que doit devenir le dialogue œcuménique s'il ne veut pas continuer à se limiter à des discours bilatéraux ou multilatéraux entre les Églises sur une base confessionnelle? Les situations de pluralisme, les espoirs et les peurs qui ont fait naître de nouvelles théologies en Afrique appellent l'œcuménisme à élargir ses frontières.

1/ Il est intéressant de noter que l'Institut accueille dans ses séminaires régionaux et nationaux des femmes membres de toutes

les grandes religions représentées au Ghana: islam, christianisme et religions africaines traditionnelles.

En disant cela, je ne prétends pas ignorer l'évidence: le mouvement œcuménique moderne a une histoire. Dès le début, les fondateurs du mouvement ont été très clairs sur les objectifs visés. Le mouvement œcuménique a commencé à une période où la Première Guerre Mondiale avait laissé derrière elle beaucoup de problèmes auxquels aucune Église ne pouvait prétendre s'attaquer toute seule. Les Églises ont alors vu le besoin de se rencontrer pour discuter de l'unité de l'Église, de la mission, des questions sociales, économiques et politiques. Le mouvement œcuménique a fait beaucoup de chemin. Sa route tortueuse lui a fait rencontrer des réalités qui l'appellent à réexaminer sa direction et sa raison d'être.

en Afrique

Sur cette route *le mouvement œcuménique moderne a rencontré les réalités africaines qui, inévitablement, l'ont fait évoluer.* La question qui se pose est donc: devant les situations complexes de l'Afrique, qu'est-il advenu du dialogue œcuménique? Quels fondements solides doivent soutenir la visée œcuménique d'«inclusion, de solidarité et de responsabilité mutuelle»? (Mercy Amba Oduyoye) Ces questions et d'autres tout aussi importantes doivent être envisagées d'une manière critique dans notre recherche d'un dialogue pertinent en Afrique.

Dans un de ses nombreux articles sur ce sujet, la théologienne de l'œcuménisme, Mercy Amba Oduyoye, écrit: «Le mouvement œcuménique en Afrique s'est développé et continue à se développer comme un mouvement aux multiples facettes, adapté aux besoins propres du continent. Il y a des études intellectuelles sur l'Église et la société. Il y a aussi d'importantes activités œcuméniques dans le domaine social.» Elle ajoute qu'il y a un autre type de mouvement, qu'elle appelle «œcuménisme spirituel». Des gens religieux, en particulier des chrétiens, se réunissent souvent pour des retraites afin de prier et de discuter sur l'Écriture en vue de fortifier leur foi. Ainsi beaucoup d'Africains développent sans bruit une spiritualité qui les aide au milieu de difficultés pressantes.

LE DIALOGUE

Aux différentes facettes du mouvement œcuménique correspondent des aspects différents du dialogue œcuménique. Souvent, il se déroule selon une approche libérale typiquement occidentale, centrée sur des discours. Les représentants des diverses traditions religieuses se réunis-

sent de temps en temps pour discuter des désaccords entre leurs doctrines ou parler de leurs activités sociales communes, d'une façon soit polémique, soit diplomatique. Le dialogue en Afrique implique non seulement des discussions mais aussi l'expérience quotidienne des membres de communautés diverses qui, en dépit de leurs différences, veulent vivre et agir ensemble pour le bien commun.

Dans la situation africaine, le but du dialogue œcuménique est la coexistence pacifique, non seulement des chrétiens entre eux, mais des tenants de toutes les traditions religieuses. Le dialogue en Afrique peut donc être vu comme *un œcuménisme élargi qui va au-delà des frontières du christianisme*. Ce but ne peut être atteint qu'à certaines conditions.

une bonne connaissance de sa propre foi

Il est futile de se rencontrer si les protagonistes sont hésitants et peu engagés sur des questions importantes, comme par exemple les aspects non-négociables de la foi. Cette ignorance mènera le dialogue vers toutes sortes de polémiques désastreuses. Pour remédier à cette situation, bien des départements d'études religieuses dans les institutions universitaires africaines, comme mon propre département à l'université du Ghana, ont une orientation œcuménique. L'hypothèse est que toutes les religions ont une théologie et que toutes doivent se trouver sur un pied d'égalité, quel que soit le nombre de leurs adhérents. La base de tout dialogue doit être la connaissance et non l'ignorance, ce qui fait de l'éducation théologique et œcuménique un impératif. On cherche à encourager les étudiants à connaître la religion des autres. Le but final est la paix, la justice et la réconciliation, toutes choses que bien des religions recherchent.

savoir se souvenir

En Afrique les divers types de crises ont des effets tellement dévastateurs que beaucoup de personnes sont blessées. Il serait donc très peu réaliste de vouloir donner sens à un dialogue dont le but est de guérir les blessures en prétendant qu'il ne s'est jamais rien passé. Les gens doivent arriver à faire vraiment face à ce passé, même si cela fait mal. C'est ainsi qu'on peut arriver au vrai pardon, que la réconciliation et l'espérance peuvent advenir en plénitude. C'est là toute la valeur de la Commission «Vérité et Réconciliation» dont nous avons déjà parlé.

privilégier ce qui est commun

Avoir un sens profond de notre commune humanité. Une des bases communes aux trois religions les plus importantes, c'est à dire les religions traditionnelles africaines, le christianisme et l'islam, est la croyance en un Dieu créateur de l'homme. Donc toute l'humanité, sans distinction de race, de religion, de classe sociale ou de « sexe », a une destinée commune qui est de vivre en paix et en harmonie avec son créateur. La conséquence de ce principe théologique fondamental est que le dialogue œcuménique doit chercher à « inclure » et non à exclure.

Ce dialogue « inclusif » va au-delà du savoir académique pour chercher à partager toutes les ressources si minimes soient elles. Cela est clairement montré dans le système de la famille étendue. Dans bien des communautés africaines traditionnelles, il est habituel et normal de trouver dans la même famille des membres qui appartiennent aux religions traditionnelles, au christianisme ou à l'islam et qui vivent en paix, malgré quelques difficultés, dans une même maisonnée. Ils vivent ensemble comme maris et femmes, nièces et neveux, oncles et tantes, co-épouses, frères et sœurs ou grands parents. Malgré leurs croyances et leurs pratiques religieuses différentes, ils partagent à l'occasion des repas communs, participent à des activités communes comme l'agriculture, les rites funéraires ou les fêtes. Ce type de dialogue œcuménique à la base est étroitement lié à la famille et au travail de la maison aussi bien qu'à la communauté plus large.

donner toute leur place aux femmes

Ne pas oublier le problème des « sexes ». Le véritable dialogue œcuménique encourage les femmes à se faire entendre dans le débat œcuménique mais cherche aussi à ce que leurs talents variés servent pleinement au bien de l'ensemble de la communauté. Les femmes forment une part importante de tous les groupes religieux et de toutes les sociétés. Leur appel insistant à en être totalement partie prenante doit être entendu et pris sérieusement en considération si l'on veut que le dialogue œcuménique atteigne son but. Pour cette raison, l'investissement des femmes africaines dans la théologie est essentiel.

Élisabeth Amoah

*Department for the study of religions
University of Ghana
Lagon – Ghana*

DIALOGUE AVEC LES RELIGIONS TRADITIONNELLES ET L'ISLAM EN AFRIQUE NOIRE

par Eloi Messi Metogo

Dominicain camerounais, Eloi Messi Metogo, licencié ès-lettres, docteur en théologie et en histoire des religions, est actuellement professeur de théologie dogmatique à l'Institut Catholique de Yaoundé après avoir été journaliste dans le Service des Informations catholiques de l'archidiocèse de Yaoundé et curé de paroisse.

En Afrique, le dialogue avec les religions traditionnelles et l'islam est avant tout un dialogue de vie. Pour l'avenir, l'auteur nous pose la question : la convivialité africaine ne pourrait-elle pas aider au renouvellement du dialogue islamo-chrétien ?

Initié à Vatican II par l'Église catholique et poursuivi depuis lors, *le dialogue interreligieux peut être considéré comme un signe des temps*. Loin de constituer une nouvelle stratégie pour obtenir des conversions, il invite les traditions religieuses à prendre conscience de leur responsabilité historique dans un monde divisé, à contribuer de toutes leurs ressources spirituelle à l'éducation de la paix, condition de la survie de l'humanité¹. Au plan strictement religieux, il est indéniable que le dialogue permet à chacun des partenaires d'approfondir le message de sa propre religion² et d'intégrer les valeurs de la religion de l'autre. En Afrique noire, le dialogue interreligieux est engagé essentiellement avec les religions traditionnelles et l'islam.

DIALOGUE AVEC LES RELIGIONS TRADITIONNELLES

grandes et petites religions ?

Le dialogue interreligieux s'est surtout intéressé à ce qu'on appelle «les grandes religions du monde» ou encore «les religions majeures» (le judaïsme, l'hindouisme et le bouddhisme), en négligeant les religions traditionnelles d'Afrique et d'ailleurs.

Cette situation est le résultat d'une hiérarchisation des religions selon laquelle les religions traditionnelles n'ont pas de fondateurs, sont primitives et ethniques tandis que les «religions majeures» ont des fondateurs, sont historiques, porteuses de civilisation et appelées à un destin universel. Or, pour en rester à l'Afrique, les religions traditionnelles sont encore vivantes dans plusieurs régions; et là où les institutions et les rites ont disparu, *les croyances traditionnelles n'en continuent pas moins à déterminer les comportements d'un grand nombre d'Africains, même convertis au christianisme et à l'islam.* Comment ne pas prendre au sérieux ces religions à partir du moment où, comme dans les autres religions, des hommes et des femmes y cherchent *un sens à leur vie et à leur mort?*

On avance aussi qu'il est difficile, sinon impossible, de dialoguer avec des religions où l'on ne trouve pas d'interlocuteurs représentatifs. Ceci n'est pas vrai partout. Mais il est certain que ces religions n'ont pas de magistère et ignorent le prosélytisme. Leurs adeptes accueillent et abandonnent les divinités selon leurs intérêts. Au lieu de privilégier le monde institutionnel et hiérarchique du dialogue, *force est de chercher à comprendre ce qui n'est pas une conception embryonnaire ou tronquée de la religion mais une autre conception de Dieu, de la religion impliquant une autre organisation de la communauté.*

L'extrême tolérance des religions traditionnelles permet la coexistence dans une même famille ou dans une même communauté d'adeptes de plusieurs religions: pratiquants de la religion traditionnelle, protestants, catholiques, musulmans. Il en résulte un dialogue de vie informel et non verbal, sur la base d'une convivialité où l'appartenance à la même

1/ Cf. Claude GEFFRÉ, *Profession théologique. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle?* Entretiens avec Gwendoline

Jarezyk, Albin Michel, Paris 1999, pp. 152-153.

2/ *Ibid.* pp. 156-157.

famille, à la même ethnie, à la même couche sociale, la recherche des solutions aux problèmes de la communauté l'emportent sur les cloisonnements religieux.

spiritualité africaine

On ne devrait pas parler de « religion africaine » au singulier comme l'a fait le Synode africain, mais *toujours au pluriel* : même s'il y a des ressemblances ou des éléments communs entre un grand nombre de religions, il y a aussi beaucoup de différences. Il faut pratiquement étudier chaque religion si on veut promouvoir une véritable inculturation du christianisme. Si, par exemple, « *Ecclesia in Africa* » a demandé un complément d'étude à propos de l'intégration du culte des ancêtres dans la liturgie chrétienne (cf. n° 64), cela se justifie à nos yeux par le fait que, à l'encontre des idées reçues, les ancêtres n'occupent pas la même place et ne jouent pas le même rôle dans toutes les sociétés traditionnelles : l'ancêtre peut être intermédiaire entre Dieu et les hommes ou prendre la place du Dieu suprême dans le culte comme on le voit chez les Zulu en Afrique du Sud³.

Par ailleurs, une certaine théologie préoccupée de trouver des pierres d'attente du christianisme dans les traditions religieuses du continent n'a pas toujours échappé au concordisme. Elle y a massivement projeté des conceptions et des catégories chrétiennes concernant Dieu, la création, le péché, le salut, sans d'ailleurs se douter que celles-ci sont le produit historique d'une longue tradition spéculative qu'il faut sans cesse *réviser à la lumière de l'Évangile et de l'expérience historique des hommes*. Il n'est pas évident que tous les Africains croient en un Dieu unique, tout-puissant, provident et juge souverain ; on ne rencontre même pas partout un Dieu suprême occupant une place à part parmi les divinités. Il n'est pas évident non plus que les conceptions africaines de l'« au-delà » et de la « vie éternelle » correspondent à l'eschatologie chrétienne⁴.

C'est le lieu de rappeler que les « sommes et les traités ne sont pas l'expression première de la foi (...). *La religion vécue, y compris le*

3/ Voir L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés*, T.I. Stock, Paris 1981 (2^e édition), pp. 78-85.

4/ Voir la première partie de notre ouvrage, *Dieu peut-il mourir en Afrique ?* Karthala-UCAC, Paris-Yaoundé 1997.

christianisme, est faite de sentences, de récits, de légendes, de rites, de lois et de contenus qui ne s'unifient que sous l'autorité de la tradition, de l'impératif des choses à faire et à ne pas faire, car "il en a toujours été ainsi depuis le commencement", "car cela ne se fait pas en Israël", "car tel est l'ordre du Seigneur, Parole de Dieu..." »⁵. C'est cette «cohérence vivante» qu'il faut retrouver dans les religions africaines et qu'il faut mettre en dialogue avec le christianisme. À la suite d'Eboussi, nous l'appellerons «la spiritualité africaine».

DIALOGUE AVEC L'ISLAM

une certaine méfiance

On peut distinguer trois types de présence musulmane en Afrique noire : les pays où l'islam est fortement majoritaire (Sénégal, Niger, Nigeria, Tchad...); les pays où la communauté musulmane est assez considérable, parfois en nombre équivalent ou légèrement supérieur à la communauté chrétienne (Burkina Faso, Cameroun, Côte d'Ivoire, Tanzanie...); les pays où les musulmans représentent une minorité quantitativement négligeable (Gabon, Congo Démocratique, Rwanda, Afrique du Sud...)⁶.

Il n'existe pas de lourd contentieux historique entre le christianisme et l'islam : les rivalités engendrées par la concurrence religieuse n'ont jamais dégénéré en croisades organisées. Pendant la période coloniale, le pouvoir choisit de gouverner par l'intermédiaire des chefs musulmans tout en veillant à ce que les communautés musulmanes ne subissent pas l'influence de courants panislamiques et xénophobes venus d'Afrique du Nord et du Proche-Orient. De leur côté, les leaders musulmans accueillent avec la plus grande réserve la culture que le colonisateur chrétien transmet par le canal de ses écoles. Depuis l'indépendance, les chefs musulmans ont perdu le prestige dont ils jouissaient sous le régime colonial et, d'une manière générale, ils font un réel complexe d'infériorité devant la force et l'influence de l'Église à travers sa structure et ses œuvres socio-caritatives destinées à tous. Les chrétiens plus scolarisés ont eu plus facilement accès aux postes tech-

5/ F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche, Révélation et domination*, Présence Africaine, Paris 1981, p. 79.

