

Quelle théologie pour quelle mission en Afrique?

Par Kă Mana,

Secrétaire général de l'Association œcuménique des théologiens africains (AOTA)

Dans la mesure où la question sur laquelle porte ma réflexion est formulée de manière claire par les organisateurs du présent colloque et qu'elle ne demande pas un effort particulier de compréhension de son contenu, je voudrais proposer ici une réponse qui soit aussi limpide que les composantes du problème dont elle aborde les enjeux. Ma réponse est celle-ci : l'Afrique d'aujourd'hui a besoin d'une théologie du christianisme global dans un projet missionnaire d'évangélisation nouvelle du continent africain et de l'ordre global du monde.

J'articule cette réponse autour de quatre ancrages théoriques et pratiques de l'univers théologique dans l'Afrique contemporaine. A savoir :

Le champ des principes qui structurent les grandes visions déployées par les voix les plus autorisées et les plus écoutées du débat théologique africain.

L'imaginaire des attentes qui alimentent les milieux populaires dans leurs christianismes informels.

Les dénominations chrétiennes dont l'impact religieux, politique, économique et culturel est le plus visible grâce à la vitalité de leurs institutions et structures officielles.

Les orientations théologiques et missionnaires que l'on peut tirer d'un regard d'ensemble sur le monde chrétien africain en termes d'exigences pour construire l'Afrique nouvelle, ici et maintenant.

Quels sont les principes de fond qui structurent la dynamique théologique de l'Afrique d'aujourd'hui ?

Pour parler des principes qui structurent la dynamique théologique de l'Afrique d'aujourd'hui, je voudrais avant tout parler du lieu à partir duquel j'appréhende ces principes avant de retracer l'itinéraire par lequel ils m'ont conduit à la découverte du christianisme global et de ses perspectives missionnaires.

La matrice originelle de ma vie spirituelle

Je suis congolais, de la communauté culturelle luba du Kasai, au centre de la RDC. J'ai grandi dans un village dont la matrice spirituelle a été, tout au long de mon enfance, la connivence avec l'arbre des ancêtres : le lieu où ma famille et mon clan s'adressaient au monde invisible « des morts qui ne sont pas morts », comme dirait Birago Diop. Dans cette matrice spirituelle, des réalités de base ont nourri ma vie spirituelle, notamment :

Les femmes accoucheuses et promotrices d'humanité pour tout enfant qui vient dans le monde (Ba Mpamba wa Bitole). Elles accueillent les nouveau-nés, qu'on considère chez nous comme des esprits du soleil (Mikomba ya ku diba), dans le monde des vivants. Cela dans le cadre du rituel traditionnel d'humanisation (Kukolobola).

Les femmes-mères de Dieu (Ba Mua Mulopo) qui m'ont bercé de leur hymnologie magnifique, avec des chants rituels me connectaient aux forces du monde de l'au-delà dont la présence dans l'ici-bas renforçait ou déforçait la vitalité des êtres humains, selon les concepts que je reprends ici à Senghor.

Les cérémonies initiatiques par lesquelles on quitte le monde de l'enfance pour acquérir les valeurs et les qualités de l'homme adulte, membre à part entière de la communauté.

Autour de ces réalités, j'ai compris plus tard que se dégageait toute une vision du monde et toute une idée de la réalité que le Père Placide Tempels avait résumée autour de l'idée de la force vitale, une dynamique où la réalité est vue comme une hiérarchie des forces parmi lesquelles l'être humain se situe comme être humain. Mgr Milingo précise cette vision et cette idée dans sa théologie des trois niveaux de réalités : le niveau du monde d'en bas, le niveau du monde d'en haut et le niveau du monde entre les deux (World in between) peuplé par les esprits du bien et les esprits du mal en combat infini. Au fond, Tempels et Milingo situaient le destin de l'être humain dans la capacité de s'approprier les forces du bien pour vaincre les forces du mal, dans une bataille que le Père Engelbert Mveng désignera plus tard par le mot de Destinée, dans une perspective où, en fin de compte, le bien triomphera du mal, radicalement.

Dans toutes ces théories qui m'ont permis de comprendre le sens de la matrice spirituelle originelle de ma vie, la théologie de base était, en fait, celle du devenir homme-force (Mukole): un homme qui, enraciné dans le monde des ancêtres et des traditions, s'affirme comme une personnalité de cohérences vitales (sans fossé ni rupture entre ce qu'elle est, ce qu'elle dit, ce qu'elle croit et ce qu'elle fait), comme une personnalité nourrie par l'éthique de l'être-ensemble (qui vit pour unir les siens et consolider la force de la famille, du clan et de la communauté) et comme personnalité d'utopies constructrices (dont l'être est tendu vers les attentes des ancêtres face aux vivants en vue des générations futures).

Cette matrice spirituelle de mon enfance a été renforcée par ma découverte de l'enracinement de l'Afrique dans l'Égypte pharaonique. Cette découverte m'a permis de saisir les enjeux fondamentaux de l'idée africaine de Dieu en ses principes. Dieu est perçu et présenté comme la centrale énergétique qui irrigue de ses énergies des sphères concentriques de la réalité, depuis la sphère des anges et des esprits jusqu'à la sphère des minéraux et des végétaux, en passant par la sphère des ancêtres, la sphère des hommes de grande énergie, la sphère des hommes ordinaires et la sphère des animaux. Dans cette vision, chaque sphère libère les énergies dont les humains ont besoin dans leur existence : l'énergie spirituelle, l'énergie psychique, l'énergie matérielle et l'énergie de communion entre toutes les sphères du réel, à travers les traditions, les cérémonies sacrificielles et les nœuds de mystères que l'intelligence humaine ne peut pas maîtriser.¹

Le philosophe et théologien congolais Tshiamalenga Ntumba présente une autre dimension de cette vision de Dieu dans son livre *Le réel comme procès multiforme, Pour une philosophie du NOUS un, englobant, processuel et plural*². Dans ce livre, il tente de restituer et de réactualiser la perception du divin dans l'Égypte pharaonique, perception que l'on peut retrouver aujourd'hui chez les Luba du Kasaï en RDC, par exemple. « Ma Vision de Dieu irait probablement dans le sens de cette Restitution mais en la RÉ-ACTUALISANT CRITIQUEMENT », écrit Tshiamalenga Ntumba. Il ajoute : « Une telle ré-

1 Lire Fabien Kange Ewane, in *Kä Mana* et Jean-Blaise Kenmogne, *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Bafoussam, CIPCRE, 1998.

2 Paris, Edilivre, 2017.

actualisation critique du divin africain ferait l'économie de tout substantialisme, dualisme, anthropomorphisme, personnalisme, créationnisme, au-delà et transcendance. En revanche, l'étonnement, l'émerveillement, l'évènementiel de chaque instant dans le cosmique, dans le vivant, dans l'humain et dans l'imaginaire, etc., serait le centre de la rencontre du divin, du cosmique et de l'humain. La théologie, la philosophie, les arts, la logique mathématique, l'astrophysique, la physique, la chimie, l'informatique, la poésie, le sport, l'Entertainment, etc., ne seraient plus séparés comme prétendus savoirs ou arts spécifiques : ce seraient, plutôt, autant de lieux de célébration, de rencontre et d'émerveillement du cosmique, de l'humain et du divin. » Il conclut : les diverses religions du monde devraient réapprendre que le réel est devenir et non substantialisme, encore moins, fondamentalisme, fanatisme et terrorisme. »³

Dans cette vision qui refuse tout réductionnisme de Dieu à ce que l'on peut dire de lui du point de vue anthropologique, c'est la globalité de la réalité qui est magnifiée et célébrée comme mystère d'émerveillement au cœur de la vie humaine et de l'existence communautaire.

Quand j'ai compris et maîtrisé toutes ces réalités, j'ai considéré que la base originelle de ma spiritualité était celle de l'être-africain comme vecteur de destinée (victoire des forces du bien sur les puissances mal), comme vecteur de liens communautaires (promotion du « nous » comme lieu de renforcement de l'énergie du beau, du bien et du juste) et comme vecteur de confiance dans l'horizon mystico-poétique de la réalité (le monde qui donne sens à tout ce qui est à travers la vie magnifiée par la célébration et la glorification des ancêtres ouverts aux génies, aux esprits et à la grande centrale énergétique qu'est Dieu, à travers des rites et des cérémonies initiatiques qui font d'un être-humain un homme-force).

Les deux dynamiques de ma foi chrétienne

Je ne peux pas dire aujourd'hui à quel moment je suis devenu catholique. Il me semble que mon entrée dans l'univers de la foi chrétienne a coïncidé avec mon entrée à l'école primaire catholique de mon village, sans que j'aie pu me rendre compte que j'entrai dans un nouvel univers à la fois spirituel, psychique, symbolique et matériel. Dans l'écoute des récits bibliques que les catéchistes et les instituteurs nous racontaient sous le mode semblable aux contes et légendes que nos grands-parents nous narraient autour du feu le soir, la grande dynamique qui vibrait dans nos cœurs et nos esprits de petits enfants était une dynamique de continuité entre la zone mentale de notre vie spirituelle et psychique et zone mentale de la foi chrétienne.

Dans les grandes figures bibliques qui nous étaient offertes, c'était le monde même de nos visions merveilleuses d'enfants du village qui se prolongeait sans heurts.

L'enfant Jésus, originaire du village de Nazareth, était un esprit du soleil venu dans le monde, comme tous les enfants étaient des esprits du soleil (Mikomba ya ku Diba). Plus radicalement encore, il était ce que Pilate avait dit qu'il était : Ecce homo. Il fallait entendre par cette phrase : Voici l'homme-force.