6/ Voir H. TEISSIER et J. STAMER, «Église d'Afrique et islam. Quelle évangélisation?», *Spiritus* 123, mai 1991, p. 167.

niques et administratifs et aux responsabilités politiques. Mais aujourd'hui, les musulmans envoient leurs enfants à l'école européenne et ils ont de plus en plus conscience d'appartenir à la communauté musulmane internationale dont ils reçoivent de l'aide financière.

Il faut dire qu'à la *méfiance des chefs musulmans vis-à-vis du christianisme apporté par le colonisateur a correspondu la méfiance des missionnaires à l'égard de l'islam*, une attitude de peur, voire de mépris. Beaucoup de communautés chrétiennes en sont encore là malgré l'indépendance politique et le concile Vatican II, ce qui ne favorise pas la connaissance mutuelle et le dialogue.

dialogue de vie

Mais l'islam populaire et la convivialité africaine dont il a déjà été question favorisent un dialogue de vie qui ne tient pas compte de l'appartenance religieuse ou qui laisse entendre que toutes les religions se valent. Beaucoup de musulmans envoient leurs enfants dans les écoles catholiques. Outre les liens d'entraide et de solidarité entretenus dans la vie quotidienne, il y a des initiatives communes de plus grande envergure pour lutter contre la sécheresse, développer une région, monter des activités culturelles entre jeunes, etc. Il arrive qu'un curé en visite pastorale dans un village ne puisse pas loger décemment ailleurs que chez le chef musulman. Au Cameroun, un évêque fait 50 km à pied pour atteindre un village perdu dans la brousse. Les habitants du village se rassemblent autour de lui et, parmi d'autres problèmes, on aborde celui de la case-chapelle à construire. Un musulman donne cinq tôles en disant: «Vous êtes les seuls à nous visiter, il faut ici une case pour Dieu.»

Le dialogue de vie ne fait pas disparaître la méfiance et les rivalités entre deux religions à prétention universelle. *Le dialogue rencontre aujourd'hui deux obstacles de nature différente: la montée de l'indifférence religieuse, surtout parmi les jeunes, et les mouvements de réislamisation.* L'appel à l'État islamique se fait entendre au Sénégal, au Nigeria, au Soudan, au Tchad. Les chrétiens sont considérés comme des citoyens de second ordre, on leur impose la loi musulmane.

Le dialogue spécifiquement religieux existe depuis Vatican II mais il ne s'est pas beaucoup développé. Ici et là, des sessions et des cours sont organisés dans les séminaires et les centres de formation de catéchistes. La Conférence épiscopale d'Afrique de l'Ouest, par exemple, a créé une

commission pour l'islam et chaque Conférence nationale a fait de même. Les rencontres entre les responsables chrétiens et musulmans sont généralement restées rares, occasionnelles et protocolaires. Mais actuellement, les changements sociopolitiques en cours obligent les chefs religieux à se concerter. Au Nigeria où le conflit islamo-chrétien est fortement politisé, l'État a dû établir un corps consultatif interreligieux⁷.

PERSPECTIVES

Le dialogue interreligieux suppose la connaissance et le respect de l'autre mais aussi et même d'abord l'approfondissement de sa propre identité religieuse. Il exige des chrétiens et des musulmans qu'ils renoncent à l'arrogance et à l'impérialisme. Du point de vue chrétien, l'anathème et le débat apologétique et dogmatique ne sont pas les seuls moyens de défendre une universalité du christianisme qui n'est pas seulement à proclamer mais aussi à faire. *Il faut explorer les autres formes de la mission de l'Église que le dialogue interreligieux nous permet de découvrir ou de redécouvrir: la présence, le dialogue de vie, le service, la promotion humaine, la prière et la contemplation, l'inculturation.*

un salut total

Il convient de poursuivre le dialogue commencé avec les religions traditionnelles dans les Églises indépendantes ou afro-chrétiennes. La « *spiritualité africaine* » entendue comme la manière dont l'homme africain se rapporte au monde, aux vivants et aux morts, rejette le dualisme métaphysico-cosmologique, l'individualisme et l'inculcation artificielle de l'angoisse du salut⁸, salut qui est conçu d'abord pour ce monde, ici et maintenant, dans la fidélité à la terre. Il s'agit d'être délivré des forces sorcières responsables de la maladie, de la pauvreté, de la stérilité; de resserrer les liens qui unissent les membres de la communauté, de retrouver la communion avec les ancêtres dont l'esprit structure et anime la communauté. *Les religions traditionnelles rappellent aux chrétiens que l'amour et la solidarité ne doivent pas être seulement proclamés mais concrètement vécus.*

7/ Pour une connaissance approfondie de l'islam noir et de ses relations historiques avec le christianisme, on lira René Luc MOREAU, *Africains musulmans*, Présence

Africaine – INADES Éditions – Abidjan, 1982. Très bonne bibliographie.

8/ Voir EBOUSSI-BOULAGA, *op. cit.*, pp. 78-83.

L'institution de chaires de théologie traditionnelle dans les facultés de théologie permettrait de découvrir la sobriété de la pensée traditionnelle sur Dieu, à la fois absent et présent au plus près de la vie. On ne peut pas se servir de lui pour dominer les autres.

On ne peut plus prêcher un christianisme du salut de l'âme qui n'aurait rien à dire ni à faire pour transformer le monde. Sur ce point la conception intramondaine du salut que nous avons notée va dans le sens de l'Évangile, et il est urgent que les Églises officielles intègrent les préoccupations essentielles de la *spiritualité africaine*. Mais cette conception du salut s'accompagne le plus souvent du recours immédiat aux puissances surnaturelles. C'est ici que le christianisme met en question le refus de l'effort et du travail, la mentalité magique qui croit pouvoir résoudre tous les problèmes par le recours au rite. *Il met aussi en question le déni de la condition humaine dans les attitudes devant la souffrance et la mort.* La recherche systématique des coupables, empoisonneurs ou jeteurs de mauvais sorts, engendre la méfiance et la haine et conduit parfois à la violence. La foi chrétienne ne supprime pas la souffrance et la mort mais donne de les vivre autrement, à la lumière de la résurrection.

On parle beaucoup de l'Église comme famille de Dieu depuis le Synode africain. C'est une interpellation en vue « *d'une fraternité au-delà de l'ethnie* », fondée sur l'obéissance à la parole de Dieu dont l'Afrique a plus que jamais besoin.

mieux connaître pour mieux collaborer

Nous l'avons dit, la convivialité entre les chrétiens et les musulmans est menacée par les mouvements d'islamisation et d'arabisation, mais elle fait encore partie de la vie africaine et il est urgent de l'évangéliser. Pour cela, il faut dépasser la conception de la mission comme implantation de l'Église. Il faut aussi **exorciser la méfiance et la peur** qui persistent aussi bien du côté musulman que du côté chrétien. Sous prétexte de ne pas fragiliser des communautés chrétiennes souvent jeunes et minoritaires, on met les chrétiens dans l'incapacité de rendre compte de leur foi: « *Là où ils attendent une parole d'encouragement, ils ne reçoivent que mise en garde, polémique et mépris par rapport aux musulmans, surtout dans les zones où l'islam est minoritaire ou dit étranger*⁹. »

9/ H. TEISSIER et J. STAMER, *art. cit.*, p. 178.

L'attention aux plus pauvres, la solidarité et la justice sont **des valeurs et des exigences partagées** par les chrétiens et les musulmans. Ils peuvent travailler ensemble à l'édification d'une société plus humaine et plus fraternelle. Ils peuvent aussi se concerter pour relever le défi du développement et chercher des solutions aux problèmes posés par la société urbaine et industrielle.

On ne peut pas négliger le dialogue proprement religieux dans la mesure où le fondamentalisme musulman se présente comme un « domaine des sciences religieuses islamiques ». Bien sûr, pour dialoguer, il faut se rencontrer, cesser de s'exclure mutuellement. L'effort doit alors porter d'abord sur **la défense des droits de l'homme** pour assurer un minimum de tolérance. Mais cet effort peut tirer parti d'un débat engagé, du point de vue du Coran, sur l'importance accordée au politique et à l'État par les islamistes au détriment des valeurs religieuses d'amour, de tolérance et de paix. Concernant la formation théologique, Jacques Jomier estime qu'« au lieu de s'attarder à situer dans le détail les positions de Paul de Samosate, d'Arius et d'autres », les professeurs ordinaires de dogme et d'exégèse dans les facultés de théologie et les séminaires devraient réserver du temps pour examiner à loisir ce que le dogme musulman fait de la révélation, de la corruption de la Torah et des Évangiles, de l'unité de Dieu, de la personne de Jésus et de l'universalité de sa mission¹⁰.

L'annonce de l'Évangile parmi les musulmans n'étant pas réservée à quelques spécialistes, il importe **d'assurer l'information et la formation** des clercs et des laïcs dans ce domaine, comme le fait déjà la commission des relations entre chrétiens et musulmans de la Conférence épiscopale d'Afrique de l'Ouest en publiant des brochures qui favorisent une connaissance islamo-chrétienne réciproque. Il est souhaitable qu'au moins dans les diocèses où les musulmans sont présents, une personne soit formée en vue du dialogue et nommée à cet effet.

des initiatives possibles

D'autres tâches pastorales peuvent et doivent être envisagées selon les situations. Au Tchad par exemple, où les chrétiens sont marginalisés par le pouvoir musulman, ils demandent au clergé de les soutenir et de les protéger. Certains désapprouvent l'action socio-caritative de l'Église en

10/ Cf. J. JOMIER, *Pour connaître l'islam*, Cerf, Paris 1988, pp. 180-183.

faveur des musulmans. L'Église refuse de se transformer en ghetto et engage des actions concrètes pour favoriser le dialogue:

– l'ouverture des musulmans à la différence en favorisant leur accès à la langue française ainsi qu'à la littérature arabe ouverte à la modernité;

– le maintien dans les établissements scolaires et les autres œuvres de l'Église d'un esprit favorable à la rencontre interreligieuse. Selon leur lieu d'implantation et leur projet, les œuvres veillent à maintenir une proportion satisfaisante entre leurs élèves, enseignants ou employés chrétiens et musulmans « afin de garantir la sauvegarde de l'esprit et de la manière d'agir »;

– la défense de la laïcité de l'État dans les relations des pouvoirs publics avec les diverses confessions religieuses¹¹.

Si l'échange des expériences spirituelles est le point culminant du dialogue interreligieux, pourquoi ne pas prendre des initiatives au plan local dans le sens de la rencontre d'Assise en 1986 et des messages que le Pape adresse à la communauté musulmane mondiale à l'occasion du Ramadan? Au colloque sur *L'annonce de Jésus-Christ et la rencontre avec les religions* en septembre 1991 à Paris, on a suggéré l'accompagnement du Ramadan par les chrétiens¹².

Il est indéniable que la convivialité africaine peut apporter un modèle pour « *renouveler un dialogue islamo-chrétien encore trop exclusivement conduit par les Arabes et les Européens* » (Luc Moreau). À condition, bien sûr, qu'elle résiste aux diverses formes de fanatisme qu'on observe ici et là.

Eloi Messi Metogo

*Institut Catholique
B.P. 11628
Yaoundé
Cameroun*

11/ Voir Mgr Charles VANDAME, *Les relations chrétiennes-musulmanes au Tchad, Contribution de l'Église du Tchad à la préparation du Synode spécial sur*

l'Afrique, Ndjamen, décembre 1991, 9 pages dactylographiées.

12/ Voir la synthèse théologique finale de Joseph DORÉ, *Spiritus* 126, février 1992.

RÉSISTANCE ET JOIE

par Antônio Aparecido da Silva¹

Membre de la congrégation de Dom Orione, Antonio Aparecido da Silva est professeur de théologie et de morale à la Faculté de théologie de l'archidiocèse et à l'Institut de théologie de Sao Paulo au Brésil. Responsable de la pastorale afro-américaine du diocèse de Sao Paulo et coordinateur du programme d'études « théologie et négritude » à l'Association Œcuménique des théologiens du Tiers-Monde (ASETT), il a dernièrement publié : « Existe-t-il une pensée théologique noire ? » (Sao Paulo, éditions Paulines, 1998).

Dans un dossier consacré à l'Afrique, il était intéressant de donner aux Noirs d'Amérique latine l'occasion de nous dire ce qu'est l'Afrique pour eux : une mère, symbole de vie, de résistance, d'espérance.

l'Afrique des Afro-américains

Je crois qu'il est intéressant de préciser que l'arrivée des Noirs en Amérique a commencé en 1508 par Saint Domingue, l'Amérique Latine et les Caraïbes. L'esclavage a duré plus ou moins jusqu'en 1890. Le premier pays qui libéra ses esclaves ou plutôt où les esclaves se libèrent fut Haïti et le dernier pays fut le Brésil en 1888, suivi de Cuba, deux ans plus tard.

Le premier contact que les Noirs eurent avec l'Afrique survint après la libération dans certains pays. Par exemple, beaucoup de Noirs des États-Unis retournèrent en Afrique aussitôt après leur libération. Cela s'est passé aussi au Brésil mais à une plus petite échelle. Quelques nigériens retournèrent en Afrique. C'est un nombre restreint mais suffisant pour que se constituent de petites colonies. J'en ai visité quelques unes à Lagos (Nigeria) et les gens se souviennent et ont gardé cer-

taines traditions de la langue portugaise de leurs ancêtres qui revinrent là après la loi anti-esclavagiste. Cela fait 100 ans.

Mais l'Afrique reste quelque chose de très lointain pour les Noirs, non seulement géographiquement mais dans l'imaginaire afro-américain. Très lointain parce que le système a cherché à détruire ce souvenir. *C'est seulement à partir de la moitié du xx^e siècle qu'une relation plus étroite avec l'Afrique a commencé.* Le livre nord américain «Racines» (de Alex Haley, 1976) fut un bestseller des années 80 et demanda un travail de recherche de l'origine des Afro-américains et une certaine investigation scientifique. Ce fut un événement fondamental, un saut qualitatif pour les Noirs: percevoir qu'ils n'étaient pas des enfants de l'esclavage mais qu'ils avaient une origine. Qu'il était possible de déterminer cette origine. C'est dans ce sens que ce fut un saut qualitatif.

Pour la population noire cela fonctionna comme une nouveauté, quelque chose de fondamentalement intéressant, à cause de la prédication du système et de la projection du système.

le mouvement de la négritude

Dans les années 30, commença le mouvement de la négritude. Ce mouvement a marqué l'histoire des mouvements noirs. C'est un mouvement qui a commencé aux Caraïbes, aux États-Unis et s'est prolongé avec les Noirs qui se trouvaient en Europe, surtout en France. Ils se rencontrèrent et se réunirent pour parler de l'Afrique. Ce furent des moments forts de travail, de lutte pour la libération et pour l'indépendance de beaucoup de pays africains.