Sa Mère, Marie de Nazareth, était une mère de Dieu (Mua Mulopo), comme beaucoup d'autres mères de Dieu que je connaissais dans de nombreux villages de notre communauté culturelle. Toutes ces femmes libéraient les énergies divines qui fécondaient le monde de vivants.

³ Ibidem

Anne, la vieille femme qui accueillit l'enfant Jésus au temple, appartenait à l'ordre de femmes accoucheuses et promotrices d'humanité pour les enfants. Elle était une Mpamba wa Bitola chargée d'activer les cérémonies d'accueil de tout enfant dans la communauté des vivants par des rites d'humanisation (kukolobola).

Toutes les grandes figures de la Bible, Abraham, Moïse, Elie, Paul et toutes les autres, entraient dans le même imaginaire des hommes-force dont l'initiation traditionnelle nous permettait de comprendre ce caractère d'hommes-force (Bakole). C'étaient des figures qui relevaient de notre monde spirituel. Leurs relations avec le monde invisible n'avaient rien d'étonnant.

Même la liturgie de la messe et les cérémonies multiples du christianisme catholique ne comportait rien de surprenant. On y éprouvait la force de Dieu dans la perspective de devenir homme-force, exactement comme on pouvait le devenir dans les rites initiatiques de notre communauté culturelle.

Dans mon village, j'ai vécu une dynamique fondamentale de continuité entre l'univers spirituel des traditions ancestrales et l'univers de la foi chrétienne catholique sans problème. J'étais catholique de la même manière que j'étais membre du clan de Bena Muamba, dans le village de Boya, au sein de la communauté de Bena Tshimungu qui appartenait au grand groupe de Bakua Dishu chez les Baluba de la province Kasai oriental.

En me présentant comme je viens de le faire, j'ai défini le premier grand principe qui structure la dynamique théologique de l'Afrique contemporaine. C'est le principe de continuité de la foi et de la vie spirituelle africaines depuis la matrice originelle de l'être-africain jusqu'au surgissement du christianisme contemporain dans la trajectoire spirituelle de l'Afrique.

Cette dynamique de continuité s'est brisée un jour, quand j'ai quitté mon village pour entrer au petit séminaire de Lukelenge, dans la ville de Mbuji-Mayi, capitale de notre province. Mes éducateurs me firent comprendre alors que le principe de continuité dans lequel j'avais nagé au sein du catholicisme de mon village était faux. Ils m'apprirent que mon Eglise était l'Eglise catholique, détentrice de la vérité révélée par Jésus lui-même et qu'elle était l'unique Eglise habilitée à enseigner cette vérité selon l'ordre du magistère. La doctrine de l'Eglise ainsi définie était en rupture avec le monde des ancêtres qu'il fallait rejeter comme un monde magique et fétichiste, incapable de comprendre le divin dans son essence, dans l'unique vérité révélée qui était le Christ, seul chemin vers le Dieu véritable. Bible en main et une multitude de références à la tradition vaticane du Magistère en bandoulière, ces éducateurs m'expliquèrent que la voie chrétienne du salut est une révélation irréductible à toute religion païenne.

Selon eux, les ruptures sont multiples et tout concordisme entre vision spirituelle africaine et christianisme est un mensonge. Par exemple : le Dieu du Christ est un Dieu trinitaire et il n'est pas le Dieu de nos ancêtres ; le sacrifice du Christ pour nous sauver du péché n'a rien de comparable aux sacrifices à l'arbre des ancêtres ; la perspective universaliste du message du Christ casse avec les ressorts de la vision clanique et tribale. Les sacrements chrétiens baignent dans l'aura d'une révélation dont les racines sont hébraïques mais dont le sens est une innovation absolue. C'est le signe que le christianisme exige qu'on se convertisse à l'Evangile et pas qu'on inscrive l'Evangile dans la logique des traditions ancestrales.

Ce fut là le principe de la dynamique de rupture qui domina longtemps ma foi durant mon adolescence. A mes yeux, ce principe s'est gravé dans mon esprit et il constitue aujourd'hui une deuxième ligne directrice qui structure la théologie comme ferment dans la société africaine.

Quand je suis devenu théologien de métier et lecteur assidu de la Bible, la question de la rupture et de la continuité entre foi chrétienne et matrice spirituelle africaine est devenue une question théologique centrale. C'est cette question qui me conduira à la découverte du christianisme global.

Les pôles d'un antagonisme structurant

Qu'y a-t-il dans la confrontation entre ces deux principes ? En les analysant profondément à la lumière de mes recherches théologiques et de mes lectures des débats entre Africains, j'ai compris que derrière ces principes de continuité et de rupture se déployaient d'autres principes fondamentaux dont les enjeux concrets étaient des enjeux vitaux pour l'Afrique.

Il s'agit, plus précisément, des réalités concrètes et décisives que le principe de continuité et le principe de rupture cachent et révèlent en même temps comme cadre de la vision de Dieu, du monde, de l'homme et de tout le réel. Ces réalités principielles ordonnent et orientent les choix essentiels au cœur de la vie politique, de l'organisation économique et de la dynamique culturelle.

A ce niveau, ce dont il est question relève du principe d'endogénéité ou du principe d'exogénéité dans ce que l'on est, dans ce que l'on vit, dans ce que l'on croit et dans ce que l'on espère.

A un autre palier, il est aussi question du principe de la liberté comme prise en charge de soi et du principe d'aliénation volontaire ou involontaire de soi auprès des instances qui décident de ce que l'on doit accomplir ou réaliser.

Au palier plus en profondeur, la question est de savoir si on est capable de construire sa destinée avec toutes les forces de son être ou si l'on est condamné à subir le destin comme une fatalité inexorable. S'affrontent ici un principe de destinée et un principe de destin.

Toute la dynamique de la théologie dans la société africaine est structurée par ces principes, à travers une même vaste dialectique de continuité-rupture, endogénéité-exogénéité, liberté-aliénation, destinée-destin

Tout au long de ma formation théologique, de mes recherches philosophiques et de mes pérégrinations géographiques, j'ai été amené à me consacrer à l'étude de cette dialectique qui structure et ordonne la dynamique de la théologie et de la vie spirituelle dans les Eglises et les sociétés africaines contemporaines.

La confrontation des imaginaires

Cette dialectique, j'ai compris vite que je ne pouvais l'aborder de manière féconde sans une base épistémologique qui me permette d'articuler adéquatement le principe de rupture et le principe de continuité, le principe d'endogénéité et le principe d'exogénéité, le principe de liberté et le principe d'aliénation volontaire ou involontaire, le principe de destinée et le principe de destin, dans toutes les réalités et les nuances qui les caractérisent. Plus j'avais dans mes réflexions, plus il me devenait évident que cette dialectique était, en fait, le cœur même de toute l'histoire de la théologie dans son déploiement dans l'Afrique contemporaine, depuis les vieilles théologies des missionnaires occidentaux sur les terres africaines jusqu'aux plus récentes théologies développées par les Africains aujourd'hui, c'est-à-dire les théologies de l'identité, de la libération, de la reconstruction, de l'invention, du bonheur partagé ou de la guérison holistique de l'homme africain

telles que la doxa officielle les présente dans les manuels d'enseignement officiels au sein des séminaires et facultés d'enseignement supérieur et universitaire.

Toutes ces théologies me sont apparues comme des variations autour du thème de la vaste dialectique dont les pôles s'articulent autour du pilier « soi » et « ici » (continuité, endogénéité, liberté, destinée) et du pilier « autre » et « ailleurs » (rupture, exogénéité, aliénation, destin). Cette dialectique est chargée d'enjeux qui, du point de vue purement théologique, concernent le statut réel de ceux qui produisent le discours théologique et de déterminations concrètes de leur être en Afrique. D'où parlent-ils ? En vue de quoi parlent-ils ? A qui s'adressent-ils et pour quel objectif ?

Poser ainsi ces questions éclaire le contexte dans lequel il faut situer les pôles de la vaste dialectique des oppositions qui structurent le champ de la théologie dans la société africaine. On comprend qu'il s'agit, pour les producteurs de la théologie, d'assumer leur situation d'enfants de Dieu en l'enracinant soit au fond d'eux-mêmes et des structures profondes de leur être dans ses origines, soit de se situer par rapport aux effets et aux impacts de l'histoire qu'ils ont subie dans leur compréhension de la foi chrétienne tout au long de la trajectoire vitale africaine. Tout le problème était de savoir quelle idée les producteurs de la théologie dans les sociétés africaines ont d'eux-mêmes et de leur relation à la foi chrétienne.

Ceux qui parlent du fond de structures de leur être africain en ayant une connaissance claire de cet être insistent sur le principe de continuité, d'endogénéité, de liberté et de destinée. Ils situent la révélation biblique et le christianisme dans une vision dont les racines sont africaines, depuis l'Égypte pharaonique jusqu'à nos jours, en passant par ce que l'on appelle les traditions africaines et les visions africaines du monde. Leur lecture de la Bible et de la destinée de Jésus-Christ dans le monde a des fondations locales à partir desquelles ils reçoivent tout discours théologique venant de l'étranger pour le transformer en ferment utile au terroir vital africain.

En revanche, ceux qui sont plutôt sensibles à ce que l'Afrique est devenue dans les transformations que la modernité occidentale lui a fait subir (destin, aliénation volontaire ou involontaire, exogénéité et rupture), s'inscrivent dans la dynamique de la construction de leur être par autrui et ses réflecteurs idéologiques, comme dirait V.Y. Mudimbe. Ils croient à un christianisme qui est dynamique venue d'ailleurs, dans une révélation que leur dévoile l'interprétation de la foi par des messagers venus d'ailleurs. Ces messages ont une lecture des textes bibliques comme lieu d'une innovation théologique absolue, qui exige une intelligence nouvelle de Dieu et de son projet pour le monde.

Au fond, deux imaginaires se confrontent au cœur du déploiement de la théologie dans les sociétés africaines : l'imaginaire de l'Afrique d'enracinement africain et l'imaginaire de l'Afrique d'invention étrangère, ou, pour le dire plus clairement encore, entre l'Afrique de l'Afrique et l'Afrique de l'Occident.

La mission au cœur des imaginaires chrétiens

Quand on considère la mission du point de vue des principes de ces deux imaginaires qui structurent le champ théologique africain, la même ligne de partage apparaît : la ligne du christianisme afro-centrique dont l'objectif est de comprendre, de vivre et de faire rayonner l'intelligence de la mission de l'Église à partir de l'Afrique et une ligne de la conversion de l'Afrique au christianisme dans ses schèmes d'interprétation venus d'Occident. La ligne afro-centriste veut transformer le christianisme à partir d'une vision africaine de la foi et de la révélation. La ligne convertionniste veut, en revanche, changer l'Afrique à partir de la lecture occidentale de la foi et de la révélation.

En profondeur, la situation de la mission est celle-là en Afrique. Il s'agit de savoir si l'Afrique change le christianisme ou si le christianisme change l'Afrique.

Quand on lit les théologiens d'Afrique aujourd'hui, on est, d'une manière ou d'une autre, confronté à cette situation de la mission.

Le constat auquel me conduit cette analyse du champ théologique africain est le suivant. Si aujourd'hui, à la fin de l'année 2017, des théologiens et des guides spirituels se retrouvent encore comme nous le faisons maintenant pour réfléchir sur la théologie et la mission en Afrique, cela doit être dû au fait que les théologiens de notre continent ressentent un certain malaise face aux principes d'antagonisme profond qui structurent la foi africaine sous leur houlette.

Quel type de chrétien ces principes ont-ils créés ? Quelle forme de société animent-ils face aux enjeux du présent et de l'avenir africain ? Devons-nous continuer de les penser comme des schèmes féconds et pertinents dans le monde actuel ou devons-nous inventer de nouveaux schèmes théoriques susceptibles d'induire de nouvelles pratiques de foi ?

Théologies et dynamiques populaires de la foi africaine

Avant d'aborder ces questions, il est utile de se demander si la situation de la foi et de la mission telles qu'elle apparaît dans l'univers théologique savant est la même que celle vécue par les populations dans leurs réalités quotidiennes et dans leurs préoccupations essentielles.

A mon sens, si l'on quitte le monde de la théologie savante et l'univers des instances académiques qui propagent cette théologie au sein de la société, on entre dans un autre monde.

On découvre tout un univers du christianisme tonitruant, essentiellement liturgique, avec des prières et des cérémonies enflammées par des rites essentiellement magico-religieux, où Dieu fonctionne comme un fétiche que l'on peut invoquer à tout moment pour résoudre tous les problèmes que les humains ne peuvent immédiatement résoudre : guérison miraculeuses, mariages inattendus, voyages vers les pays du Nord et destructions des forces maléfiques qui mettent les vivants sous leur influence.

On découvre aussi tout un monde de quête de la prospérité matérielle et des richesses de toutes sortes, dans l'adoration du Dieu révélé comme le Seigneur de l'or et de l'argent au sein des sociétés dominées par la misère, le dénuement et les pénuries.

On accoste en même temps aux rives de mixtures innommables entre des univers imaginaires où le démoniaque prend la place de Dieu, où Dieu lui-même est invoqué en relation avec d'innombrables structures néo-gnostiques à l'africaine, sans lien avec la foi chrétienne.

Dans ce désordre, dans ce chaos où les populations sont plongées en matière spirituelle ou religieuse, il est difficile de se concentrer sur les lignes théologiques de partage de fond qui structurent le discours théologique africain dans les milieux académiques. Le christianisme est alors dans toutes les sauces et l'idée de sa mission en Afrique devient elle-même désordonnée et chaotique.

Comment peut-on définir la théologie de cet imbroglio des christianismes populaires ? On peut le faire en dégagant deux grands noyaux de sens autour desquels gravitent les pratiques religieuses les plus visibles dans les imaginaires des populations africaines.

Il y a avant tout le noyau de la lutte pour la survie matérielle et psychique, lutte dont Dieu est devenu le levier central et le principe organisateur de la religiosité de foules. Pour ces foules, Dieu est la seule chance et le seul repère fiable dans l'effondrement des sociétés africaines. Il suffit aujourd'hui de se demander ce que seraient devenues les grandes masses désemparées et déboussolées dans les crises politiques et économiques contemporaines si la société n'avait pas inventées les dynamiques de religiosités innombrables qui pullulent dans les grandes villes telles que Kinshasa, Lagos, Lomé ou Cotonou. Dans les dynamiques multiples de religiosités populaires s'affirment une volonté de résister à la crise, de s'organiser pour vaincre le désespoir et d'imaginer des possibilités de résilience où le divin prend toutes formes de cadences émotionnelles ou irrationnelles, selon le génie de chaque groupe qui veut rester debout dans la tempête. Quelles que soient les façons dont s'interprètent la Bible et dont se déroulent les liturgies dans le grand bazar du religieux chez les grandes foules africaines, ce qui compte, c'est Dieu comme planche psychique et matériel du salut par la survie.

Il existe un autre noyau de sens dans les religiosités innombrables des masses africaines. Il est moins lié à la crise économique et politique qu'à la crise culturelle des sociétés africaines contemporaines. Par crise culturelle, je désigne l'absence de repères sûrs autour desquels on peut définir des identités fiables et maintenir une solidité spirituelle inébranlable face au rouleau compresseur d'une modernité et d'une mondialisation féroces faces aux croyances traditionnelles. Quand toutes les fondations culturelles issues du passé s'effondrent et n'indiquent plus aucune direction vers l'avenir, la religion prend de nouvelles formes et structure de nouvelles pratiques de foi auxquelles on s'accroche avec ferveur. Elle devient le nouveau noyau de vie pour inventer une nouvelle culture, c'est-à-dire une nouvelle force de sens. Elle rend possible l'émergence de nouvelles fraternités dans lesquelles on fait tenir ensemble de nouvelles communautés de vie. C'est dans cette dynamique que les multiples christianismes se situent aujourd'hui. Ils font de Dieu la solution au désarroi existentiel et à la dérégulation profonde qu'induisent dans les imaginaires la destruction du monde ancien dont la voix ne s'entend plus, ne crée plus de grandes espérances et n'ouvre plus des horizons créateurs de vie. A ce niveau, on ne lutte pas pour la survie, mais on lutte pour la vie, pour la foi en une vie nouvelle ici et maintenant ainsi que dans l'ailleurs de la vie éternelle. De nouvelles allégeances aux spiritualités venues d'ailleurs se construisent, de nouvelles synthèses religieuses surgissent pour que la vie continue et impose ses exigences face aux réalités de la mort et du non-sens.⁴

Avec ces deux noyaux, celui de la survie et celui de la vie, la profusion des christianismes dans la société africaine se comprend. Ces christianismes sont l'expression d'une théologie de la survie et d'une théologie de la vie dont les dynamiques missionnaires sont celles de la vie et celle de la survie. Il faut donner à croire à plus de monde possible pour vivre ou pour survivre, au cœur d'une nouvelle culture de la foi dont Dieu est le centre.

En analysant le système populaire des religiosités et des croyances, j'arrive au constat suivant. Si aujourd'hui, à la fin de l'année 2017, de doctes intelligences se réunissent pour un colloque comme

⁴Lire à ce sujet Sylvain Shomba Kinymba (sous la direction de), Les spiritualités du temps présent, Kinshasa, Editions M.E.S, 2012. Je renvoie aussi aux Actes du deuxième colloque international organisé par le Centre d'études et de religions africaines (CERA) sous le thème : L'Afrique et ses formes de vie spirituelle, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, du 21 au 27 novembre 1983,

celui qui nous rassemble ici, dont le cœur est l'interrogation sur la théologie et la mission en Afrique, j'imagine que cela est lié à un malaise qui continue de tarauder ces intelligences sur la fécondité et la pertinence des noyaux de sens qui structurent la foi des communautés chrétiennes des foules et des masses africaines.

Quel type de chrétien ces noyaux ont-ils permis de créer ? Quel type de société animent-t-ils face aux enjeux du présent et de l'avenir africains aujourd'hui ? Devons-nous continuer à les penser comme des schèmes féconds et pertinents dans le monde actuel ou devons-nous inventer de nouveaux schèmes théoriques susceptibles d'induire de nouvelles pratiques de foi ?

Les Eglises entre le monde des théologiens et les imaginaires populaires

Il existe aujourd'hui des structures organisées où les théologies officielles et les théologies populaires se rencontrent et animent la foi dans la société africaine: ce sont les Eglises comme institutions missionnaires fortement organisées, avec des hiérarchies visibles, des dogmatiques affirmées et des bâtiments repérables. En tant que telles, ces Eglises ne reprennent pas ce que les théologiens de métier affirment. Elles n'assument pas non plus comme institutions ce que les foules vivent dans leurs religiosités innombrables. Leur véritable statut est d'être de cadres repérables, de champs organisés de visibilité qui permettent d'avoir une certaine idée des orientations théologiques et missionnaires dans le christianisme africain actuel.

On peut distinguer quatre grandes forces qui dominent ce cadre et ces champs : l'Eglise catholique, le protestantisme historique, l'Évangélisme et les communautés néo-pentecôtistes ainsi que les Eglises africaines indépendantes.

Comme théologien, j'ai consacré une grande partie de ma vie et de mes recherches à vivre dans chacune de ces Eglises et de comprendre les théologies qui s'y déploient et dominent leurs visions de la mission.⁵

Au cœur du catholicisme de la transformation du monde

Je me suis consacré à ce travail dans mon Eglise-mère : la communauté catholique où j'ai reçu mon éducation religieuse et les bases de ma formation intellectuelle.