Entre nous, en Amérique latine et aux Caraïbes ce mouvement a créé la conscience du panafricanisme. Le mouvement des Noirs aux États-Unis dans les années 60 est le reflet de ce mouvement de la négritude. Dans tout ce mouvement, l'Afrique était très présente, la conscience de l'Afrique était une référence positive. Ce n'était déjà plus l'Afrique exotique des films américains, de Tarzan, des chasseurs, mais *l'Afrique mère d'un peuple arraché de sa terre, un peuple ayant sa dignité et sa*

1/ Article écrit à partir d'une interview réalisée par Victoria Carrasco, Directrice adjointe de Spiritus à Quito.

lutte. On peut dire que le mouvement de négritude fut une découverte de l'Afrique. Ce lien et cette relation avec les Noirs d'Afrique sont venus de là toujours plus forts. À partir des années 50 et jusqu'à aujourd'hui s'est forgée une présence noire et des liens plus étroits. Ces relations se font spécialement avec les pays qui se sont tournés vers le socialisme: la présence cubaine et la présence nord-américaine en Afrique sont généralement constituées de Noirs qui retrouvent ainsi leur origines.

Des contacts se font aussi au niveau académique. Cela a commencé par les États-Unis surtout à la fin des années 60 et a continué par d'autres pays d'Amérique pendant les décades suivantes, à travers des réunions, des congrès, des séminaires, des projets. Les mouvements africains inspirèrent les mouvements noirs en Amérique. Par exemple, le mouvement de la conscience noire de Nelson Mandela en Afrique du Sud et d'autres encore, ont eu des répercussions en Amérique latine, aux Caraïbes et aux États-Unis.

terre d'espérance pour les afro-américains

Les Noirs de la diaspora afro-américaine ont deux conceptions de l'Afrique, terre d'espérance. La première est que, pour nous, en plus de sa réalité de souffrance, *l'Afrique est comme le lieu où se cachent les origines*. Parler de l'Afrique c'est parler d'une Afrique idéalisée, comme le Juif de la Bible parle de Jérusalem: belle, bonne, grandiose. *Pour nous, l'Afrique est mère, et de la mère on ne garde que la meilleure image*. Pour nous, l'Afrique a cette dimension et cette référence dans l'imaginaire de la population noire. Retourner en Afrique ne signifie pas simplement quelque chose de matériel, mais signifie être uni à un sentiment et trouver là son origine.

D'un autre côté nous sommes toujours plus conscients de la véritable Afrique même si les nouvelles sont rares et souvent filtrées par les intérêts des agences d'information. Il existe un intérêt pour l'Afrique, une solidarité et une connaissance réelles.

Mais il existe aussi une espérance. L'Africain est, par nature et par culture, quelqu'un qui porte en lui beaucoup d'espérance. Une espérance qui part de ses convictions religieuses. L'Africain est fondamentalement religieux. Cela maintient l'espérance. Pour lui, la souffrance est passagère. C'est ce que l'on pense en Afrique aujourd'hui et c'est aussi ce que l'on croyait au temps de l'esclavage. *Pour les Noirs, la question de*

la libération est une question de jours, d'années ou de siècles, mais ils sont sûrs que la liberté deviendra réalité. Les gens ne sont pas détruits, au contraire, malgré tout c'est un continent où règnent la fête, la joie, l'allégresse.

qu'as-tu senti en Afrique de ton identité et de ta spiritualité?

La première fois que je suis allé en Afrique c'était en 1986. Ce fut très intéressant, parce qu'il m'a semblé que c'était un lieu où j'avais déjà été. La première fois que je suis allé en Europe, tout était différent. En Afrique, non : j'avais l'impression que je retournais dans un endroit où j'étais déjà allé. Les personnes, les paysages, les costumes, même si cela n'était pas ce que je connaissais au Brésil. Je trouvais une syntonie, il existait une syntonie.

La dimension des valeurs culturelles qui existent au Brésil dans les familles noires, la compréhension de la famille, la spontanéité, la mentalité religieuse, toutes ces valeurs je les voyais en abondance et très marquées en Afrique. Donc, pour moi, retourner en Afrique fut un événement très intéressant et fascinant. Lorsque je le peux, je vais toujours chez les gens, parce que la vie est là plus vraie et donc plus conforme à ce que j'ai vécu au Brésil lorsque j'étais enfant.

l'apport de l'Afrique à la construction de l'identité des afro-américains

L'Afrique a une grande contribution à apporter au monde. Certainement pas au monde néo-libéral avec son individualisme, son narcissisme individualiste et sa compétence déshumanisante. Mais pour une vie réellement communautaire.

Le sens de la communauté est très fort dans les traditions africaines. La communauté est le point de référence. Ou l'on est communautaire ou l'on n'existe pas. Cela est très clair pour l'Africain. Le critère éthique est le critère communautaire. Tout ce qui se produit a une orientation communautaire. Une fête n'a pas pour but un gain financier. La fête est pour la joie, pour refaire la dimension communautaire de la personne. C'est exactement le contraire de l'Occident : la fête en Afrique n'est pas pour accumuler des richesses, pour que les uns deviennent riches et les autres pauvres. La fête est un moment où tous se sentent égaux. La famille est aussi une forme de communauté et c'est de là qu'elle tire sa valeur.

Un autre apport est la logique, la manière de penser. Ce n'est pas une logique de raison instrumentale. C'est une forme de pensée qui est plus que dialectique. Ce ne sont pas des oppositions – ou ceci ou cela, ou homme ou femme, ou blanc ou noir – *c'est une forme de pensée intégrée où les choses peuvent être ou ne pas être, être de manière différentes dans des circonstances diverses*. C'est une forme de pensée très souple. Les choses changent selon les nécessités des gens et non le contraire. C'est pourquoi dans la manière de voir, de regarder, de comprendre les choses, je pense que l'Afrique peut apporter une contribution très grande, non seulement aux afro-américains mais au monde.

La capacité de résister est aussi un autre témoignage que l'Afrique peut donner aux Afro-américains de la diaspora. Penser que depuis le XII^e siècle, environ six ou sept millions d'Africains ont été emmenés comme esclaves en Arabie et au Moyen-Orient et quelques siècles plus tard en esclavage en Amérique. Avec du sang de tous les côtés, l'Afrique a résisté et résiste encore par la joie, la fête, l'espérance. C'est un continent très durement frappé, objet de discrimination dans le passé et dans le présent. Je pense que l'Afrique pleure – pas comme dans la Bible, par ses fils qui sont morts ou qui sont loin – mais qu'elle est toujours présente par son espérance, sa joie, sa fête, son allégresse. Et ceci est un autre élément à travers lequel l'Afrique est un témoin pour le monde.

Antônio Aparecido da Silva

*c/o Spiritus
Apartado 17-03-252
Quito – Équateur*

CORINTHE, TERRE D'ESPÉRANCE

par Paulin Poucouta

Prêtre congolais, Paulin Poucouta, après quelques années de ministère, a obtenu un doctorat en Théologie avec une thèse sur « La perspective missionnaire de l'Apocalypse ». Actuellement, il enseigne à l'Institut Catholique de Yaoundé.

Pourquoi Corinthe ? Est-ce parce qu'elle avait deux ports, l'un tourné vers l'Occident, l'autre vers l'Orient ? Est-ce parce que c'est à Corinthe que monde grec et Évangile se sont rencontrés ? Ou encore, parce que tout y était à inventer ? L'auteur y voit comme le paradigme d'une Afrique toute de contrastes.

Selon le livre des Actes des apôtres, Paul arrive à Corinthe¹ après l'échec de sa prédication à Athènes. Les intellectuels grecs de l'aréopage ont rejeté son message : « À ces mots de résurrection des morts, les uns se moquaient, les autres disaient : nous t'entendrons là-dessus une autre fois. Après cela, Paul s'éloigna d'Athènes et gagna Corinthe. » (Ac 17,32-18,1)

Corinthe avait la réputation d'une ville difficile. Pourtant, ce qui aurait pu être une retraite déprimante deviendra une aventure passionnante. Corinthe sera un des creusets de la pensée de Paul, de la nouveauté de l'Évangile de Jésus-Christ et de la créativité dont il est porteur, créativité autant pour les communautés chrétiennes que pour la société. *Corinthe sera une terre d'espérance.*

CORINTHE² ET SES DÉFIS

une ville cosmopolite

Corinthe, capitale de la province sénatoriale d'Achaïe, coincée entre deux mers, comporte deux ports, l'un tourné vers l'Occident, l'autre vers l'Orient. La ville est donc un carrefour stratégique et commercial. Elle est aussi un centre sportif important où se déroulaient périodiquement les jeux isthmiques : chasses, combats de gladiateurs, jeux, courses. À l'époque, Corinthe compte près de 500 000 habitants. Ville prospère, les contrastes sociaux y sont très marqués : entre riches et pauvres, hommes libres et esclaves, intellectuels et illettrés, hommes et femmes. Les mœurs y sont très relâchées comme dans la plupart des villes portuaires.

Corinthe n'est pas Athènes. Elle est tout de même *une grande ville intellectuelle* avec des philosophes, des orateurs, des médecins. Les habitants y sont curieux, à l'exemple de leur célèbre compatriote le philosophe Diogène. Corinthe abrite aussi de nombreuses religions à mystères et de petits groupes religieux ou thiasés. Il s'agit d'associations privées qui se mettent sous le patronage d'une divinité ou d'un héros.

une communauté dynamique

C'est dans ce microcosme du monde grec de l'époque que se fonde la communauté chrétienne de Corinthe. Les Juifs de la diaspora, regrou-

1/ Cela se passe probablement vers la fin de l'hiver 50-51. Deux événements permettent de préciser cette arrivée. D'abord, l'édit de Claude (41-54) qui date de 49 et qui bannissait tous les Juifs de Rome. Le séjour de Paul se termine quelque temps après l'arrivée de Gallion, frère du philosophe Sénèque, comme proconsul à Corinthe (51/52). Sénèque lui-même est consul à Rome.

2/ Pour des informations sur les épîtres aux Corinthiens, nous nous inspirons de divers commentaires et introductions dont voici les principaux :

M. CARREZ, *La deuxième épître aux Corinthiens* (Commentaire du Nouveau Testament VIII) Genève, Labor et Fides, 1986, 260 pages.

M. CARREZ, *La première épître aux*

Corinthiens (Cahiers Évangile 66), Paris, Cerf, 1988, pp. 6-67.

F. DUMORTIER, *Croyants en terres païennes. Première épître aux Corinthiens*, Paris, Éditions Ouvrières, 1982, 204 pages.

A. FEUILLET, «Corinthiens (épîtres aux)», dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 36, VII, col. 170-175.

J. MURPHY O'CONNOR, *Corinthe au temps de saint Paul*, Paris, Cerf, 1986, 297 pages.

C. SENFT, *Première Épître de saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du Nouveau Testament VII), Genève, Labor et Fides, 1990, 2^e éd., 227 pages.

P. SURGY (de)/M. CARREZ, *les épîtres de Paul, I, Corinthiens*, (Commentaires), (Commentaires), Paris / Outremont, Bayard/Centurion / Novalis, 1996, 232 pages.

pés en collègue d'artisans, accueillent les compatriotes de passage. Ainsi, Paul est reçu par le couple Prisca et Aquila. Originaire du Pont, expulsé de Rome par l'édit de Claude, ce couple est tisseur de tentes comme l'apôtre. Paul exerce son métier avec eux. En même temps, il prêche l'Évangile à la synagogue. À l'arrivée de Timothée et de Silas de Macédoine, il se consacre tout entier à l'Évangile, tout en continuant à travailler de ses mains. Avec Prisca et Aquila, Timothée et Silas, Paul fonde la communauté de Corinthe. La communauté naissante est formée de quelques éléments d'origine juive, mais surtout de chrétiens d'origine païenne, de milieu plutôt modeste. S'y trouvent néanmoins quelques personnages illustres, particulièrement les propriétaires des maisons où se rassemblent les chrétiens.

Il s'agit d'une jeune communauté fervente, mais remuante. Venue du paganisme, immergée dans le monde païen, elle cherche comment y vivre la radicalité de l'Évangile. Paul se trouve à Éphèse lorsque des messagers lui soumettent les problèmes que rencontre la communauté de Corinthe. Les Lettres aux Corinthiens n'ont pas l'importance théologique de l'Épître aux Romains. Néanmoins, elles répondent à des problèmes concrets et suscitent un approfondissement, par exemple sur les plans de la christologie, de l'ecclésiologie, et de l'éthique.

CHRIST, MORT ET RESSUSCITÉ: AVENIR DE L'HOMME

la croix libératrice du Christ

Paul connaît le monde grec, sa littérature, sa philosophie, ses religions et son engouement pour la sagesse. Pourtant, il met en garde contre une confusion entre la connaissance telle qu'elle est conçue dans le monde païen et la connaissance qui sauve.

Il en parle dans ses lettres. Ainsi, l'apôtre présente Jésus comme Sagesse unique de Dieu. Paul s'appuie sur l'expérience vétéro-testamentaire de la connaissance qui déborde le savoir abstrait. Elle est l'expression d'une relation, d'un dialogue, d'une marche ensemble. Connaître quelqu'un, c'est entrer en relations personnelles avec lui. Aussi la connaissance au niveau familial équivaut à la solidarité familiale. Le langage de la connaissance est utilisée pour parler de la communion et de l'intimité qui unissent l'homme et la femme. En ce sens, connaître Dieu, ce n'est pas d'abord spéculer sur Lui. C'est avoir avec lui une relation intime, c'est entrer dans son alliance.

Cette intimité nous découvre le Dieu qui aime. Certes, Israël n'ignore pas la réflexion sur Dieu. Néanmoins, elle n'est que le premier pas qui doit conduire au dialogue et à la rencontre transfigurante avec Dieu.

Ainsi, aux chrétiens de Corinthe, Paul révèle que la sagesse et la connaissance humaines enflent. Certes, elles ont une valeur propre, mais elles ne sont rien sans la sagesse de Dieu. Dieu n'est pas une notion. *Le Dieu qui sauve est celui qui s'est incarné en Jésus-Christ, mort et ressuscité.* Le salut n'est pas dans un savoir humain, mais dans la foi au Christ crucifié.

Paul ne disqualifie pas la raison. Il montre l'incapacité de l'homme d'entrer par lui-même en relation avec Dieu. Eclairée et soutenue par la grâce de Dieu, la raison peut nous mener à la communion au Christ, la Sagesse unique de Dieu: «*Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu*» (1 Co 1,22-24)

Pour adhérer à ce salut, il faut communier au Christ, vivre uni à Lui et à l'Esprit qui, comme le Christ, habite le croyant et le libère. Paul souligne également le lien entre le Christ et Dieu. Nous avons la belle formule trinitaire qui clôt la seconde lettre: «*La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu le Père et la communion du Saint Esprit soient avec vous tous!*» (2 Co 13,13)

Christ mort pour nous est le Ressuscité d'entre les morts. Les lettres aux Corinthiens constituent deux documents importants pour la foi au Ressuscité et son corollaire, la résurrection du chrétien: «*Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vide alors est notre message, vide aussi notre foi*» (1 Co 15,14).

la nouveauté renouvelante de Jésus-Christ

Certains chrétiens d'origine juive accusent Paul de brader la foi pour plaire aux païens, pour des raisons de propagande. La deuxième lettre aux Corinthiens porte les traces de cette polémique (2 Co 10-13).