Dans cette Eglise, j'ai vite constaté que beaucoup de catholiques parlaient du catholicisme sans savoir de quoi ils parlaient. Dans mes enseignements au sein des institutions de formation supérieure et universitaire catholique en Centrafrique, au Cameroun, au Bénin, au Togo, en Côte d'Ivoire et dans mon propre pays, la République Démocratique du Congo, j'ai vu que beaucoup d'étudiants et beaucoup d'enseignants nageaient dans un océan d'ignorance concernant le catholicisme en tant que lieu d'articulation entre les deux pôles que je distinguais clairement en tant que théologien : le pôle des principes de continuité, d'endogénéité, de liberté et de destinée d'une part et le pôle de rupture, d'hétérogénéité, de soumission et de destin d'autre part. Même la connaissance de ce qui constitue la substance du catholicisme dans l'histoire laissait beaucoup à désirer. J'entendais de la bouche de mes étudiants des réponses du type : les catholiques sont ceux qui croient au pape, les catholiques sont ceux qui croient en Marie, les catholiques sont ceux qui croient au chapelet, les

⁵ Kä Mana, Ma foi de théologien africain aujourd'hui, Bukavu, Editions de l'ULPGL, 2017.

catholiques sont ceux qui vont à la messe ou, plus trivialement encore, les catholiques sont ceux qui sont nés dans les familles catholiques.

Avec ces genres de réponse, le catholicisme d'ignorance avait élu domicile dans des institutions où les croyants catholiques n'avaient aucun principe d'articulation intérieure de leur foi. Ils répétaient de formules apprises et des affirmations approximatives sur Dieu, le Christ, Marie, le chapelet, le Pape et l'Eglise, sans s'interroger sur le pourquoi de leur relation avec Dieu dans l'Afrique d'aujourd'hui. Dans un suivisme conversionniste complètement superficiel, ils croyaient croire alors qu'ils ne croyaient en rien du tout. Il devenait alors possible à des théologiens habiles de leur enseigner les théologies qui vont dans tous les sens.

Face à cette situation, j'ai consacré une grande partie de recherche à penser la foi catholique, ce terreau qui avait fait de moi un chrétien au sein d'une communauté précise.

J'ai commencé à réfléchir sérieusement au problème des continuités et des ruptures entre la quête africaine en Dieu et la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Les études universitaires et les recherches théologiques de haut niveau m'ont fait comprendre que la logique binaire qui oppose ruptures et continuités, hétérogénéité et endogénéité, soumission et liberté, destin et destinée n'était pas la bonne logique pour comprendre ce que mon Eglise avait de fécond pour notre continent. J'avais eu comme maîtres à l'université les intelligences les plus brillantes du monde jésuite : Jean Radermakers et Yves Simoens en exégèse, Albert Chapelle en dogmatique et Emilio Brito, théologien cubain, en christologie⁶. J'avais lu des théologiens catholiques remarquables comme Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Le Père de Lubac et Hans Kung. J'avais surtout maîtrisé la logique de la complexité d'Edgar Morin et l'univers de la réflexion sur le mystère de l'Être chez Gabriel Marcel et Pierre Emmanuel. Avec ce bagage, il fallait quitter le binarisme théologique et penser l'es relations entre continuité et rupture dans une dialectique théologique complexe que j'ai nommé la dialectique du parfois :

Parfois prendre la continuité sans prendre la rupture

Parfois prendre la rupture sans prendre la continuité

Parfois prendre et la continuité et la rupture

Parfois ne prendre ni la rupture ni la continuité.

C'était cela le choix théologique de fond à l'échelle épistémologique. Il me permettait de regarder la substance de la foi catholique en cherchant ce qui permet à l'Afrique et aux Africains de s'y affirmer avec force par leur capacité de choisir ce qui est important et ce qui accessoire, ce qui est essentiel et ce qui est inessentiel, ce qui est profond et ce qui superficiel, en ayant pour centre le Christ comme socle dogmatique, comme pilier éthique et comme levier de la transformation de la société africaine.

Le socle, le pilier et le levier ainsi dégager, il y a des moments où l'on peut être soi-même comme africain sans se laisser dicter sa règle de foi de l'extérieur, il y a de moments où il faut choisir ce qui vient de l'extérieur quand il enrichit sa propre intériorité, il y a des moments où il faut lier l'extérieur et l'intérieur de ce qui peut s'articuler comme énergie de renforcement de la capacité de transformation sociale, et il y a des moments où il n'accepter ni de s'enfermer en soi-même ni de se

6 Tous ces hommes m'ont enseigné à l'Institut d'Etudes Théologiques de Bruxelles.

soumettre au diktat extérieur à soi pour ouvrir des horizons nouveaux, inventer de nouvelles solutions aux problèmes et innover dans la manière de vivre sa foi.

A force de réfléchir avec cette grille de lecture de ma propre foi catholique à l'intérieur de mon Eglise où dominait le catholicisme de l'ignorance, j'ai pu dégager à mes propres yeux sept éléments inextricablement liés, qui structurent en profondeur l'être catholique en tant que tel. Voici ces éléments :

L'enracinement dans le terreau de la révélation comme limon fertile où les cultures, dans leur diversité, reçoivent une énergie de transformation positive dans le Christ révélé comme force de vie nouvelle. Le regretté théologien béninois Alphonse Quenum a une expression juste pour exprimer cela : la mystique du semeur⁷. Il veut dire que l'Eglise sème une parole pour un processus destiné à donner les fruits de l'Esprit dans l'ensemble de la société, de la culture, de la dynamique de civilisation. Sous cet angle, le catholicisme ne cherche jamais à abolir, mais à accomplir et à faire lever la pâte des valeurs humaines pour les mener à leur plein épanouissement. Depuis mon enfance, j'ai reçu les énergies de cet esprit d'ensemencement et je n'ai jamais pensé que mon Eglise était autre chose qu'une dynamique de semence pour la société africaine.

Le souci de la vérité de l'humain. C'est encore le regretté théologien béninois Alphonse Quenum qui a formulé cela avec le plus de clarté : mon Eglise natale veut faire rayonner la vérité de Dieu dans le monde et la vérité de l'homme en Dieu. Le « Ecce Homo » de Pilate est de ce point de vue la plus superbe confession de foi à côté de celle de Pierre sur la messianité du Christ. La vraie mesure de l'homme est en Dieu comme la vraie force de Dieu est dans l'homme vivant (d'après le mot célèbre de Saint Irénée). Cela signifie que l'enseignement et les pratiques sociales du catholicisme sont destinés à révéler l'homme vrai et à construire une communauté humaine à la hauteur de cette vérité, dans l'éthique de la vérité⁸.

L'humain comme plénitude de l'image de Dieu dans le monde. Le Père François Varillon⁹ avait fortement exprimé cette vérité quand il disait que la nouveauté du Christ n'est pas de révéler que Dieu est amour, mais de montrer clairement comment Dieu n'est qu'amour, avec pour conséquence ceci, qui est capital à mes yeux : la vérité de l'homme est l'amour, est dans l'amour. L'enjeu de cette vérité ne réside pas dans une quelconque anthropologie mystique vaporeuse, mais au cœur des réalités sociales, dans les structures politiques, économiques et culturelles qui doivent être transformées par le rayonnement des solidarités responsables concrètement vécues. Le catholicisme m'a toujours paru sous cet angle comme le lieu d'accomplissement de la tâche bien défini par le Père Vincent Cosmao : Changer le monde, une tâche pour l'Eglise¹⁰.

Le développement du pouvoir d'unir, de conjoindre, de rassembler, d'ouvrir les portes de la révélation et du salut à l'ensemble du monde. Paul Valadier a eu raison de dire sur ce point que ce

7 Alphonse Quenum, *La mystique du semeur: Semeur d'avenir*, Abidjan, UCAO, 2002. Sur Alphonse Quenum lire Nathanaël Soédé, *Un prisonnier appelé Alphonse Quenum*, Interview d'un prophète de la vérité, Cotonou, Editions La Croix du Bénin et Editions ATA, 2015.

8 Ibidem

9 François Varillon, *Joie de croire, joie de vivre : Conférences sur les points majeurs de la foi chrétienne*, Paris, Bayard, 1981.

10 Vincent Cosmao, *Changer le monde, une tâche pour l'Eglise*, Paris, Cerf, 1979.

qui fait le catholicisme, c'est qu'il pense à partir du principe suivant : « jamais l'un sans l'autre »¹¹. Cela veut dire, face aux éléments que certaines dynamiques religieuses tendent à séparer : jamais la foi sans la raison, jamais les Ecritures sans la tradition, jamais les ruptures sans les continuités, jamais l'individu sans la communauté, jamais Dieu sans l'homme, jamais le passé sans l'avenir et vice versa.

Une dynamique de libération globale de l'homme dans ses misères anthropologiques et dans ses souffrances matérielles de tous les jours, en vue d'une société d'amour. C'est cette dynamique libératrice que les théologiens d'Afrique comme Engelbert Mveng et Jean-Marc Ela¹², les théologiens latino-américains comme Gutierrez, Boff, Dussel et Sobrino¹³ ont déployé dans un catholicisme de haute tension où j'ai baigné pendant toutes mes années de formation universitaire.

Un imaginaire d'invention, de créativité, de novation. Comme l'a bien perçu l'abbé Léonard Santendi Kinkupu, la théologie de mon Eglise ne peut pas être considérée comme un paquet de dogmes secs et intangibles à brandir au sein des institutions de formation et dans des Eglises froides et sans souffle. Mon Eglise natale est une Eglise de dynamiques inventives, de réinterprétation vivante de la tradition et de ses affirmations de foi dans les défis et les mutations du monde, les yeux toujours rivés sur ce que l'Esprit dit de nouveau à l'humanité.¹⁴

L'utopie des nouveaux cieux et de la nouvelle terre. L'impératif : « Voici, je fais toutes choses nouvelles », que l'on trouve dans le livre de l'Apocalypse, m'a toujours fasciné dans la prédication de mon Eglise natale et je l'ai reçu non pas seulement comme la volonté de Dieu de tout récapituler en lui, mais comme la définition de la vocation de l'homme et de l'Eglise dans les turbulences de l'histoire. Il ne désigne pas seulement un horizon eschatologique, il signifie un engagement ferme et résolu à la construction d'un autre monde possible, ici et maintenant. Le catholicisme, de ce point de vue, est un altermondialisme. J'insiste : le catholicisme est un altermondialisme.¹⁵

C'est avec ce bagage dans ses richesses intellectuelles, éthiques et spirituelles que j'ai décidé de m'éloigner de mon Eglise pour aller vers d'autres Eglises. Je savais que ce bagage ne pouvait pas être trouvé comme tel dans la fragmentation du catholicisme entre catholicismes populaires et catholicismes cléricaux, entre catholicismes d'enracinement théologique dans les terroirs traditionnels et catholicismes d'inféodation aux pouvoirs d'ecclésialité excentrée. L'important pour moi, c'était de découvrir que tous ces catholicismes fragmentés étaient arrivés à saturation et qu'un souffle nouveau exigeait une nouvelle configuration globale qui repense autrement le principe de continuité et le principe de rupture entre christianisme et quête africaine de Dieu.

11 Paul Valadier, *Un christianisme au présent*, Paris, Cerf et Desclée, Paris, 1977 ; *La condition chrétienne, Du monde sans en être*, Paris, Le Seuil, 2003 ; *L'intelligence de croire*, Paris, Salvador, 2014.

12 Engelbert Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise, Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985 ; Jean-Marc Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985.

13 Sur les théologiens de la libération, l'excellente collection que leur a consacrée les Editions du Cerf à Paris au cours de la décennie 1990 a beaucoup nourri ma recherche.

14 Léonard Santendi Kinkupu, *Dogme et inculturation, Perspective d'une théologie de l'invention*, Paris, Karthala, 2003 ; *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, 2005.

15 Je reprends le passage de mon livre : *Ma foi de théologien africain aujourd'hui*, op.cit.

Cette configuration globale que j'avais découverte dans mon Eglise, je ne comptais pas la laisser derrière moi dans un geste de rupture ou d'abandon pour aller vers des ailleurs plus féconds que ma propre communauté. En réalité j'emportais en moi le catholicisme comme un trésor de foi et une force de vie en abondance à apporter aux autres dynamiques de foi. Je n'allais pas ailleurs pour me convertir à je ne sais quelle vérité nouvelle qui me manquait, mais pour offrir la surabondance de mes propres richesses aux autres et naître moi-même aux immenses richesses des autres Eglises, abondamment. Pleinement, pour ainsi dire.

.C'est ainsi que j'ai accosté aux rives des protestantismes.

Du protestantisme du sol et du sang au protestantisme en esprit et en vérité, en passant par le protestantisme d'intelligence et de cœur

J'ai commencé par le protestantisme européen dont j'ai très vite compris qu'il comportait trois grandes dimensions que développera plus tard le pasteur camerounais Jean-Blaise Kenmogne¹⁶. Qu'il soit réformé ou luthérien, il s'est ouvert à moi selon ces dimensions que j'ai considérées comme ses strates de sens.

Avant tout, je l'ai découvert comme une référence permanente au sol et au sang : un rappel constant des événements historiques célébrés comme des repères d'une identité et d'une ecclésialité liées à ce qu'ont souffert les ancêtres martyrs. On y évoquait constamment la Saint-Barthélémy, la traque des Huguenots, des batailles mémorables, des résistances inoubliables, la mémoire politique subversive et les grandes réussites économiques comme celle de Genève au temps de Calvin. Je n'ai jamais pu m'accommoder de ce protestantisme de terroir d'où je me sentais toujours exclu, malgré mon désir d'être protestant avec les protestants.

Ma grande fascination était le protestantisme de l'intelligence et du cœur : celui des grands penseurs théologiens comme Luther, Calvin, Barth, Bultmann, Bonhoeffer ou Ricœur¹⁷. Ma fréquentation de leurs œuvres m'ouvrait des horizons nouveaux et je saisisais ce que la rupture que la Réforme protestante représentait dans l'histoire de l'Occident avait de fécondité universelle.

J'étais particulièrement sensible à Luther d'un point de vue purement personnel d'abord. Je souffrais depuis longtemps du même syndrome que le président américain Bill Clinton et le célèbre président du Fonds Monétaire International Dominique Strauss-Kahn : une hypertrophie pathologique de la libido que je considérais comme une écharde dans ma chair et un obstacle à ma vie spirituelle¹⁸. La justification par la foi chez Luther fut pour moi une libération : elle me faisait vivre l'expérience de la gratuité de la grâce qu'est l'amour de Dieu et elle m'ouvrait à l'immensité d'un accueil divin qui désangoisse et détraumatise. Je respirais un air frais et j'enrichissais cet air avec toutes les richesses de mon propre être dans ses racines spirituelles africaines reçues de ma Grand-Mère et dans la lumière du génie de mon catholicisme profond. Ensuite, j'appréciais l'effort d'incarnation de la foi

16 Lire : Kä Mana et Timothée Mushagalusa (dir.), Les dynamiques africaines du christianisme, Discerner les esprits, Collection « Souffles », ULPGL-Bukavu, 2017.

17 Tous ces auteurs, je les ai eus au programme de ma formation pour la maîtrise et le doctorat en théologie, dans un vrai dialogue d'érudition qui a fortement nourri ma propre théologie.

18 Lire mon livre : A cœur ouvert, Yaoundé, CLE, 2006.

dans le monde, loin de l'enfermement de la grâce dans des cavernes magistérielles et leurs nébuleuses sacramentelles, théologiques ou métaphysiques. Depuis ma découverte de Luther, croire, c'est être dans le monde et prendre en charge des enjeux du monde, tous les enjeux du monde. Luther l'avait compris et avait quitté le couvent pour être dans la pâte des réalités fondamentales des hommes. Le geste était symbolique et surabondant de sens. Je le fis aussi, plus pour vivre en électron libre dans un monde de liberté vivante que pour faire allégeance à quelque nouvelle confession que ce soit.

Ma lecture de Calvin renforçait en moi cette tendance à penser la foi en termes d'engagement pour une économie et une politique du Dieu qui fait de l'homme un élu : un être dont l'élection se manifeste dans une certaine réussite non seulement individuelle, mais communautaire. C'était pour moi le noyau du calvinisme et je m'intéressais peu à tout le fatras dogmatique que développent les manuels savants du monde universitaire. Ce fatras n'avait aucune portée pour ma vie et pour la vie de mon continent, l'Afrique. Il y avait du souffle dans la pensée de Calvin. Il me poussait à approfondir les intuitions théologiques du réformateur et non à répéter comme un perroquet ce que m'enseignaient mes professeurs.

Mon intérêt pour Bonhoeffer tenait particulièrement à une perspective politique qui n'était pas chez Calvin : le refus explicite et déterminé de la tyrannie, la lutte contre les dominations dictatoriales et les idéologies racistes comme celles qui ont abouti à la Shoah, manifestation abominable du pouvoir du mal sur les êtres humains et leurs institutions. Je percevais ce qu'était le prix de la grâce et je m'orientais vers une grâce de combat contre l'inhumain plus que vers la grâce qui désangoisse seulement selon la perspective de Luther.

Du point de vue théologique, le livre L'Épître aux Romains de Barth a été pour moi une secousse intérieure profonde. J'y voyais un grand et puissant théologien de notre temps déployer une interprétation innovante de Saint Paul et donner à la foi une dimension radicale qui exigeait des choix clairs et sans tergiversation, avec une colonne vertébrale où les vérités chrétiennes de base étaient mises en lumière avec fermeté. C'est la vigueur de cette interprétation qui m'a passionné et j'ai compris qu'il y avait dans la tradition protestante un attachement aux textes scripturaires qu'il fallait que je développe, moi dont la formation était celle d'un auditeur de la Bible dans un catholicisme des instituteurs-conteurs plus que d'un lecteur assidu et rigoureux de la parole de Dieu. J'ai acquis alors l'habitude de lire attentivement les textes, de les disséquer, d'en découvrir les enjeux et de les plonger dans la vie réelle de notre temps. Je suis devenu un passionné de Saint Paul et cela a fortement solidifié ma foi.

Bultmann, c'était pour moi un plaisir de l'intelligence, comme dirait Senghor. Le débat sur la démythologisation avait pris à mes yeux une dimension positive : je ne voyais pas dans la conque mythologique des textes bibliques une faiblesse que la science exégétique devait combler, mais la révélation de la surabondance de la richesse des mythes. Moi qui venais d'une civilisation africaine où le mythe était un savoir vital, je voyais que c'est le langage des mythes qui révélait Dieu dans sa présence dans les textes scripturaires et dans le monde. Le langage et la puissance des mythes et non le jeu futile des fables et des sornettes pour enfants. J'en ai acquis des convictions fermes pour faire des mythes africains des vecteurs de sens que je devais creuser de toutes mes forces, en lien avec l'univers imaginaire de la Bible comme une forêt des métaphores mythologiques¹⁹.

19 Je renvoie ici à mon livre : (Re)découvrir les mythes, Goma, Pole Institute, 2014.

D'où l'importance de Ricœur et de ses éclairages sur l'interprétation. Avec lui, je quittais le champ purement théologique pour arpenter l'aire de la philosophie, avec la conviction que les Ecritures ne sont pas des révélations métaphysiques au-dessus de nos têtes, mais un espace des textes qui se donnent à lire dans la diversité des genres littéraires. Interpréter devenait pour moi une exigence de foi sensible au contexte de leur surgissement, au contexte de ma vie actuelle dans la société et au contexte, c'est-à-dire au renvoi des textes les uns aux autres dans l'espace de la signification globale de la révélation biblique.