En fait, Paul insiste plus que les autres sur la nouveauté de la foi en Jésus-Christ. Celle-ci n'est pas un simple réaménagement du judaïsme. Jésus n'est pas qu'un rénovateur religieux, à la manière d'un Jérémie.

Fils du Père, il suscite une nouveauté radicale qui met tout le monde sur le même pied d'égalité, juifs et non-juifs. Tous ceux qui adhèrent à cette nouveauté constituent le véritable peuple de Dieu réalisant les Écritures de manière totalement nouvelle.

Ceux qui avaient connu le Jésus historique avaient tendance à sacrifier les aspects concrets, culturels de leur expérience. On réduisait alors Jésus à sa judaïté, à son humanité, limitée dans l'espace, le temps et la culture. En privilégiant l'expérience pascale, Paul relativise l'expérience de Jésus dans la chair, sans la renier. Un autre rapport au Crucifié est alors possible. Il ouvre à une lecture autre du Jésus historique et à une relativisation de ses attaches culturelles.

En fait, dans le Nouveau Testament, il existe trois manières différentes de se situer face à Jésus. Les évangiles et le livre des Actes des apôtres nous renvoient à l'événement fondateur concernant Jésus et l'Église. L'Apocalypse johannique médite sur la victoire présente et définitive du Christ. *Les Lettres apostoliques, elles, constituent la méditation et l'actualisation du message pascale.* Elles respirent la pensée même de Jésus, mais pour en vivre dans l'aujourd'hui. Les chrétiens ne sont pas une association d'anciens amis de Jésus, nostalgique d'un passé certes glorieux mais révolu. Ils témoignent du Galiléen crucifié et ressuscité. L'Évangile est une nouveauté permanente qui renouvelle les cœurs, les communautés et la société. L'Église en est le témoin et le ferment.

L'ÉGLISE, FERMENT DU RENOUVELLEMENT DE LA SOCIÉTÉ

des Cités-États aux communautés chrétiennes

Pour la christologie, Paul est parti de l'engouement des Corinthiens pour la sagesse. Pour son ecclésiologie, l'apôtre des Gentils s'appuie également sur l'expérience des Corinthiens.

Ainsi, dans le monde grec ancien, la ville, qui était une Cité-État, vivait une démocratie directe. Tous les citoyens, sauf les étrangers et les esclaves, formaient une assemblée (*ekklèsia*) qui élisait un conseil. Les grandes décisions se prenaient en assemblées. Avec la colonisation macédonienne, puis romaine, ces cités ont perdu beaucoup de leur autonomie, mais elles ont gardé ce type de fonctionnement, avec quelques variantes. *C'est le terme ekklèsia que Paul utilise pour parler*

de la communauté chrétienne. Tantôt le mot est au singulier désignant une communauté, tantôt au pluriel pour désigner l'ensemble des communautés. Au singulier, il peut aussi marquer l'unité, l'universalité de l'Église dans sa globalité.

Si *l'Ekklesia* dans le monde grec est une assemblée administrative, l'Église est d'abord le corps du Christ. Le croyant s'y agrège par le baptême. Ce corps est appelé à croître. Peuple de Dieu en marche vers l'eschatologie, l'Église est le temple de Dieu et le sanctuaire de l'Esprit: «*Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous?*» (1 Co 3,16).

des communautés en service

Le service est la caractéristique de l'Église. Paul y insiste. En effet, le monde grec d'alors est marqué par une forte hiérarchisation. Le pouvoir démocratique s'est dévoyé et il est concentré entre les mains de quelques personnes, élues en raison de leur puissance. D'où une institution à plusieurs degrés. Dans les communautés juives de la diaspora, l'organisation est, elle, liturgique, sacrée.

Paul évite l'un et l'autre vocabulaire pour parler des ministères chrétiens. Il préfère les termes *diakonos* (serviteur) ou *diakonia* (service). Il s'agit du service de l'ensemble de la communauté. Ainsi, Paul n'exerce pas sa mission seul. D'ailleurs, il prend soin de citer ses collaborateurs soit au début des lettres (Chloé), soit à la fin (Timothée, Apollos, Stéphanas, Fortunatus, Achaïcus, le couple Aquilas et Prisca). Plus que des collaborateurs, ils sont avant tout des frères et des sœurs bien aimés. Liés par la même foi et le même amour, ils collaborent à la même œuvre, chacun selon son charisme, sa situation.

Tous ces ministères, même celui des apôtres, sont essentiellement des services. C'est en ce sens que Paul défend avec véhémence son ministère apostolique. Il est service de la communion, de la solidarité entre les différentes communautés, comme en témoignent les collectes qu'il fait organiser dans les «jeunes Églises» de la Gentilité au profit de «l'Église mère» de Jérusalem.

Dans un monde marqué par des structures et l'imaginaire de la domination, l'Église inocule la subversion du service et de la gratuité qui change

les rapports entre personnes et entre groupes. Le souci permanent du bien commun transforme l'organisation de la société et la répartition des ressources. Ainsi, Paul refuse d'user de son droit de se faire aider par une communauté locale pour témoigner de la gratuité de tout ministère. L'autorité, l'avoir, le savoir ne sont pas des privilèges, mais des charismes, des dons à mettre au service du bien commun : « À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun. » (I Co 12,7)

des femmes au service de l'Évangile

Mais ces ministères ne sont-ils pas des lieux de discrimination ? Ne sont-ils pas réservés aux hommes ? Lorsque Paul demande aux femmes de se taire dans les assemblées ou de se couvrir la tête ne scelle-t-il pas dans l'Église *la discrimination hommes-femmes* ?

Généralement, dans le monde antique, la femme est confinée à la maison. Elle est soumise à l'homme. Mais à Corinthe, les femmes sont très émancipées. Ainsi, elles participent aux courses de chars qui, ailleurs, sont réservées aux hommes. Dans divers cultes païens, les femmes ont une part importante au service liturgique. En ce sens, les milieux païens avaient moins de réticence que les milieux juifs à accepter le ministère des femmes. En effet, dans le temple juif, les femmes n'ont pas accès au parvis des hommes. Dans la synagogue, elles ont une place à part. Elles n'ont pas droit à la parole. Elles ne sont pas astreintes aux exigences liturgiques.

Pour éviter les confusions avec les religions à mystères et les excentricités qui se manifestaient dans les temples grecs (orgies, trances...), Paul s'adosse à la tradition juive. Malheureusement, il tombe parfois dans des excès de langage dus à son tempérament passionné.

*Néanmoins, la pratique de Paul montre la place importante qu'il accorde aux femmes dans l'Église*³. Il a nombre de collaboratrices, qui sont loin d'être des figurantes. Ainsi Prisca et Chloé assurent d'importants ministères⁴.

3/ Cf. M.A. UMEAGUDOSU, « Women as prophets (Ac 21, 9). An exegetical analysis », dans *Universalisme et mission dans la Bible/Universalism and Mission in the Bible* (Association Panafricaine des Exégètes Africains, éd.), du *Cinquième Congrès des*

Biblistes Africains, Abidjan, 16-23. July 1991, Nairobi, Katholische Jungschar Oesterreichs/Catholic Biblical Centre for Africa and Madagascar (BICAM), 1993, pp. 228-244.

4/ Cf. P. POUCOUTA, « Aquila et Prisca », dans *Spiritus*, 107, 1987, pp. 4.

Dans l'épître aux Galates, Paul affirme l'égalité fondamentale entre hommes et femmes du fait de leur baptême: «*il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus.*» (Ga 3,27-28)

des communautés dynamisées dans l'Eucharistie

Ces communautés de service sont fondées dans leur Seigneur qu'elles célèbrent, particulièrement dans l'Eucharistie. Centre de la vie chrétienne, cœur de la vie de l'Église, le récit des célébrations eucharistiques nous est parvenu par des traditions diverses, dont la tradition paulinienne.

Nous avons dans la première lettre aux Corinthiens deux passages sur l'Eucharistie: 1 Co 10,14-17 et 1 Co 11,23-26. Ce sont les premiers textes des écrits canoniques que nous ayons sur l'Eucharistie. Mais ils se réfèrent à des traditions orales et écrites existantes. Dans le premier texte, Paul demande de ne pas confondre les repas eucharistiques avec les cultes à mystères, avec l'idolâtrie. Dans le second passage, il montre le lien entre l'Eucharistie et la vie communautaire, essentiellement le partage.

Pour Paul, *l'Eucharistie est la célébration de la mort et de la résurrection du Christ. Elle est invitation à la conversion, conversion à la communion avec Dieu (1 Co 10,16) et communion à l'autre, qui en est le corollaire (1 Co 11,17-34).* Elle est le lieu où se construit l'Église comme corps du Christ, rompu pour un monde nouveau. L'Eucharistie est le sacrement de l'unité de l'Église, ferment et creuset de la fraternité universelle: «*La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ? Parce qu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous ne sommes qu'un corps, car tous nous participons au pain unique.*» (1 Co 10,16-17)

LA VIE NOUVELLE

une société nouvelle

Les nouveaux convertis de Corinthe ont tendance à transposer le monde grec dans les communautés chrétiennes. Comment inoculer le levain transformateur de l'Évangile dans les valeurs de ce monde? Comment inventer une praxis chrétienne qui permette au nom de l'Évangile de ramer à contre-courant sans fuir les défis du monde grec? *Trois*

domaines particulièrement posent problème: celui des idolothytes, celui de la vie affective, et celui des relations socio-économiques.

Les idolothytes sont des viandes immolées aux idoles. À l'occasion des fêtes religieuses païennes, chacun est invité au banquet où cette viande est servie gratuitement. Ou encore, vendue à bon marché, elle est servie dans les repas auxquels on était invité. Refuser de participer à ces banquets ou rejeter les invitations, c'est se mettre en marge de la société. Que faire? Pour Paul, puisque le chrétien ne croit pas à l'existence des idoles, théoriquement, il peut en consommer. Mais il demande de ne pas le faire pour ne pas scandaliser des frères. *La liberté chrétienne doit allier l'audace théologique à la sollicitude pastorale et à la charité.*

Quant à la vie affective, Paul sait que dans le monde grec, la femme est surtout une procréatrice. Les relations proprement affectueuses se développent en dehors du foyer. D'où une tendance au libertinage. À Corinthe, cette tendance est accentuée par l'environnement socio-économique et le dualisme grec qui méprise le corps. Pour l'apôtre, *l'adhésion à Jésus-Christ exige le respect du corps, temple de l'Esprit Saint, et l'attention à son conjoint.* La préférence de Paul pour le célibat est une option personnelle qui ne déprécie aucunement le mariage.

Enfin, dans un monde rapace et égoïste, les relations sont souvent basées sur l'exploitation. *L'argent, les biens matériels sont signes de puissance, des moyens d'exploitation. Paul en fait un signe de communion, de partage.* Dans une société où les rapports inégalitaires sont vus comme normaux, Paul affirme l'égalité de tous. Tout chrétien, quel que soit son rang social, est serviteur du Christ. Il est l'unique supérieur, l'unique maître à qui tous doivent fidélité: *«Qu'on vous regarde donc comme des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu. Or, ce qu'en fin de compte on demande à des intendants, c'est que chacun soit trouvé fidèle.»* (1 Co 4,1-2).

l'amour qui ose

Le levier de la transformation des cœurs et de la société, est l'amour, *l'agapè*. L'importance que Paul y accorde est soulignée en 1 Co 13. Ce passage, communément appelé l'hymne à la charité en raison de son rythme, est en fait une arétalogie, un éloge de la vertu. Ce genre littéraire était courant dans l'Antiquité. Ainsi Platon a un texte sur l'éloge de l'Éros (*Banquet* 197 c à e). La Bible fait l'éloge de la Sagesse (Sg 7, 22-30) ou de la Parole de Dieu (He 4,12-13).

Le monde païen utilise très peu le terme *agapè*. Il emploie plutôt *erôs* qui exprime le désir, le plaisir au sens épicurien du terme, la passion irraisonnée, ou *philia* qui signifie la sympathie, l'attachement, l'amitié.

Dans la Septante, le terme est utilisé pour exprimer les relations de l'homme avec Dieu et de Dieu avec l'homme. C'est dans ce sens que le terme est repris dans le Nouveau Testament. Il s'applique aux relations interpersonnelles. Le Nouveau Testament l'étend à l'amour de l'homme pour son prochain. L'amour à l'égard de Dieu doit être le même qu'à l'endroit du prochain : *désintéressé, gratuit, non possessif*.

L'amour va de pair avec la foi, *pistis* en grec. Au niveau simplement humain, le mot signifie la fidélité, le crédit, l'assurance, le serment, la preuve, la garantie, la fidélité, la fiabilité. Transposé sur le plan religieux, le terme évoque des rapports avec Dieu faits de confiance et d'engagement. Il s'agit d'une foi non pas abstraite, mais engagée.

L'amour s'accompagne également de la confiance, de l'espérance, *elpis* en grec. Le terme signifie l'attente, l'espérance. Dans le grec profane, il s'agit de l'attente, de l'espérance de biens matériels (patrie, liberté, argent...), l'attente de quelqu'un en qui on a mis sa confiance. La Septante évoque une attente strictement religieuse, une confiance sûre et certaine en Dieu. Dans le Nouveau Testament, Christ est l'espérance chrétienne. Il est source de confiance dans l'avenir, dans le triomphe de Dieu.

L'amour, comme levier de la transformation des cœurs et de la société, s'enracine en Jésus Christ. Il est concret et audacieux. Il cherche, invente, ~~contre~~ vents et marées. *L'amour que chante Paul croit et espère en l'homme, en la société, celle d'hier et celle d'aujourd'hui, celle de tous les continents, celle d'Afrique : «La charité excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout» (1 Co 13,7).*

AUJOURD'HUI, DES COMMUNAUTÉS RESPONSABLES

l'exigence de créativité

Les chrétiens d'Afrique trouvent en Paul un défenseur de leur aspiration à la prise de responsabilité de leurs Églises⁵. Les travaux des exégètes afri-

5/ Cf. P. POUICOUTA, *Lecture africaine della Bibbia*, Brescia, Qeriniiana Editrice, 1999, 123 pages. Voir le chapitre 3 : Paul l'Africain, pp. 49-62.

cains réunis au Congrès de Yaoundé en 1987 sur le corpus paulinien n'ont pas encore été publiés. Néanmoins, de nombreux articles, livres ou thèses d'Africains portent sur Paul, principalement sur l'épître aux Romains⁶.

Les Pères du Synode africain ont perçu dans les écrits de Paul des fondements scripturaires de la mission de l'Église. En ce sens, *les lettres aux Corinthiens rappellent aux chrétiens d'Afrique que la mission est une nécessité* (1 Co 9,16). Elle doit prendre en compte le vécu africain, mais sans brader l'exigence chrétienne de la croix (1 Co 1,23.25). L'annonce de la bonne nouvelle a pour objectif la sanctification des croyants (1 Co 1,2) et la construction du royaume de Dieu (1 Co 15,24). De même que Paul brûlait d'amour pour toutes les communautés, les chrétiens d'Afrique doivent eux aussi vivre la mission en solidarité avec l'Église universelle (2 Co 11,28).