Mon intelligence et mon cœur sont devenus protestants grâce à la lecture de tous ces auteurs, mais cela ne suffisait pas à faire de moi un protestant de fécondité théologique et existentielle au sens que mon voyage initiatique voulait établir. A savoir : naître de nouveau dans les richesses que ma rencontre avec les autres développe en moi. Cela signifiait construire un protestantisme qui ne soit ni du sol ni du sang, qui ne se réduise pas non plus à des recherches intellectuelles de haut niveau, mais qui casse les enfermements des protestants en eux-mêmes pour les ouvrir à une autre manière d'adorer Dieu, c'est-à-dire en esprit et en vérité, selon la parole de Jésus à la femme samaritaine. J'ai cherché ce protestantisme en esprit et en vérité et je l'ai trouvé dans la pratique pastorale où, avec des collègues pasteurs de France, de Polynésie Française et d'autres pays d'Afrique, nous avons animé une paroisse interculturelle dans la banlieue de la ville de Strasbourg, à HautePierre. Venant d'horizons différents, nous savions que c'était l'esprit vivant et la vérité profonde du protestantisme qui nous réunissait. Comment définir cette vérité et cet esprit ? En les construisant dans une nouvelle culture de la rencontre où chacun dit ce qu'il comprend des exigences protestantes et ce qu'il assume comme engagements concrets dans la communauté protestante. Il s'agit de répondre à la question suivante : « Je suis protestant, à quoi cela m'engage-t-il ? », « Nous sommes protestants, à quoi cela nous engage-t-il ? ». En esprit et en vérité, cela exigeait des réponses suivantes :

Il faut donner la parole au peuple de Dieu en déhiérarchisant le fonctionnement de l'Eglise et en promouvant la culture de l'échange, du débat et d'enrichissement mutuel dans la communauté.

Il faut que la communauté devienne un principe fondamental pour vivre la foi et qu'on la pense comme inter-fécondation des cultures et des personnes venues d'horizons différents dans un même projet de Dieu pour le monde.

Il faut qu'à ce principe communautaire s'adjoigne un principe missionnaire de « partout vers partout » dans le monde, avec la conviction que tout chrétien est témoin partout où il est dans le monde.

Il faut que tout soit fait de telle manière que la foi ait des enjeux pratiques de transformation du monde, à travers des projets, des programmes et des initiatives au service des populations.

Toute cette vision du protestantisme, je l'ai construite dans une recherche où j'ai découvert que le monde protestant est un monde fragmenté, dont les richesses sont disparates, sans qu'aucun principe d'articulation globale ne puisse être fourni aux protestants Africains en Afrique. Dans un tel contexte, le principe de continuité comme le principe de rupture dans le christianisme par rapport à l'Afrique des terroirs locaux ne pouvait être pensé dans leurs enjeux fondamentaux, en vue d'une vision globale de la mission du protestantisme dans la société africaine.

Vers l'univers des communautés évangéliques et néo-pentecôtistes

Au moment où j'étais pris dans la mouvance des protestantismes, j'ai découvert aussi le monde des Eglises évangéliques d'Afrique et celui de nouvelles Eglises néo-pentecôtistes. J'étais fasciné par la rigueur de la foi des unes et la ferveur enthousiaste des autres pour Dieu. Je découvrais chez les uns

un recours aux Ecritures saintes où les logiques d'obéissance et de soumission aux textes rayonnaient partout tandis que de l'autre côté vibraient des théologies des émotions et des passions frasant les délires et les démenances mystiques. J'étais très loin de mon monde catholique, mais je sentis que dans ce monde vrombissaient des vérités vitales difficiles à articuler selon les schèmes du catholicisme.

Dans l'évangélisme, je découvrais la foi dans la vitalité du texte biblique qui se transforme en parole de vie et organise les communautés chrétiennes.

Dans le néo-pentecôtisme, je découvrais un Dieu qui brise les logiques humaines pour une foi qui éclate en folie de communion et d'émerveillement.

J'ai toujours lié évangélisme et néo-pentecôtisme comme deux matrices spirituelles inséparables, malgré les innombrables dérives que la spiritualité populaire a fait subir à ces deux dynamiques théologiques : les liens avec les régimes politiques de droite comme en Amérique latine, le délire mystificateur et l'imbécillisation collective des masses comme en Afrique.

Christianisme des Eglises africaines indépendantes

Après les protestantismes et leurs univers imaginaires, j'ai intégré les Eglises africaines indépendantes, à travers l'Eglise Harriste de Côte d'Ivoire qui m'a accueilli dans son clergé comme prédicateur. Ce fut une période où je me mis à étudier la pensée et l'action des grandes prophétesses et des grands prophètes du terroir chrétien local, qui avaient décidé d'écouter Dieu de manière directe, au sein de leurs propres peuples et de ses quêtes spirituelles, sans les médiations philosophiques et théologiques ni les schèmes de pensée imposés de l'extérieur du continent africain. J'ai vécu aussi de l'intérieur la manière dont la pensée et l'action de ces voix du christianisme africain local étaient vécues au sein des communautés. J'ai analysé leurs aspirations fondamentales à la liberté spirituelle et leur attachement à ce que l'Afrique a développé comme théologie de communion avec la tradition et comme respect de la vision du monde hérités des ancêtres.

Ces éléments positifs m'ont conduit à distinguer la substance spirituelle profonde de ces Eglises et les dérives pouvoiristes et tribalo-ethniques qui les fragilisent.

J'ai compris que ces Eglises ont une mission aujourd'hui : réveiller l'énergie spirituelle de l'Afrique pour changer l'Afrique avec une spiritualité de la foi en soi pour l'émergence et le développement.

L'ambition du christianisme global et l'énergie de la nouvelle évangélisation en Afrique : les révolutions indispensables

Quelle est la découverte fondamentale que j'ai faite dans mon exploration des théologies et des visions de la mission qui les porte au sein de grandes dynamiques de foi des Eglises en Afrique ? J'ai découvert qu'il est important de connaître toutes ces dynamiques, de les analyser ensemble et de bien comprendre ce que chacune d'elles a comme perspective pour construire l'Afrique nouvelle aujourd'hui. Cela signifie qu'il faut théologiquement « désemurer » les théologies des communautés de foi et les intégrer dans « la grande dialectique du parfois » qui permettrait de comprendre en quoi chacune de ces dynamiques révèle l'intention de Dieu pour changer le continent africain avec toutes les énergies des communautés de foi. C'est cela que je désigne par le terme de christianisme global : l'avènement des Chrétiens qui connaissent et vivent toutes les richesses des christianismes en Afrique et s'emploient à se servir de chacune d'elles quand il le faut et où le faut comme limon d'une nouvelle évangélisation.

Il ne s'agit ni d'opérer de synthèses théologiques factices ni de déployer des harmonisations spécieuses dans un œcuménisme d'opérette pour monter comment les Eglises peuvent agir ensemble.

Il s'agit plutôt de créer des imaginaires qui se nourrissent de tous les trésors de foi partout où ils sont, chaque fois que chacun de ses trésors apparaît nécessaire ou indispensable à la solution d'un grand problème de la société africaine.

Il s'agit de faire de ces imaginaires les lieux d'invention de pratiques nouvelles pour la mission évangélicatrice qui ne soit pas celle d'un convertionnisme racoleur pour remplir les lieux de cultes conformes à telle ou telle dénomination confessionnelle, mais celle de faire naître un nouvel homme africain et une nouvelle société africaine sur le socle du Christ.

C'est là le sens de toute la recherche que j'ai menée dans les lieux religieux et spirituels les plus significatifs du christianisme africain.

Retour au centre et changements de fond

Ce sens est porté par un mouvement de fond. Ce mouvement, c'est celui que Hans Urs von Balthasar a désigné par l'expression de retour au centre. Le centre qui nous unit tous, c'est le Christ, chemin vers Dieu comme énergie d'amour et visage aimant de Père et de Mère, selon les métaphores humaines. En utilisant le terme d'énergie, je renvoie à l'image de la centrale énergétique de la vision pharaonique du monde : une puissance dont les rayons vitalisent toutes les sphères de la réalité et font vivre un monde toujours nouveau. Vu sous cet angle, le Christ est non seulement le révélateur de Dieu mais la puissance de création de l'homme nouveau et du monde nouveau.

Les huit révolutions indispensables

Les huit révolutions à lancer quand on a en esprit toutes les richesses du christianisme dans sa variété et dans le génie de ses héritages, sont les suivantes :

La révolution de la raison ou la valorisation de la matière grise comme ce qui fait de l'être humain un génie créateur.

La révolution des valeurs qui met l'éthique de la responsabilité, de la solidarité, de la dignité, du respect de l'autre et du bonheur partagé au cœur des relations humaines.

La révolution du sens, c'est-à-dire d'une spiritualité d'ouverture à la transcendance et à l'horizon d'humanité éclairé par la transcendance pour l'émergence d'une autre Afrique possible, d'un autre monde possible.

la révolution de l'organisation, qui puisse mettre la raison, les valeurs et le sens dans des dispositions pragmatiques pour des hommes et des femmes capables de donner à leur société un visage d'humanité susceptible de résoudre ses problèmes, quels qu'ils soient. Dans la culture du désordre et du chaos où vit l'Afrique actuelle, une culture évangélique d'un Dieu qui crée le monde en l'organisant en Eden pour l'humanité est une source d'inspiration extraordinairement riche.

La révolution de l'action. Mettre Dieu au cœur de l'agir humain pour changer le monde sortirait l'Afrique de ses spiritualités verbeuses et de ses accommodations aux prédications stériles pour l'inscrire dans un pragmatisme du changement pour créer une société digne de l'homme et digne de Dieu.

La révolution du genre. Elle consiste à donner à l'homme et à la femme la conscience de leur solidarité pour créer un autre monde possible, en dehors des inégalités humiliantes qui empêchent aux femmes d'être au cœur de ce que l'Eglise peut apporter de nouveau à l'éducation des générations montantes aujourd'hui.

La révolution de l'écologie. Elle consiste à inscrire le cosmos dans l'évangélisation pour que Dieu et l'homme ne soient pas déconnectés des exigences que l'on met aujourd'hui sous le vocable de l'environnement.

La révolution de la conscience anthropologique. Elle doit mettre ensemble toutes les révolutions précédentes pour les élever à une nouvelle humanité consciente de ce qu'elle doit mettre au cœur de l'éducation de nouvelles générations aujourd'hui, dans les petites choses comme dans les grandes. Dans la mesure où la personne humaine est ce qu'elle croit et ce qu'elle pense, il s'agit de mettre dans les esprits aujourd'hui la conviction que l'homme de notre temps doit créer la nouvelle conscience de notre temps, pour un autre monde possible.

Un chrétien sensible à ces révolutions essentielles devient un chrétien global, qui a en lui toutes les richesses des christianismes et qui lutte contre toutes les pathologies qui gangrènent les communautés chrétiennes de foi en Afrique. Mon voyage initiatique a fait de moi ce chrétien-là. J'en suis arrivé à mettre toutes ces révolutions sous le label de l'éducation à la grande révolution de l'imaginaire : la révolution de notre vision et de notre regard d'Africains sur nous-mêmes, sur notre relation avec Dieu, avec le monde, avec d'autres civilisations et leurs matrices religieuses, avec notre passé, notre présent et notre avenir, avec la totalité des exigences de notre être pour l'invention d'un autre monde possible, à la lumière de notre foi en Christ.

Sur la base de cette grande révolution de l'imaginaire, je peux maintenant revenir dans mon Eglise natale le cœur plein de richesses, l'esprit chargé de trésors et l'âme heureuse d'avoir fait un voyage heureux. Je reviens non pas comme l'enfant prodigue qui avait dilapidé tout ce qu'il avait reçu de son père et qui sollicite d'être de nouveau accueilli dans l'amour de sa famille, mais comme un initié qui apporte avec lui la surabondance de son nouvel être, pour enrichir non pas seulement sa famille, mais toute la communauté humaine dans laquelle Dieu l'a placé pour une nouvelle destinée.

Vers un nouveau projet missionnaire de l'Eglise africaine : lignes d'orientation, d'organisation et d'action

On l'aura compris : ce récit du chrétien global que je suis devenu et qui est sur la route du retour vers son Eglise natale où il doit proclamer la richesse et l'urgence du christianisme global conduit à répondre à la question de savoir pour quel projet missionnaire les chrétiens africains devront travailler dans le monde actuel. C'est une question vaste face à laquelle il n'est utile ici que d'esquisser quelques lignes d'orientation, d'organisation et d'action.

Lignes d'orientation. Si le retour au centre et les huit révolutions qu'il induit sont l'expression de la nouvelle conscience d'être chrétien en Afrique, il faut savoir qu'ils n'ont pas pour but d'enfermer la foi chrétienne dans les murs d'un nouvel espace où les hommes et les femmes de foi vivent entre eux comme communauté cloîtrées de croyants en Christ, mais un univers ouvert aux autres matrices spirituelles et dynamiques religieuses du monde que l'on doit enrichir avec le limon chrétien africain tout en se laissant enrichir par elles pour pouvoir changer le monde dans les domaines politiques, économiques et culturels. L'horizon n'est pas ici celui d'un quelconque conversionnisme, mais celui de l'exigence d'être témoin, comme dirait le pape François : être témoin d'une Afrique nouvelle qui veut un monde nouveau avec le ferment du christianisme global que les chrétiens africains ont à

promouvoir. Je veux dire : des chrétiens africains globaux, témoins de Dieu dans le monde avec toutes ses matrices spirituelles et ses dynamiques religieuses. L'horizon est vaste et l'Afrique doit l'avoir constamment en vue, non pas selon la perspective d'aller vers toutes les nations pour en faire des disciples, mais d'entrer dans les profondeurs de l'humain pour y agir comme le levain qui fait lever la pâte d'une nouvelle civilisation : la civilisation de l'amour dont ont parlé Saint Jean-Paul II et Benoît XVI.

Aller jusqu'aux confins de la terre fut l'horizon de la mission des Eglises occidentales et cette mission a été globalement accomplie, tant bien que mal, plutôt bien que mal, d'ailleurs.

Aller jusque dans les profondeurs du monde pour de nouvelles rationalités, de nouvelles valeurs éthiques et une spiritualité d'ouverture à toutes les matrices spirituelles et à toutes les dynamiques religieuses du vaste monde, tel est l'horizon de la mission de l'Eglise africaine consciente de tous ses trésors et de toutes ses richesses d'enracinement dans la trajectoire historique et dans la destinée des peuples africains. Là réside l'exigence d'un esprit d'organisation, d'action, de genre, d'écologie et de nouvelle conscience anthropologique pour les Africains d'aujourd'hui, pour une nouvelle responsabilité missionnaire. La théologie de cette responsabilité missionnaire africaine est encore à bâtir et c'est aux Eglises d'Afrique de l'élaborer et de la promouvoir avec un génie inventif et un élan imaginaire animé par le souffle de Dieu.

Lignes d'organisation. L'invention et l'imagination dont je parle ici consistent largement à penser et à mettre sur pied de nouvelles structures pour une nouvelle évangélisation du monde : l'évangélisation en profondeur. A ce jour, les structures dans lesquelles se déploie la foi africaine en Jésus-Christ remontent à l'époque missionnaire et vivent des idées des temps révolus. Les grandes mutations, les grands bouleversements en cours dans nos sociétés n'ont pas abouti à l'invention de nouveaux mécanismes pour vivre la foi et la diffuser dans le monde à partir de la quête africaine de Dieu et de la conscience que les Africains ont de leurs pathologies spirituelles et religieuses. Par des mimétismes ancrés dans les esprits, par une certaine paresse intellectuelle et par manque d'un esprit de recherche pour innover en matière missionnaire, les Eglises d'Afrique végètent et dégèrent dans leur esprit, sans une forte vision de leur mission mondiale. Elles ne semblent pas avoir vu ce qui s'est transformé en profondeur dans le monde. Notamment :

Les forces d'une mondialisation qui oblige toutes les cultures à se reconfigurer autour des exigences de l'esprit scientifique, des rationalités du capitalisme néolibéral, de la culture des modes de vie uniformisés et du besoin d'affirmer les droits humains comme exigence universelle.

En même temps et comme le revers d'une même médaille, les montées des violences dues aux revendications d'identité culturelle et d'idiosyncrasies religieuses qui veulent elles aussi se mondialiser, même au prix d'une barbarie terroriste de plus en plus effrayante.

L'urbanisation croissante et chaotique qui fait des mégapoles d'aujourd'hui de véritables bombes à retardement pour des violences futures que personne ne pourra contrôler véritablement.

La naissance et le développement rapide de nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC), avec comme effets l'émergence de la culture des réseaux sociaux qui développent de nouvelles formes de communautés humaines et de relations de vie.

Les peurs liées aux crises économiques, écologiques, politiques et sociales de plus en plus amples et de plus en plus nuisibles pour l'avenir de l'humanité.

Les revendications de minorités de toutes sortes (religieuses, sexuelles, ethniques, politiques ou socioculturelles) qui veulent un monde où elles peuvent vivre comme des êtres humains de plein droit.

La ruée des pauvres et des laissés pour compte du monde misérable vers les pays riches qui ne savent plus comment gérer les flux migratoires.

Toutes ces mutations qui interpellent le monde, rien ne semble indiquer qu'elles sont au cœur de la réflexion des Eglises d'Afrique, afin qu'elles sachent se doter des institutions nouvelles pour y répondre et les considérer comme de vrais défis missionnaires non seulement à l'intérieur de l'Afrique, mais au niveau mondial.

Le temps d'une théologie de l'invention, de la créativité et d'innovation est venu pour proposer de nouvelles structures pour une Afrique évangélisatrice du monde.

Pour ma part, je crois en l'évangélisation par de nouveaux lieux de rencontre des cultures et de nouvelles dynamiques d'éducation à l'inter-culturalité et aux engagements interreligieux communs dans les enjeux politiques, économiques et culturels du monde, avec des chrétiens africains décomplexés et solides dans leur être d'hommes-force. Cela exige concrètement de nouvelles grandes dynamiques à faire émerger. Principalement :

La multiplication des espaces communs des chrétiens venant de plusieurs horizons ecclésiaux pour qu'ils se connaissent vraiment dans ce qu'ils croient, dans ce qu'ils vivent et dans ce qu'ils font au sein de leurs Eglises. L'ignorance que les chrétiens africains de diverses tendances ont les uns des autres à l'échelle de la simple information est effarante et ahurissante. Même dans les hauts lieux du savoir que sont les Facultés et les écoles de théologie, tout est encore soumis aux étroitesse de vue et aux enfermements dans les petits murs des dénominations qui refusent de voir que le monde se globalise et qu'il faut se connaître les uns les autres pour y être témoins de Jésus-Christ et bâtisseurs de logiques nouvelles contre les violences et les terreurs, contre les dénis des droits humains, contre les puissances de l'inhumain dont on voit partout les effets désastreux dans l'économie et dans la politique mondiales. Il faut savoir de quelles richesses on dispose pour agir dans ce monde. Il faut savoir comment chaque Eglise se situe face aux puissances diurnes ou nocturnes qui animent l'espace mondial. Il faut dans cette connaissance éviter toute naïveté et tout angélisme pour savoir avec qui on doit être pour être vrais témoins de Dieu dans le monde tel qu'il est. Il faut pour cela vivre dans une certaine mystique de la vérité pour ramener toutes les Eglises à l'authenticité de l'Evangile, sans tricher ni avec soi-même, ni avec le monde, ni avec Dieu. Se connaître pour se confronter ensemble à la vérité de Dieu, c'est l'une de grandes exigences de la mission de l'Eglise africaine aujourd'hui.