Corinthe est comme le paradigme d'une Afrique de contrastes. Tirillée entre diverses cultures, diverses valeurs, diverses religions, diverses couches socio-économiques, elle est prise dans les tentacules d'une mondialisation qu'elle ne maîtrise pas et à laquelle elle ne peut pas non plus se soustraire. Pétille de générosités et de richesses humaines et matérielles, elle est pourtant la proie de tant de forces de mort.

Pourtant, l'Afrique, comme Corinthe au temps de Paul, est terre d'espérance, d'imagination, de créativité. En effet, là plus qu'ailleurs, l'apôtre des Gentils a dû laisser souffler l'Esprit d'audace et de créativité. *Il fallait dire de manière nouvelle et exigeante sa foi au Ressuscité dans un contexte absolument nouveau.* L'exigence de créativité est tellement forte que Paul est souvent dépassé et doit se retrancher dans sa tradition juive pour sauver l'essentiel. Mais bien vite la dynamique de l'imagination reprend le dessus.

L'espérance chrétienne est nécessairement créativité. Elle nous sort des sentiers battus pour nous entraîner sur les chemins escarpés de l'inventivité. L'Église d'Afrique est invitée à la même inventivité que Paul à Corinthe. Il s'agit aujourd'hui d'inventer l'Afrique du XXI^e siècle. Il n'existe pas de solution magique pour cela. Il n'existe pas de devin pour prédire l'avenir du continent, même pas l'Église, il faut chercher ensemble dans la modestie et l'engagement.

6/ Cf. la thèse de B. NDIAYE.

des tâches concrètes

Les chrétiens, rassemblés en communautés d'espérance, ont pour mission d'être le souffle prophétique de cette créativité. Ils doivent se mettre humblement et résolument au service de la renaissance du continent. Citons quelques-uns des lieux qui sollicitent l'imagination des croyants :

- Mettre en branle des communautés pour qu'elles se prennent en mains. La déconfiture de nombreux États invite à compter avant tout sur soi-même.
- S'engager au service de la paix, élément essentiel du message biblique et dont l'Afrique a un impérieux besoin. Il faut une pastorale et une catéchèse de la paix pour susciter une culture et une civilisation de la paix.
- Investir dans l'éducation, principalement celle de la jeunesse.
- Poursuivre le service traditionnel de la santé, en mettant l'accent sur l'éducation à la prévention sanitaire, à l'hygiène, à grande échelle.
- Souligner et prendre en compte la vocation et la mission des femmes, pour leur engagement plus effectif dans l'Église et la société.
- Se battre pour la protection de l'environnement, pour l'écologie, dans une Afrique qui offre le triste spectacle de la destruction de l'espace: insalubrité, déboisement.
- S'engager au service des droits de l'homme et des peuples. Penser à une catéchèse et à une pastorale des droits de l'homme.
- Former une nouvelle élite politique, pour pallier à la débâcle de notre système qui est essentiellement un problème d'hommes et de femmes. Envisager une catéchèse et une pastorale politique.
- Enfin encourager, susciter des espaces de réflexion et de prise de parole.

En effet, pour vivre et agir autrement en Afrique, il importe d'avoir l'audace d'une pensée créatrice, innovatrice, provocatrice. L'appel de Cheikh Anta Diop va dans ce sens: « *Notre génération n'a pas de chance, si l'on peut dire, en ce sens qu'elle ne pourra pas éviter la tempête intellectuelle: qu'elle le veuille ou non, elle sera amenée à prendre le taureau par les cornes, à débarrasser son esprit des recettes intellectuelles et des bribes de pensée pour s'engager résolument dans la seule voie vraiment dialectique de la solution des problèmes que l'histoire lui impose. Cela suppose une activité de recherche au sens le plus authentique, des esprits lucides et féconds,*

capables d'atteindre des solutions efficaces et d'en être conscients par eux-mêmes, sans attendre la moindre tutelle intellectuelle...⁷ »

En somme, l'action pastorale de Paul consiste à susciter des communautés responsables de leur vivre en chrétiens dans leur monde. Dans cette perspective, il ne suffit plus aux chrétiens d'Afrique de s'abriter sous les ailes de Paul contre les tendances hégémoniques du christianisme occidental et oriental. Il leur faut prendre leurs responsabilités pour témoigner concrètement de l'espérance chrétienne. Il s'agit d'assumer de manière responsable son adhésion à Jésus-Christ. *En fait, la théologie et la spiritualité africaines doivent être aujourd'hui plus que jamais celles de la responsabilité.* L'espérance est nécessairement une prise de responsabilité qui s'enracine dans une double passion pour le Seigneur et pour nos peuples. Nous comprenons mieux le message d'espérance des Pères du Synode africain à une Afrique meurtrie tant sur le plan social, économique, politique que spirituel :

« (...) En ce moment même où tant de haines fratricides provoquées par des intérêts politiques déchirent nos peuples, au moment où le poids de la dette internationale ou de la dévaluation les écrase, nous, évêques d'Afrique, avec tous les participants à ce saint Synode, unis au Saint-Père et à tous nos frères dans l'épiscopat qui nous ont élus, nous voulons dire un mot d'espérance et de réconfort à ton adresse, Famille de Dieu qui est en Afrique, Famille de Dieu de par le monde : "Christ notre espérance est vivant, nous vivrons !" ⁸ »

Paulin Poucouta

*Institut Catholique
B.P. 11 628
Yaoundé
Cameroun*

7/ ANTA-DIOP (Cheikh), Les fondements économiques et culturels d'un état fédéral d'Afrique noire, Paris, Présence Africaine, 1974, p. 28.

8/ *Ecclesia in Africa. L'Église en Afrique*, n° 12.

LA X^e CONFÉRENCE DE L'IAMS

Nous présentons ici deux points de vue sur la récente rencontre de l'IAMS, l'un plus détaillé et descriptif, l'autre plus synthétique et critique.

REFLÉTER LE CHRIST

par Cristian Tauchner

L'Association Internationale d'Études sur la Mission (IAMS) vient de tenir sa X^e Conférence sur la Missiologie à Hammanskraal, près de Pretoria (Afrique du Sud), du 21 au 28 janvier 2000. Le thème de la Conférence était: « Réfléchir¹ Jésus-Christ: crucifié et vivant dans un monde brisé ». Y participaient plus de 200 missiologues du monde entier, avec une forte représentation de l'Afrique du Sud, et un bon nombre d'Européens.

voir

Les deux premiers jours de la rencontre furent consacrés à visiter des réalisations en rapport avec le thème de la Conférence. Tous les participants eurent ainsi la possibilité de connaître quelque chose de la réalité de l'Afrique du Sud et de la situation de la foi dans ce pays. De manière évidente, la situation de l'Afrique du Sud représente un défi pour la foi. Il est certain que l'on a réussi à dépasser le système de l'apartheid, mais il en reste encore de nombreuses séquelles. La rencontre la plus marquante fut sans doute celle qui eut lieu avec des représentants de la « Commission Vérité et Réconciliation » qui travaille à faire ressurgir la mémoire du régime de l'apartheid et cherche à guérir cette mémoire chez les victimes et chez les oppresseurs. D'autres ont rendu visite à des groupes qui travaillent dans le domaine du VIH/SIDA, un grave problème en Afrique du Sud. Un thème également caractéristique de la réalité sud-africaine est celui des Églises indépendantes qui naissent en grand nombre et qui attirent beaucoup de gens. Ces visites ont ainsi donné une première impression de l'Afrique du Sud. On a pu entendre certains commentaires sur le fait que l'on avait montré la réalité plutôt sous l'angle de vision des Blancs, et que bien peu de Noirs avaient participé. Sans doute également

certaines des réalisations choisies pour les visites n'étaient pas vraiment intéressantes. Mais on retira de l'ensemble l'impression d'un monde dans lequel le Christ est tout à la fois vivant et crucifié.

la réflexion

La tâche de la missiologie est d'analyser ce monde et de réfléchir sur ce que signifie Jésus-Christ dans ce contexte. Trois conférences s'attachèrent à cette question.

La première conférence fut donnée par A. J. V. *Chandrantham* (du Sri Lanka) sur *L'Asie et le Christ crucifié*. Le point de départ était *réfléchir* (au sens optique) le Christ. Cela conduit à une réalité et à une identité, comme l'image du Christ reflétée dans un miroir ou imprimée par un sceau. Paul parle de la crucifixion du Christ comme d'une puissance. La croix du Christ est plantée dans un monde brisé, et en elle se retrouvent toutes les exclusions légales, religieuses, rituelles, culturelles. Mais cette exclusion se produit également comme un résultat de la pratique de Jésus qui avait outrepassé toutes les normes et les législations en vigueur à son époque. Dans sa marche à la suite de Jésus, la communauté de ses disciples doit le suivre dans ce dépassement des frontières injustes et doit réaliser une intégration. C'est ce que Paul exprime en termes de nouvelle alliance, nouvelle justification, expiation. En ce domaine, la marche à la suite de Jésus signifie accepter les mêmes stigmates et risquer la même mort que lui.

Les peuples d'Asie vivent la division à tous les niveaux. Tous vivent le fractionnement et la fragmentation d'un monde brisé. Dans ce monde, manque le «faire mémoire». Cette expression revient plus de 200 fois dans la Bible, signe de son importance tout au long de l'histoire du peuple de Dieu. Cette remémoration est une part essentielle de la foi chrétienne, et c'est précisément la mémoire des crucifiés, jusque dans les diverses situations de l'actualité. Dans ces situations de crucifixion, il ne peut y avoir de

1/ Comme en anglais (*to reflect*), le verbe *réfléchir* se prête à une double compréhension: l'opération optique et l'opération mentale. Ce double sens a été choisi de manière intentionnelle, afin de mettre en valeur à la fois la tâche de l'Église – être le reflet du Christ dans un monde brisé,

et la tâche de la missiologie (et de la théologie en général) – réfléchir sur ce que Jésus-Christ signifie pour ce monde (cf. Schäfer, Klaus: «Reflecting Jesus Christ: Crucified and Living in a Broken World», *Mission Studies* 16/2 (N° 32, 1999), 176-193.

neutralité évangélique, mais ceux qui suivent le Christ doivent prendre position et se mettre du côté des victimes, comme Jésus le faisait.

La conférence du deuxième jour revenait à *Paulo Suess* à ce moment vice-président de l'IAMS, et présentait une vision des choses depuis l'Amérique Latine. Le point de départ était la découverte de Las Casas que dans les indiens maltraités et réduits à la soumission, c'était Jésus-Christ qui était maltraité. C'est là une inspiration qui a conservé sa force critique au long de l'histoire de la théologie et de la pratique ecclésiale en Amérique latine. Actuellement, l'Amérique latine est l'objet d'un projet de globalisation (mondialisation) qui signifie pour la plus grande partie des populations l'exclusion du projet d'une vie dans leurs sociétés. La missiologie a dans ce contexte la tâche de regarder au-delà des frontières ecclésiales et de mettre en œuvre la libération comme une évangélisation libératrice. C'est prendre au sérieux le jubilé dont on parle tant et construire la relation entre Dieu et l'humanité sur les bases de la gratuité, de la proximité et de l'universalité. Cela dessine des tâches pour la mission et l'évangélisation: la relation radicale avec les pauvres, la gratuité comme fondement, le partage et la redistribution des biens du monde, organisés non pas à partir des riches mais à partir des pauvres. Ainsi se réalisera une globalisation sans exclusion, en alternative à l'actuelle globalisation néo-libérale qui produit une exclusion mortelle.

Le troisième jour, la conférence abordait les questions depuis l'Afrique. Le Professeur *Tiyiko Maluleke* a développé sa réflexion à partir de son contexte sud-africain, sur le fait que tant les victimes du système d'apartheid que les perpétrateurs de violence doivent être considérés comme image de Dieu. Jésus-Christ crucifié et vivant représente les deux groupes. La célébration du Vendredi Saint s'avère être, sans surprise, quelque chose de central dans le vécu de beaucoup de gens, parce que c'est leur propre vie qui s'y reflète. La croix devient le signe de la tension entre l'option pour les pauvres et le choix de Dieu pour tout ce qui appelle à la réconciliation. En Afrique du Sud, la Commission Vérité et Réconciliation travaille sur cette base théologique pour reconstruire l'histoire de ce peuple. La question de la vérité n'est pas chose facile (Pilate l'avait déjà soumise à Jésus avant de le faire crucifier). Le défi que souligne Maluleke est celui de faire de la théologie dans le contexte patriarcal de l'Afrique, au milieu d'un peuple qui, dans tout le continent, est très religieux mais aussi très opprimé.

Philomène Mwaura, du Kenya, approfondit davantage un aspect de cette oppression : les femmes en font l'expérience de manière plus accentuée et complexe. La mission de l'Église s'oriente vers la transformation de la société, dans ses conceptions et ses comportements. L'Église, comme peuple de Dieu, devrait présenter dès aujourd'hui la figure de cette nouvelle société. De manière trop évidente, il reste encore beaucoup de chemin à faire dans cette direction.

Le quatrième jour, le professeur Chun Chae Ok de Corée, présidente de l'IAMS, se risqua à rechercher des pistes pour *la mission dans le nouveau millénaire*. Elle postula que la mission dépasse toutes les frontières, pour atteindre à la célébration de la vie. Ce n'est pas là matière à option, mais une obligation pour tous et pour toute la création. Actuellement, la mission est un mouvement qui se développe davantage dans le Sud où les Églises sont en phase de croissance et disposent davantage de possibilités. Le contexte a changé : la mission est moins une proposition théorique qu'une pratique qui précède la réflexion théorique. De même, la mission part des pauvres, dans leurs situations conflictuelles. Ces changements exigent la conversion des leaders dans l'Église et la transformation de la manière de penser des théologiens.

La mission exige également la coopération : nous devons nous réunir, à partir des différentes traditions et des différentes Églises, hommes et femmes, à égalité. De plus grandes transformations de la mission viendront des jeunes et de l'exigence de réhabiliter un environnement détruit, dans un nouveau rapport à la création. Cela pourra se réaliser dans la mesure où la mission sera l'Évangile vécu, la célébration de la vie.