Le développement et la promotion des dynamiques communes d'animation théologique, c'est-à-dire du souci de se donner un nouveau souffle spirituel pour être ensemble et vivre ensemble comme témoin de Jésus-Christ. Cette exigence est celle de partager ensemble nos lectures et nos interprétations de la Bible à partir de nos lieux de foi, dans le souci d'enrichir les autres et de montrer la richesse des points de vue, sans prétendre que l'on a seul le monopole de la vérité. Il s'agit d'une démocratisation de l'interprétation pour voir ce que chacune des lectures apporte à la solution concrète des problèmes des populations dans le monde actuel. On chercherait alors à répondre à des questions simples mais décisives : En quoi la compréhension que mon Eglise me donne des Ecritures et la manière que j'ai de comprendre leur sens m'aident-elles à changer le monde et me conduisent-elles à construire un monde de bonheur fraternel avec les autres ? Ma relation au texte unit-elle les croyants ou les divise-t-elle dans des querelles sans issue ? Comment concevoir ensemble une sorte

d'arbre à palabres ecclésial pour des rencontres autour des interpellations que le Christ nous adresse, nous chrétiens de toutes les obédiences, comme ses témoins dans le monde ? Comment vivre une communion spirituelle loin de nos esprits de clocher actuel, mais plutôt dans la fraîcheur des manguiers, des chênes et des palmiers où nos dialogues, nos débats et nos palabres de chrétiens nous ramènent à l'essentiel de l'essentiel et au centre de la foi : le Christ ? Comment revitaliser ce que Jean-Marc Ela appelle la théologie sous l'arbre et en partager les fruits dans toutes les communautés chrétiennes converties profondément à leur propre message du salut ?

La création et la solidification des ministères qui vont dans le sens de cet impératif de communion, d'inter-enrichissement et d'inter-fécondation dans le Christ. Je pense particulièrement au rôle des femmes dans toutes nos communautés ecclésiales en matière d'éducation et de construction de la personnalité. Sous le modèle de mères de Dieu (« Mua Mulopu ») et d'accoucheurs d'humanité (« Mpamba wa Bitole ») dans nos traditions africaines, on peut imaginer de nouveaux ministères de mise en relation et d'aménagements des espaces de prière, d'agapè et d'échanges permanents entre les chrétiens issus d'horizons confessionnels différents, pour aborder des questions concrètes et chercher des solutions concrètes qui concernent les enjeux de vie de tous les jours. Cela permet d'inventer des solidarités nouvelles et de mobiliser des énergies pour un autre monde possible, à toutes les échelles de la société.

La création des forces de pensée et de proposition inter-ecclésiales (think tank) sur les grandes questions politiques, économiques et culturelles, dans la perspective d'évangélisation des institutions internationales qui dirigent le monde. Plus que jamais, dans les impasses et l'effondrement vers lesquels le système capitaliste néolibéral et les politiques erratiques des gouvernants du monde actuel nous conduisent, toutes ces institutions ont besoin de l'Évangile. Elles ont besoin d'être évangélisées non pas au sens traditionnel de proclamation du message chrétien, mais au sens de la construction de nouvelles communautés de vie en abondance, qui se déploient selon de nouvelles valeurs de civilisation. Ce sont ces petites communautés, dans leur réussite, qui indiqueront peu à peu la voie et secrèteront un nouveau leadership dont l'esprit investira un jour les grandes institutions mondiales aujourd'hui en panne. Ces institutions savent qu'elles sont en panne et qu'elles vont tout droit dans le mur, mais elles ne voient nulle part suffisamment d'initiatives nouvelles pour servir de nouvelle voie. Des dynamiques altermondialistes existent çà et là, autour des personnes et des groupes qui imaginent un autre monde possible. Leur souffle n'est pourtant pas encore suffisamment puissant pour ébranler le Moloch du système actuel. Si les chrétiens d'Afrique creusaient à fond dans les logiques de leur culture locale et dans le limon des valeurs de l'Évangile, la rencontre de ces deux voies ouvrirait la grande voie à de puissantes initiatives de solidarité et des actions collectives de type nouveau qui pourront secouer l'ordre d'un monde arrogant qui ne sait plus où il va. Il faut tenter une pastorale de la construction de ces communautés nouvelles comme institutions communautaires de transformation des imaginaires sociaux en Afrique, autour des idées qui sont déjà en train de prendre corps : la responsabilité communautaire, la décroissance, la démondialisation, le bonheur partagé, la sobriété heureuse, le commerce équitable, la politique des solidarités créatrices, la lutte mondiale contre les exclusions et le souci écologique pour « notre maison commune », comme dit le Pape François²⁰. L'exigence est de mettre l'Évangile au centre de toutes ces idées pour les orienter vers une civilisation de l'amour. C'est le défi africain par excellence : le défi de la mission de l'Église africaine.

²⁰ François, Lettre encyclique *Laudato Si*, Sur la sauvegarde de la maison commune, Kinshasa, Médiaspaul, 2015.

L'éducation des générations montantes dans des espaces de nouvelles utopies et de nouveaux rêves, sous la houlette d'hommes et de femmes conscients des exigences d'un travail en commun et d'une mission commune dans nos lieux de vie, pas seulement dans les espaces restreints de nos paroisses et de nos églises au sens traditionnel du terme. Ici aussi, on a besoin de penser de nouveaux ministères et d'inventer de nouvelles dynamiques collectives, surtout pour les jeunes d'Afrique qui savent qu'ils n'ont pas d'autre choix que de créer un autre monde : refuser de se laisser embrigader par les politiques actuelles de leurs pays dont on voit qu'elles sont encore des politiques de dépendance et d'aliénation ; rallumer la flamme de l'indépendance et de la liberté ; retrouver la sève des racines culturelles de leur authenticité ; construire un esprit d'engagement pour une Afrique de l'émergence et du développement humain durable en remettant en cause le désordre de la globalisation actuelle par des initiatives d'invention de nouveaux modes de vie, de nouvelles rationalités communautaires et de nouvelles logiques sociales. L'Évangile est une base solide et un ferment pour ce travail. Il exige de promouvoir une certaine idée de l'Afrique et de son christianisme dans le monde : une idée missionnaire ambitieuse qui donne du souffle à notre continent pour un vrai projet de civilisation à proposer à la planète tout entière, à partir de l'Évangile. La grande utopie missionnaire africaine est là.

La mise à contribution des réseaux sociaux et de leurs pulsations communautaires pour les orienter vers les paroles et les valeurs de vie plutôt que vers la tyrannie de la futilité qui semble les caractériser, spécialement en milieu des jeunes. Il est frappant de voir comment, en Afrique, les sciences de la communication n'ont pas servi à ce jour la cause de l'Évangile du point de vue de débats de fond sur le sens de l'être-ensemble et du vivre-ensemble dans la civilisation mondiale. Leur usage produit une culture de gadgets d'où les adultes sont souvent exclus et où les jeunes s'enferment dans la sphère du jeu superficiel. Il faut un travail de fond animé par des communicateurs patentés qui visent la profondeur et le changement des imaginaires pour un autre monde possible. C'est un champ missionnaire immense pour ouvrir l'Afrique au monde et dire l'Afrique des richesses humaines et culturelles à la planète tout entière, grâce aux acteurs médiatiques qui veulent transformer la vie dans le sens de l'Évangile.

Lignes d'action. Croire en Jésus-Christ n'a aujourd'hui de sens que dans les engagements pour transformer le monde selon les valeurs de l'Évangile. Il faut un agir chrétien qui montre que la foi a pour enjeu le changement, que la spiritualité est moins une question de contentement personnel dans l'exaltation des émotions que l'action des communautés chrétiennes pour construire un autre monde possible tant à travers l'émerveillement de la prière et de la liturgie qui transforment l'imaginaire que dans la puissance d'un être-ensemble, d'un rêver-ensemble et d'un vivre-ensemble dans un monde digne de l'homme, digne de Dieu. La théologie d'une telle action est encore à construire au sein des communautés chrétiennes d'Afrique. On en a besoin pour une catholicité réellement planétaire des Chrétiens africains qui prennent conscience qu'ils sont des chrétiens globaux dans un monde global. A ce niveau, il s'agira pour chaque chrétien de se poser les questions suivantes : Où suis-je vraiment engagé pour que les choses changent ? Dans quelles actions individuelles et collectives ma communauté s'investit-elle pour faire reculer l'emprise du mal, le poids des misères, les chaînes des dominations et le joug des aliénations dont souffrent les individus et les populations entières dans le monde ? En quoi l'Évangile est-il une puissance concrète de la transformation sociale ici et maintenant, pour moi, pour mon Eglise et pour toutes les Eglises ? Si l'on n'a pas une réponse claire à ces questions pour changer la société, on est à côté de la plaque dans sa foi et on rame dans le vide. L'Évangile, c'est vraiment pour se changer soi-même, pour changer sa communauté, pour changer son Eglise et pour changer le monde dans le sens des valeurs pour

lesquelles le Christ est mort et ressuscité. C'est cela que je crois, c'est cela que je pense, c'est cela que j'espère comme horizon de la mission pour les Eglises d'Afrique aujourd'hui.