Des groupes de travail étaient organisés pour les participants ; on devait y aborder le thème de la Conférence sous différents angles : christologie, guérison, femmes, communication, bible et mission, Église et État, conflits raciaux et ethniques, modernité et foi chrétienne, histoire de la mission, économie et justice, autres religions et croyances, Églises africaines indépendantes, eschatologie. Certains de ces groupes (mais pas tous...) ont réalisé un travail très intéressant qui ouvrait des pistes pour l'avenir.

agir

L'une des actions fut le renouvellement de la direction de l'IAMS. Au long des 30 ans d'existence de l'association, s'est établie une tradition

d'alternance entre protestants et catholiques à la présidence². L'élection a porté Paulo Suess, directeur de l'Institut de Missiologie de la Faculté de Théologie *Nossa Senhora da Assunção* de São Paulo, à la présidence de l'IAMS, et Darrell Whiteman, du Séminaire Théologique d'Ashbury aux USA, à la vice-présidence. Le comité exécutif est composé d'Emilio Monte, de l'ISEDET (Argentine), pour l'Amérique latine, Christopher Oshun (Ghana) pour l'Afrique, Catherine Ross Rae (Nouvelle Zélande) pour l'Asie et l'Océanie, Williams Burrows (USA), et Klaus Schäfer (Allemagne) pour l'Europe (il est par ailleurs secrétaire général sortant de l'IAMS). Reste à trouver un nouveau siège pour le secrétariat de l'IAMS, qui se trouvait ces dernières années à l'EMW (agence évangélique pour la mission) à Hambourg en Allemagne.

conclusion

À la fin de la Conférence, fut posée la question des avancées sur la mission et la missiologie qu'avait permises cette rencontre. Les réponses ne furent ni très claires ni très enthousiastes. Il me semble que le simple fait d'aborder ce thème dans une réunion de ce style était l'un des premiers succès, en ce qu'il mettait en lien la mission avec des situations très concrètes de l'environnement social, politique et économique. Ce contexte n'a pas toujours intéressé la mission (un exemple de cela serait le dernier COMLA, qui eut quelques difficultés à aborder la réalité latino-américaine), spécialement chez certaines Églises de tendance plus traditionaliste ou fondamentaliste. Il est également clair que poser le problème du contexte de la mission ne fut pas du goût de tous; par exemple, le thème de la mondialisation et de ses effets pour le Tiers-Monde fut l'objet d'interprétations très divergentes.

Il se peut que l'on n'ait pas présenté de manière suffisante la réalité des problèmes de l'Afrique du Sud. Il a manqué la rencontre avec d'autres religions, qui aurait permis un dialogue au-delà des frontières intra-chrétiennes. La prochaine Conférence aura probablement lieu en Indonésie, à la fin du premier semestre 2004, dans un contexte pluri-religieux. En tout cas, ce fut le seul souhait qui fut exprimé.

2/ Il s'agit d'une tradition non écrite, et il y eut à un moment durant cette Assemblée une motion proposant d'inclure formellement cette tradition dans les statuts de l'IAMS. On voulait par là insister de

manière expresse sur le caractère œcuménique de l'IAMS, spécialement à un moment où est en train de se former une association internationale confessionnelle au sein de l'Église catholique, l'IACM.

Toutefois, le plus important de cette Conférence ne résidait pas sans doute dans les thèmes plus ou moins bien traités, mais dans les contacts personnels entre participant(e)s. C'est de ces contacts, tant des amitiés affirmées que des inimitiés renouvelées, qu'il faut attendre le plus de fruits.

Cristián Tauchner

*UN CHRIST CRUCIFIÉ PEUT-IL REPRÉSENTER
UNE ESPÉRANCE POUR UN MONDE EN CRISE?
QUELLE CHRISTOLOGIE POUR QUELLE MISSIOLOGIE?*

par Bernard Ugeux

Ces questions essentielles ont sous-tendu la Conférence de l'Association Internationale d'Etudes Missionnaires (IAMS) qui s'est tenue du 21 au 28 janvier 2000 près de Pretoria (Afrique du Sud). Le thème principal était rédigé en anglais: «Reflecting Jesus Christ: Crucified and Living in a Broken World»: ce qui peut se traduire doublement par «*réfléchir et refléter* Jésus-Christ crucifié et vivant dans un monde brisé». Le projet était ambitieux, les moyens mis en œuvre impressionnants, on a noté la diversité des confessions présentes (l'association est œcuménique), mais il n'est passûr que les objectifs aient été atteints. Une première difficulté provenait de la non représentativité internationale de l'association, malgré ses prétentions. Parmi les 220 participants, le monde anglo-saxon et l'hémisphère nord constituaient l'écrasante majorité. L'Afrique du Sud elle-même était majoritairement représentée par des missionnaires et des théologiens blancs. Par ailleurs, des régions entières de la planète étaient très peu ou pas représentées. Par exemple, d'un point de vue linguistique, il n'y avait que quatre théologiens et missiologues francophones. Sur le plan des régions, il manquait l'Europe du Sud, l'Afrique de l'Ouest francophone et du Nord, et il y

avait une faible proportion de représentants de l'Amérique du sud et de l'Asie. Or, ces derniers aussi auraient pu parler au nom de ce «monde brisé» auquel la Bonne Nouvelle est promise en priorité.

Une autre difficulté était liée au fait que seule la deuxième partie du thème fut effectivement traitée: notre monde est un monde brisé, en attente d'un salut qui concerne l'ensemble de la personne humaine. Cette réalité fut approchée d'emblée de façon concrète et appréciée. En effet, les organisateurs sud-africains de la conférence ont proposé à tous les participants de commencer la rencontre par deux jours d'immersion dans la réalité douloureuse et pleine d'espérance des Églises et de la société de leur pays. Nous avons pu visiter des centres d'accueil pour malades du Sida, des hauts lieux où se sont déroulées des auditions de la commission Vérité et Réconciliation, des communautés appartenant à des Églises afro-chrétiennes, des projets de développement, etc. Ce fut sans doute l'apport le plus riche de cette conférence qui a permis de toucher du doigt à la fois la vitalité des communautés sud-africaines et la blessure de la société, meurtrie par les conséquences d'un apartheid qui sont encore loin d'être effacées³.

À cela se sont ajoutés des exposés sur la situation de l'Afrique du Sud, du Sri Lanka, de l'Amérique latine ou de la Corée. L'accent portait surtout sur les situations dramatiques des populations et sur la nécessité d'une évangélisation qui vise la globalité de la personne, y compris les droits de l'homme. Des ateliers thématiques, en parallèle, ont permis de se retrouver en fonction des centres d'intérêt et des champs d'activité spécifiques. Les résultats des travaux n'ont pas encore été diffusés, mais d'ores et déjà on peut s'interroger sur la portée de la réflexion théologique et particulièrement christologique. Deux questions centrales ont été trop peu abordées, à mon avis. Tout d'abord, avec l'insistance mise sur une évangélisation globale, les questions en rapport avec le dialogue interreligieux et la théologie chrétienne des religions étaient absentes, même dans les interventions provenant d'Asie. Ensuite, une approche volontariste de la mission s'était imposée, avec une optique de progrès humanitaire typique de la vision occidentale depuis des décennies.

On peut dès lors s'interroger. Que signifie l'espérance apportée par un Christ *crucifié*, faible, dont la vie humaine semble avoir été un échec, dans un monde marqué par l'exigence de succès visible comme référé-

3/ Voir B. Ugeux, «Chemin de paix en Afrique du Sud», *La Croix*, 18 avril 2000.

rence obligée pour la diffusion de tout message crédible ? En effet, dans un contexte de globalisation, l'«excellence» domine... Alors, le Christ sauve de quoi ? Comment ? Quand ? Quels sont les signes de son salut ? Comment est-il vivant aujourd'hui ? Où est-il ? Pourquoi ses préférés, les plus pauvres, sont-ils laissés à l'écart de la croissance mondiale ? Quels sont les signes qu'on est sauvé par le Christ ? Pourquoi le Dieu tout puissant, dont les chrétiens se réclament, se révèle-t-il si peu puissant face à la maladie, aux génocides, au Sida, à l'exclusion de populations entières ?

Puisque le thème portait sur le Christ «crucifié et vivant», espérance d'un monde brisé, ces questions concernant l'apparente impuissance de Dieu et de la croix auraient dû figurer au centre de la réflexion missionnaire. Si la mission est aussi une annonce et l'annonce d'un salut pour l'ensemble de l'humanité, que dire d'un sauveur qui ne semble pas ou plus capable de sauver ? De même des Églises qui ne font pas le poids face aux évolutions politiques et économiques mondiales ? Quelle est la signification salvatrice de la fragilité et de la vulnérabilité ? Quelle est leur place dans l'évangélisation ? Quel sens renouvelé donner à la souffrance du pauvre sans retomber dans la démission ou un discours doloriste morbide ?

Certaines de ces questions ont pu être abordées partiellement dans le groupe thématique sur la guérison et le salut, mais là encore, pour certains, les stratégies concrètes de lutte contre le Sida éclipsaient un questionnement de fond où christologie et missiologie sont pourtant inséparables. Comment, aujourd'hui, «réfléchir» sur un Christ crucifié et «refléter» son visage de compassion active auprès des plus «brisés» ? Certes, la question est complexe. Elle ne me paraît pas avoir rencontré toute l'attention qu'elle méritait durant cette conférence, étant donné le thème qui avait été annoncé. Prendre conscience de cette difficulté et de cette lacune pourrait représenter une invitation pour tout missionnaire à s'interroger sur la christologie qui sous-tend sa pratique. De quel visage du Christ mes pratiques missionnaires sont-elles le reflet ?

Bernard Ugeux

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Vivre avec le Sida en phase avancée Une étude sociologique de la maladie

par *Lindinalva Laurindo da Silva*

L'auteur est brésilienne, sociologue, ayant travaillé aussi en France. Elle nous présente le travail de « mise en cohérence avec soi et avec l'environnement » entrepris par un groupe de 40 homosexuels masculins brésiliens atteints par le Sida. L'ouvrage reprend les longs entretiens réalisés en 1988 avec ces malades à une époque où les traitements pour contenir les effets du VIH étaient beaucoup plus limités qu'aujourd'hui (même l'AZT n'était pas disponible dans les hôpitaux publics du pays!).

Les trois parties du livre correspondent, en gros, à l'évolution psychologique et sociale des personnes atteintes par le Sida: premières réactions, gestion de la vie quotidienne et réorganisation de la vie. L'auteur fait largement appel aux enregistrements réalisés dans l'hôpital de jour de Sao Paulo, pour découvrir comment les affectés vivent leur maladie « en phase avancée ». La « mise en forme de la cohérence de la personne » est, pour l'auteur, ce qui permet au sujet qui traverse successivement des ruptures et des déchirures, de garder une identité et une conscience individuelle. Sans cet effort, vivre avec le Sida est encore plus dur.

La clarté dans l'exposition des idées est excellente. Les témoignages des malades font que la lecture est très agréable et compensent certains chapitres fort savants mais où l'on se perd un peu au milieu des différentes théories psychosociologiques. Un petit chapitre est dédié aux aspects spirituels que vivent ces malades.

Un seul regret à exprimer pour ma part: il nous faudrait davantage d'études semblables, mais sur des sujets hétérosexuels qui représentent tout de même 90% des personnes infectées dans le Tiers-Monde.

José M. Cantal Rivas

L'Harmattan, 1999, 315 p.

L'éducation dans les « pays les moins avancés » : quelle marge de manœuvre ?

par *Mathias Rwehera*

Cet ouvrage d'un planificateur de l'éducation d'origine burundaise vient à son heure pour faire enfin avec compétence le point de la situation de l'école dans ce qu'il est convenu d'appeler, en langage onusien, « les pays les moins avancés », en majorité africains. Il ne faudrait pas que le lecteur se laisse rebuter par sa technicité: celle-ci n'est pas ici un paravent derrière lequel un spécialiste cacherait le creux de sa réflexion, mais véritablement un outil d'analyse indispensable si on ne veut pas parler dans le vide et des limites duquel l'auteur a d'ailleurs parfaitement conscience. Toute une partie est consacrée à une remarquable étude de cas, celui du Niger. Face à l'optimisme de façade et sans fondement réel affiché de grande conférence en grande conférence par les organisations internationales parce qu'il leur sert d'auto-justification, l'auteur dresse ce qu'il appelle une hypothèse mais qui a beaucoup plus l'air d'une conclusion foncièrement pessimiste: non seulement la situation ne s'améliore pas mais se dégrade quantitativement et surtout qualitativement sans qu'aucun indice positif ne donne à espérer un quelconque retournement de situation. Tout va en sens contraire. La structure économique des pays concernés est trop précaire et la répartition des ressources au plan mondial trop inégale pour qu'il puisse exister une quelconque marge de manœuvre permettant de sortir durablement ces systèmes éducatifs de l'impasse. Cela devait être dit par quelqu'un ayant autorité pour le dire. Je ne pense pas qu'on puisse reprocher à l'auteur une approche unilatéralement économiste et planificatrice du problème.

Mais une fois ce constat dressé, le questionnement rebondit: quelles voies restent alors ouvertes à quiconque se refuse au fatalisme? Comme le souligne le professeur Lê Thành Khôi dans sa préface, c'est sans doute le modèle même de l'école importé qu'il faudrait remettre en question: s'il s'avère impossible de copier sans critique ce qui se fait ailleurs, la rationalité première ne serait-elle pas de concevoir un enseignement adapté aux réalités du milieu, à ses ressources propres,

aux moyens dont il dispose et à ce qu'il y a de positif et de porteur dans ses traditions? Autrement dit, de cesser de faire de l'école héritée de la colonisation une vache sacrée. Il est vrai qu'adopter une telle perspective poserait d'énormes problèmes politiques car les milieux sociaux très minoritaires qui exercent le pouvoir et pratiquent une colonisation interne tiennent pour leurs enfants à eux à une école conforme aux standards internationaux et ont intérêt à ce que rien ne bouge. Cela aussi il faut le dire.

Pierre Erny

L'Harmattan 1999, 330 p.

Sur la proposition de foi

par Henri-Jérôme Gagey et Denis Villepelet

«Et si le christianisme avait fait son temps?». C'est bien, comme le dit Henri-Jérôme Gagey dans l'introduction de l'ouvrage, le soupçon qui hante l'Occident. Les évêques de France ont pris cette question à bras le corps quand ils ont adressé aux catholiques de France, en 1996, une «Lettre sur la proposition de la foi», c'est-à-dire l'action évangélisatrice. Ceci a suscité un immense dynamisme qui est à la base des recherches en théologie pratique exposées ici.

C'est autour de la notion de «crise» (le mot revient un grand nombre de fois dans la «Lettre»), que s'articulent les contributions de la première partie: crise analysée par Jean-Louis Souletie dans les perspectives de la théologie contemporaine; crise qualifiée d'emblée de «chance» par Jean-Marie Donegani, sociologue, mais qui nécessite une interprétation avant de permettre une proposition. Il ne s'agit plus de prescrire et d'imposer mais «d'inscrire et de proposer», tout en restant en recherche de vérité («véridiction»).

Et Claude Tassin, exégète, nous invite à passer en quelque sorte de l'Exode à l'Exil: après l'Exode, départ généreux sous l'horizon d'une promesse, vient le temps de l'acceptation de la situation, celle d'un peuple qui se trouve en minorité dans son environnement. Des livres, peut-être trop délaissés actuellement, balisent le chemin: Esdras, Néhémie, Baruch, par exemple. Ils représentent les pre-

miers paradigmes d'un dialogue entre la Révélation et les cultures.

La deuxième partie de l'ouvrage cherche à préciser les exigences de renouvellement qui découlent des analyses précédentes pour une pratique de la théologie soucieuse de s'inscrire dans une logique de proposition. L'élément commun semble être ici une courageuse créativité.

N'est-il pas courageux, en effet, pour Denis Villepelet et Patrick Prelot, en catéchèse comme en théologie sacramentaire et liturgie, d'indiquer et de commencer à déblayer de grands chantiers essentiels de réinterrogation aussi fondamentaux que, entre autres, réorienter la catéchèse et sa pédagogie dans la ligne d'une «initiation» au mode de vie évangélique, ou reprendre à nouveaux frais la question de l'Eucharistie dominicale?

Geneviève Médevielle, elle, ne cache pas qu'il faut du courage pour tenter actuellement d'enseigner la théologie morale! Elle esquisse cependant les nouvelles conditions de la moralité et propose d'introduire au discernement éthique en privilégiant dans l'enseignement l'étude de cas en travail dirigé.

Et Emmanuel Lafont, en missiologie, après avoir indiqué les déplacements déjà amenés par le dialogue avec les religions, pose clairement la question: «Que devient la théologie de la mission à l'heure du dialogue interreligieux?» Il faudra repenser jusqu'à notre manière de témoigner du Christ, de comprendre le rôle de l'Église.

La foi a, de soi, à être proposée, nous dit François Bousquet dans les pages de conclusion, non imposée mais exposée, c'est-à-dire attestée et vulnérable. Quelle chance alors qu'un monde pluraliste où il est clair qu'elle ne peut être une emprise totalitaire mais une libre réponse à un événement inouï: l'irruption de l'Éternel dans le temps.

Souhaitons que ces contributions puissent influencer sur l'avenir. Car, et c'est la seule réserve à faire à l'ouvrage, pourront-elles être lues et comprises par les chrétiens de base qui, chaque jour font l'Église? Sans doute y faudra-t-il des intermédiaires engagés dans les tâches quotidiennes et c'est ce que nous devons espérer.

Geneviève Éguillon

Éditions de l'Atelier, Paris 1999, 174 p.

La charge pastorale, droit universel et droit local

par Richard Kulimushi Mutarushwa

Comme en de nombreuses thèses, l'auteur, prêtre zaïrois, reprend les choses de loin, afin de situer correctement la spécificité de la responsabilité épiscopale, à la fois au sein de la conférence des évêques de la région, et aussi dans son appartenance à la collégialité des évêques de l'Église catholique romaine. Et selon une heureuse caractéristique de notre époque marquée par le concile Vatican II, l'ecclésiologie revêt ici autant d'importance que l'analyse canonique et les présentations historico-sociales.

Au niveau d'une Église particulière que forme un diocèse ou un ensemble de diocèses, la charge pastorale ou mise en œuvre concrète des trois fonctions classiques d'enseignement, de sanctification et de gouvernement, est appelée à laisser apparaître l'articulation originale entre la législation canonique universelle et un droit local riche de son implantation culturelle propre.

Pour l'actuelle République Démocratique du Congo (ex-Zaïre, ex-Congo belge), le **défi de l'originalité culturelle du droit ecclésial régional** est d'autant plus vertigineux que les accords, passés en début de ce siècle entre l'État indépendant du Congo (sous forte tutelle belge) et le Saint-Siège, plaçaient l'évangélisation sous le signe d'une étroite transplantation des institutions ecclésiastiques ayant alors cours dans l'Occident catholique. Ainsi, dans la convention signée le 26 mai 1906, on convient que « *les deux parties contractantes recommanderont toujours à leurs subordonnés la nécessité de conserver la plus parfaite harmonie entre les missionnaires et les agents de l'État* » (p. 101). Ce dernier étant souvent le payeur et le contrôleur, on devine que l'on va respirer immanquablement un parfum de *padroado*, dont les retombées négatives pour l'évangélisation avaient jadis donné de longs remords aux dicastères romains. Les théocraties, même tempérées, pas plus que les dictatures, même éclairées, ne sont facteurs d'épanouissement ni humain ni spirituel. Bien des missionnaires en étaient tout autant conscients que les autochtones.

Avec irénisme et lucidité, l'auteur relève, après d'autres, *les lacunes d'une pastorale des institutions* (p. 108), que celles-ci soient doctrinales, liturgiques, sacramentelles, disciplinaires, caritatives, scolaires, agricoles, industrielles ou politiques. Dans cette optique, les autorités religieuses d'alors combattent, au mieux ignorent, les valeurs et pratiques congolaises qui ne peuvent être ramenées aux modèles européens officiellement établis. Tout cela est aujourd'hui bien connu et largement dénoncé.

La décision romaine de l'établissement de la hiérarchie ordinaire épiscopale au Congo (1959) précède de quelques mois seulement l'indépendance du pays qui affirme fortement sa volonté de rupture avec les pratiques colonisatrices et dominatrices. Décision hautement symbolique : le nouvel État renoue avec le vocable ancien de *Zaïre*. Politiquement, on se lance dans *l'africanisation* à outrance, avec mélange du meilleur et du pire, dans la quête d'une *authenticité* qui, pour être épanouissante, demande toujours beaucoup de discernement. Ecclésialement, un nouveau projet pastoral est lancé, avec des ambitions océaniques certes, mais s'inscrivant en pleine logique évangélique. En voici les grands axes : « *La formation des petites communautés chrétiennes vivantes; la promotion des ministères laïcs; la recherche d'un nouveau mode de présence de l'Église-institution dans les domaines mixtes; la recherche d'un langage capable de traduire le message chrétien selon le génie culturel des Africains; la poursuite du dialogue entre le christianisme et les religions africaines traditionnelles; la mise en place d'une liturgie et d'une catéchèse renouvelées; la reconnaissance du lien intime entre évangélisation et développement; l'épanouissement des vocations sacerdotales et religieuses; enfin, l'autofinancement progressif de l'Église locale.* » (p. 118-119). Évêques et théologiens parlent actuellement d'**inculturation** pour ce vaste travail d'enracinement du christianisme dans les Églises non-occidentales. L'on songe immédiatement au mariage des baptisés et à sa sacramentalité. Mais bien d'autres secteurs sont tout autant prioritaires : la catéchèse et le statut ecclésial et social des ministres ordonnés, ou encore l'exercice de l'autorité au sein des communautés chrétiennes, la participation à la vie politique, la lutte contre toutes les formes de tribalisme, de désinformation ou d'accaparement des richesses.

En consacrant 80 pages de son ouvrage (153-224) au *Directoire pastoral du Bukavu*, son diocèse d'origine, notre auteur rend hommage aux siens, spécialement en ce qui concerne les **communautés ecclésiales vivantes**, voulues à taille humaine, afin de permettre une déconcentration au cœur de paroisses dont les dimensions sont devenues telles que l'anonymat guette. Et cela contrairement radicalement le sens du rassemblement de frères et sœurs qui se connaissent et pratiquent ensemble la prière et le partage. Choisi par les membres de la petite communauté (souvent par acclamation), le responsable doit être confirmé par le curé mandaté pour cela, afin de *marquer cet aspect hiérarchique inévitable dans la logique ecclésiale*», au dire de cet abbé canoniste. (p. 212).

L'étude du fonctionnement interne de la communauté laissait entrevoir le surgissement de ministères ecclésiaux indispensables pour que la communauté puisse remplir son rôle en tant qu'entité paroissiale décentralisée. Toute communauté ecclésiale nécessite un minimum de structures; celles-ci permettent aux fidèles d'exprimer concrètement les charismes reçus à leur baptême dans la réalisation des munera sacramentaux qui les configurent au Christ et les font participer à son sacerdoce.» (p. 227). Il s'agit donc d'une véritable participation des baptisés laïcs, femmes et hommes, à la charge pastorale. Ces **nouveaux ministères** supposent une qualification suffisante et doivent bénéficier d'un statut ecclésial clair. Les **bakambi**, ou responsables des communautés de base, reçoivent l'entière charge administrative d'une portion de paroisse. Ils forment équipe avec les **assistants paroissiaux**, mandatés par l'évêque en tant que collaborateurs du curé dans sa charge pastorale, par exemple pour la visite et la consolation des malades, la présidence de la prière à l'occasion des fiançailles et des funérailles, la catéchèse, la liturgie, la solidarité, la responsabilisation économique et sociale. Ces assistants fonctionnent à l'échelon d'une paroisse, d'un doyenné et de tout le diocèse. Ils sont censés aider, grâce à leur efficacité et leur compétence propres, tous les habituels volontaires qui œuvrent traditionnellement dans la catéchèse et les divers services paroissiaux.

Le droit ayant pour mission de minimiser les risques de la violence et de l'arbitraire,

chacun devra connaître les conditions d'exercice de ces nouveaux ministères et les limites de la compétence de leurs divers titulaires. C'est pourquoi les **ministères laïcs reconnus** sont accompagnés d'une **lettre de mission canonique**. Le **rite d'installation** dans cette charge pastorale assure l'indispensable publicité à cette fonction pastorale.

C'est dans une totale gratuité que doivent s'exercer ces responsabilités pastorales, comme le déclare explicitement le Directoire pastoral de Bukavu: «*L'exercice d'un ministère non ordonné ne donne pas droit à une rémunération, sauf pour des cas exceptionnels approuvés par l'ordinaire du lieu. Les ministres laïcs gardent leur gagne-pain ordinaire et ne sont pas employés à plein temps pour le ministère apostolique qu'ils assument*» (II, 16, n° 26). Dans l'archidiocèse de Kinshasa, on reconnaît que cette absence de rétribution, si elle évite la cléricalisation des ministères exercés par les laïcs, risque d'acculer à la misère financière ceux et celles qui se dévouent dans le ministère. À mon avis, au nom de quoi seuls les ministres ordonnés pourraient-ils vivre de l'autel, selon l'antique formule? Et l'absence de légitime rétribution dirimerait-elle, à elle seule, les délicats conflits de compétence entre ministres ordonnés et non-ordonnés?

Bien entendu, la mise en place de nouveaux ministères et leur développement révèlent «*la conception que l'évêque a du pouvoir de gouvernement ecclésial et la manière dont il s'engage pour organiser la vie pastorale de son diocèse.*» (p. 282). Le concile Vatican II invite à la coresponsabilité. Cette dernière, pour éviter l'improvisation, doit fonctionner selon des structures de participation correctement définies et véritablement représentatives. C'est là une tâche particulièrement importante pour un synode diocésain. Le premier synode diocésain de Bukavu (de Noël 1990 à Pâques 1992) s'y est appliqué, sans négliger pour autant les autres secteurs plus classiques où l'urgence d'une rénovation se faisait sentir. Comme illustration de ce dernier point, mentionnons la création, avant même l'ouverture du synode, de l'**union des prêtres locaux (UPRELO)**, association de coopération pastorale, ayant pour finalité d'avancer dans les directions privilégiées par les instances de l'archidiocèse de Bukavu. J'imagine qu'il serait suicidaire de s'en tenir à l'écart, à

moins d'accepter d'être marginalisé ou taxé d'opposant. L'abbé Kulimushi Mutarushwa ne manque pas de relever certaines contradictions concernant cette association qui, à ses yeux de canoniste, aurait besoin d'une nouvelle structuration (p. 346 sq.).

Lorsque le lecteur parvient au terme de ce monumental ouvrage, il a eu l'occasion de revisiter quantité de notions ecclésiologiques et canoniques concernant l'organisation d'un diocèse et les pouvoirs accordés aux évêques résidentiels par le Code de 1983. L'application de ces normes canoniques dans l'archidiocèse de Bukavu montrent beaucoup de docilité et peu d'inventivité, en toute logique avec le droit universel établi qui entend tenir étroitement les rênes du droit particulier. Personnellement, je suis resté sur ma faim, spécialement dans les secteurs où j'attendais des propositions concrètes en vue d'une **inculturation** autre que de surface. Un livre de 654 pages, qui n'en consacre que 2 (460-462) au mariage des catholiques zaïrois, ça me paraît fort court, comme s'il n'y avait pas là tâche urgente pour un droit régional solidement ancré sur l'anthropologie, l'ecclésiologie, et surtout l'Évangile. Le rite zaïrois de la messe, lui, a droit à un traitement en 18 pages.

Certes, dans un travail d'une amplitude océanique, beaucoup de problèmes ne peuvent être qu'évoqués. D'autres, heureusement, ont été longuement exposés, avec recours à des textes démonstratifs variés et sérieusement exploités. De plus, l'auteur nous offre trois annexes précieuses avec le texte de trois directoires de l'archidiocèse de Bukavu, ainsi que les statuts de l'Uprelo (annexe 4) et ceux du conseil presbytéral (annexe 5). Il y a, là aussi, matière à d'intéressants travaux, mais c'est une autre affaire.

Michel Legrain

Le Cerf 1999, 654 p.

La mémoire missionnaire

par Henri Deroitte et Claude Soetens

Cet ouvrage prend place dans un mouvement de collecte scientifique de la mémoire missionnaire.

Sa première partie est composée par le traitement d'enquêtes faites auprès de missionnaires belges rentrés au pays et ayant travaillé en République démocratique du Congo, ex Zaïre, entre les années 1920 et 1970. Ils y reviennent sans complaisance sur leurs expériences missionnaires tout en se déclarant heureux d'être partis en Afrique.

Les nécessaires précisions techniques d'un traitement scientifique de témoignages oraux rendent un peu aride la lecture de cette première partie. On est cependant récompensé en prenant contact avec la sincérité des missionnaires, leur amour des Africains, le jugement clairvoyant mais bienveillant qu'ils portent sur eux, l'autocritique équilibrée qu'ils font de leur travail missionnaire. Tous les problèmes connus sont évoqués: manque d'inculturation de la foi, missionnaires plus bâtisseurs qu'hommes spirituels, questions liées à l'argent.

L'étude d'une autre enquête, orale toujours, sur la vocation d'une centaine de missionnaires belges, présentée par Claude Soetens, complète cette première partie qui montre bien l'importance de ces récits de vie pour bâtir une histoire de l'œuvre missionnaire.

La deuxième partie s'ouvre sur une description très fouillée du rôle très important des catéchistes du Burundi de 1898 à 1980, par Denise Ntagaruzwa.

Puis viennent deux longues interviews faites par Henri Deroitte; la première avec le père Joseph Masson, s.j. décédé en 1998, organisateur après le père Pierre Charles, des Semaines Missiologiques de Louvain; et la deuxième avec le père Gabriel Nissim, o.p., bien connu des téléspectateurs de «Jour du Seigneur». et cela se lit comme un roman!

L'interview du père Masson, le «père» du concept missiologique d'inculturation, s'intitule: «l'évolution des modèles missionnaires» et, en effet, on y parle d'inculturation, de Tierce Église, puis de pluralisme théologique, de théologie africaine. L'interview du père Nissim a pour titre: «De nouveaux lieux de mission». Elle nous promène de l'étude de la Bible à celle du parler «bamiléké» puis nous emmène dans le monde des médias et dans celui d'une Europe à construire, toujours dans l'idée de la rencontre entre l'Évangile et une culture. Cette question ne s'est pas réellement posée depuis les origines du christianisme et sa rencontre avec la culture grecque jusqu'à

nos jours puisque, pendant deux millénaires, la culture occidentale a été LA culture... Et cela vaut pour toute autre forme de «distance culturelle»: une nouvelle incarnation se révèle nécessaire.

Dans les perspectives pastorales qui terminent l'ouvrage, l'importance du témoignage de vie est soulignée: «Le témoin ne s'impose pas, il n'a pas l'assurance d'un marchand de cravates. Parce que ce qu'il dit est 'authenticifié' par ce qu'il vit, il ne se propose pas comme unique modèle de croyant. Mais sa modeste histoire, sa propre vie, dans toute sa contingence dira quelque chose d'universel...» (p. 173). N'est-ce pas là tout un programme missionnaire?

Geneviève Éguillon

Lumen Vitae, Bruxelles 1999

Saint François d'Assise

par Chiara Frugoni

La préface élogieuse de Jacques Le Goff, historien chevronné de la période médiévale et auteur lui-même d'un ouvrage récent sur saint François, suffirait à assurer le lecteur de la valeur de cette étude. Travail d'historienne très au fait de ses sources, le livre se lit cependant avec facilité, sauf à se sentir parfois un peu dérouté lorsque le propos, foncièrement chronologique, s'enrichit d'une échappée sur des épisodes situés plus tard dans la vie de François. Mais on y gagne toujours quant à l'approfondissement d'un thème. Je voudrais seulement souligner trois choses qui m'ont particulièrement intéressée.

D'abord l'auteur montre avec de nombreux exemples à quel point l'esprit de François a été façonné par les romans de chevalerie dévorés par ce fils de riche marchand. C'est de là qu'il tire ses vertus de courtoisie et de libéralité. Il se voit en chevalier au service de son Seigneur, il est le héraut du grand Roi, chantant une sorte d'amour courtois: «si grand est le bien que j'attends que toute peine m'est un plaisir...»

Un autre passage important du livre est la discussion sur le temps passé par François sur l'Alverne. Comparant les versions de Frère Elie et de saint Bonaventure avec celles, sans

doute plus proches des faits, de Frère Léon et de Thomas de Celano, l'auteur, aidée par sa remarquable connaissance de l'iconographie franciscaine, montre que les stigmatés sont avant tout une identification mentale de François au Christ. La discussion est serrée, passionnante et importante pour la compréhension profonde du saint.

Enfin, l'auteur montre bien comment le saint de la Joie (une joie «cultivée» par François, nous dit-on p. 27, «au prix d'un contrôle de soi vigilant») a en fait été plongé dans un abîme de souffrances physiques et morales. L'échec de sa vie et de son projet le taraudait durement et il a suivi son maître jusqu'au bout, en toute cohérence, en renonçant finalement à intervenir sur le destin de l'Ordre, de l'Église, ou même auprès de ses frères.

Et j'ai aimé voir le livre se terminer sur une vision de «fraîche simplicité»: François mourant réclame et obtient la présence auprès de lui de «frère» Jacqueline de Settesoli, noble Romaine qui lui apporte des petits gâteaux à la frangipane...

Spiritus

Éditions Noésis, 1999, 188 p.

Mission catholique et culte vodoun

L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945)

Missionnaire et ethnographe

par Martine Balard

Cet ouvrage a d'abord été édité par les Presses Universitaires de Perpignan en 1996. D'une édition à l'autre, seules les photographies ont changé, le texte non. Et cet ouvrage est le résumé de la thèse d'histoire de l'auteur (Martine Arnaud Balard), soutenue en 1996 à l'Université de Perpignan sous le titre: «L'œuvre du révérend Père Francis Aupiais (1877-1945), missionnaire ethnographe de la Société des Missions Africaines de Lyon».

L'auteur voulant tracer «une histoire de la constitution des collections d'art africain», en consacrant «une importante partie de (son) étude aux pratiques iconoclastes, aux destructions des objets d'art africain», se retrouve devant le père Aupiais qui, «loin

de détruire», en constitue une collection. Premier paradoxe ! Elle va donc retracer l'itinéraire de ce père et son œuvre tant en Afrique qu'en France. Ce père, qui est alors chargé des écoles à Porto-Novo (alors le Dahomey) et donc de la diffusion de la civilisation occidentale, veut en même temps que les Africains s'expriment sur leur propre culture par le biais de la langue française et, pour cela, il crée la revue «La Reconnaissance africaine» pour «promouvoir ainsi une ethnologie de l'intérieur»; 45 numéros paraîtront entre 1925 et 1927. À cette date il rentre en congé avec toute une «collection» d'objets d'art africain avec laquelle il organise une série d'expositions à travers la France, «pour faire changer dans l'esprit des Français l'idée qu'ils se font des Africains et de l'Afrique». Ses expositions, ses conférences, ses articles dans les revues, mais aussi ses prises de position contre les abus du colonialisme de l'époque, vont lui poser des problèmes tant auprès de ses confrères, puis de ses supérieurs religieux, que des autorités administratives. Or, cette époque, entre 1918 et 1939, est la belle époque de la civilisation européenne et de la christianisation. Pour l'administrateur, le Noir est un primitif à civiliser, pour le missionnaire un païen à convertir. En aucun cas leurs cultures ne peuvent être objet d'étude. À cette dévalorisation, Aupiais répond par une survalorisation: «Il y a bien assez de gens à dire du mal des Noirs pour que, moi, je n'en dise que du bien» aurait-il répondu à ses détracteurs.

Pendant son congé en France en 1928, il est élu Provincial. Grâce à l'aide d'un mécène, Albert Kahn, il connaît alors la joie d'accomplir une mission de documentation au Dahomey et en Côte d'Ivoire. Le résultat en est un film «muet» qui suscite à l'époque un fort mouvement de curiosité et de sympathie. En 1927, G. Rouget, musicologue au Musée de l'Homme, réussit à y adjoindre les musiques traditionnelles accompagnant les danses qui y sont montrées. Tout cet engagement n'est pas du goût du Supérieur général de l'époque qui le dépose de sa charge de Provincial et le relègue comme responsable d'un petit séminaire dans les Landes. Il est cependant réélu par ses confrères en 1937. En 1945, ses amis du Dahomey le font élire à l'Assemblée Nationale Constituante mais il décède le 14 décembre avant d'avoir pu siéger.

En fait, le vrai titre de l'ouvrage correspondant au contenu est: «L'œuvre de Francis Aupiais...»; le début: «Mission catholique et culte vodoun» ne rend pas compte d'éventuelles relations entre les deux, si ce n'est la volonté du père de contacts avec les responsables de ces cultes. Et sur le vodoun même, on ne trouve que le second chapitre (p. 49 à 66), ce qui nous semble un peu court.

Cette période de la mission ici relatée, malgré les paradoxes, ambiguïtés, outrances du père Aupiais, reste toujours d'actualité. Quand le père demande que les séminaristes des Missions Africaines soient initiés à l'ethnographie, quand le concile Vatican II, dans le décret sur «L'activité missionnaire de l'Église» (n° 26 et 16) demande que les futurs missionnaires comme les futurs prêtres connaissent les cultures, les religions des peuples à qui ils sont envoyés, on peut se demander ce qu'il en est aujourd'hui. En fait, une véritable inculturation ne pourra se faire sans une connaissance approfondie des civilisations touchées par l'Évangile. Cet ouvrage nous aide donc, d'une part à relativiser nos jugements sur la mission de cette première moitié du xx^e siècle, et d'autre part à nous faire toucher du doigt que les problèmes posés alors ne sont pas tous résolus.

Pierre Saulnier

L'Harmattan, 1999, 356 p.

La mission catholique en République du Bénin: des origines à 1945

Préface d'Alphonse Quenum

par Jean Bonfils

Cet ouvrage rassemble des études parues dans la Nouvelle Revue de Science Missionnaire de 1989 à 1994. Malgré son titre qui peut faire penser à une étude historique, l'auteur, Jean Bonfils, se défend d'y faire œuvre d'historien, d'élaborer une présentation critique de cette époque de la fondation de l'Église catholique au Dahomey, actuellement le Bénin. Il le dit lui-même dans l'avant-propos: «Beaucoup d'éléments (de cette histoire) existaient épars dans des archives ou des publications. Il fallait en faire un premier inventaire et procéder à une première synthèse...» On trouve donc essentiellement des citations et

peu de réflexions personnelles de l'auteur, avec de nombreuses notes souvent très fournies, en particulier des biographies des prêtres des Missions Africaines, dues pour une bonne part aux recherches du père Noël Douau.

Nous avons ainsi une présentation de l'histoire de l'Église au Dahomey; elle couvre toute la «préhistoire», du xvii^e siècle à 1860, puis celle moderne de 1860 à 1945 avec l'arrivée des pères des Missions Africaines de Lyon. Les chapitres s'articulent autour des grands moments de cette époque, celui de l'arrivée des premiers missionnaires et de leur installation avec la fondation des premiers postes, de 1860 à 1901; ensuite autour des trois premiers vicaires apostoliques de Ouidah, Mgr Dartois (1901-1905), Mgr Steinmetz (1906-1935), Mgr Parisot (1935-1945). Survivront alors le changement du vicariat en diocèse, la création de nouvelles circonscriptions avec, souvent à leur tête, des évêques originaires du pays, etc.; mais ceci est une autre «histoire»: les temps ont changé.

En y ajoutant le «*Journal de Francesco Borghero, premier missionnaire du Dahomey, 1861-1865*», Karthala, 1997, nous pouvons nous faire une idée de ce que fut dans les premières décennies une épopée souvent tragique; et surtout des soucis et difficultés, des joies de ces missionnaires, de leurs convictions religieuses, de leurs options culturelles, de leur découverte du pays et de ses habitants...

Le grand mérite de l'auteur est donc de nous rendre accessible cet ensemble de documents anciens, quelles que soient les limites de leur présentation. Il nous reste maintenant à espérer une histoire plus critique des choix missionnaires, à la fois dans les directives et dans les faits, en particulier les rapports des missionnaires à la culture: langue et cultes, la place de l'école ou des dispensaires comme lieux de présence missionnaire et d'évangélisation, les relations avec les responsables des autres religions... à la suite des travaux de Christiane Roussé-Grosseau «*Mission catholique et choc des modèles culturels en Afrique*» Harmattan, 1992, et de Martine Balard, «*Mission Catholique et culte vodoun*» Presses Universitaires de Perpignan 1998, sur l'œuvre du père Aupiais, autre figure marquante de l'entre-deux guerres, tant au Bénin que dans sa Société missionnaire; ceci pour nous limiter au cadre géographique du Dahomey-Bénin.

Pierre Saulnier

Karthala, 1999, 276 p.

Changements au féminin en Afrique Noire

sous la direction de D. de Lame et C. Zabus

Le livre présente un ensemble de textes fort variés sur le thème des effets de la mondialisation sur les femmes. La perspective est celle du genre: les attributs masculins et féminins sont culturellement construits, en ce sens que ce sont des éléments culturels qui façonnent les rapports sociaux entre hommes et femmes, et non la biologie. Ils peuvent donc changer.

En décembre 1997, un colloque avait été organisé à Louvain-la-Neuve à l'initiative de l'Association belge des Africanistes. Les interventions orales faites à cette occasion sont reprises ici en un premier volume d'anthropologie. Le second présentera des analyses de documents littéraires. Le Musée de l'Afrique centrale de Tervuren a collaboré à cette publication assurée par L'Harmattan.

Pierre Lefebvre

L'Harmattan, 1999, 263 p.

Haïti et la mondialisation de la culture Étude des mentalités et des religions face aux réalités économiques sociales et politiques

par François Houtart et Anselme Rémy

L'ouvrage est le fruit d'une recherche menée en équipe sur les référents culturels à Port-au-Prince, dans quatre villes moyennes et dans quatre régions rurales d'Haïti. Le but de cette recherche était de fournir une première base de réflexion sur la réalité socio-culturelle du pays, étudiée sous un angle bien précis: celui de la dynamique existant entre les traits de la culture véhiculés par l'insertion progressive de la région dans l'économie dominante à l'échelle de la planète, et ceux qui ont marqué son identité construite au cours des temps depuis l'époque de l'esclavage jusqu'à l'histoire contemporaine. Cette culture haïtienne doit beaucoup à son héritage africain qui s'exprime entre autres dans le vaudou et par le «marro-

nage » qui affecte encore aujourd'hui les mentalités en tant que stratégie typique de résistance. La distinction entre une pensée symbolique et une pensée analytique s'exprime à la fois dans les représentations des rapports à la nature et dans les rapports sociaux. Les croyances religieuses sont au centre de la culture locale.

Les auteurs rappellent que l'ignorance de la dimension culturelle des faits sociaux, économiques et politiques est à l'origine d'erreurs de jugement ou a mené à l'impasse nombre de projets concrets de développement. La lecture de l'ouvrage demande un effort mais le sérieux de son approche méthodologique pose de manière pertinente la question de l'apport de chaque culture à la culture mondiale comme alternative à une absorption culturelle appauvrissante dans une culture dominante et globalisante.

Jean Lefebvre

L'Harmattan, Paris, 2000, 210 p.

Ma part d'Afrique

par José Luis Ferrer Soria

Le livre présente le récit de l'expérience africaine d'un jésuite espagnol. Arrivé à 23 ans au Tchad comme stagiaire, l'auteur a commencé en 1970 à s'intégrer chez les Masa vivant à proximité de Ndjamena. Il raconte la vie au Tchad pendant les événements dramatiques de la guerre civile.

On le retrouve ensuite à Moundou, engagé pour le développement du Sud. Plus tard, c'est à Yaoundé qu'il réside après quelques voyages auxquels il aime faire allusion. Fantaisiste, il raconte, pose des questions, aborde les problèmes les plus graves et fait découvrir au fil des pages les nombreux amis auxquels il est attaché. Il dévoile avec

art comment, missionnaire, il a vécu sa part de la vie africaine. Son récit présente un très grand intérêt. Certains seront peut-être curieux de savoir comment il a vécu dans l'institution ecclésiastique, absente de son livre alors qu'elle est pourtant très présente dans les milieux qu'il décrit.

Pierre Lefebvre

Karthala, 1999, 263 p.

Congo/Zaire. La faillite d'un pays Déséquilibre macro-économique et ajustements (1988-1999)

par Mutamba Lukusa

Il s'agit des n° 37 et 38 (1999) des Cahiers Africains publiés par l'Institut Africain (CEDAF, Centre d'Etude et de Documentation Africaines) attaché au Musée d'Afrique centrale de Tervuren (Belgique). Co-édition avec L'Harmattan. L'auteur est économiste et a occupé des postes de responsabilité dans différentes administrations au Zaïre pendant les années qu'il étudie dans son livre.

L'auteur présente les péripéties principales de l'effondrement économique et financier du Zaïre à la fin de l'ère Mobutu. Une ère nouvelle a semblé s'annoncer après l'arrivée de Kabila. Mais ce ne fut qu'une illusion. Le constat est sévère, celui d'une ruine qui plonge de nombreuses populations dans une extrême misère. Le pays a besoin d'un vaste programme de redressement économique. Celui-ci n'est pas possible sans réconciliation nationale et sans qu'on associe très étroitement la société civile à tout projet de reconstruction.

Pierre Lefebvre

L'Harmattan, 1999, 190 p.