

# **L'ENSEIGNEMENT DE LA THÉOLOGIE SPIRITUELLE EN AFRIQUE**

**A.M. ZACHARIE IGIRUKWAYO**

Pour parler de l'enseignement de la théologie spirituelle en Afrique, il aurait fallu rassembler toutes les données concernant les lieux, les agents, le matériel, les programmes, ...; et cela sur toute l'étendue du Continent. À cet effet, il faudrait mener une enquête minutieuse sur tout le continent en ses diversités religieuses, sociales, idéologiques, économiques, etc.; et livrer des données statistiques qui constituerait un point de départ de réflexion en plusieurs directions. Au risque de ne pas répondre à l'une ou l'autre attente, cette communication répond à une option beaucoup plus modeste que celle que le titre suppose. Tout en laissant le titre dans sa formulation générale, l'exposé sera subdivisé en deux parties de longueur inégale. Dans la première partie, il s'agira de présenter succinctement le thème. Cette présentation essayera de donner une vue d'ensemble sur le programme de la matière enseignée, les lieux ordinaires de type académique où la théologie spirituelle est dispensée, les agents de cet enseignement (professeurs), ainsi que le matériel documentaire dont ils disposent. Une brève réflexion sur chacun des points qui constituent cette ébauche de présentation évoquera l'une ou l'autre difficulté que l'enseignement de la théologie spirituelle rencontre et qu'il est appelé à surmonter.

La deuxième partie, qui est la plus longue, se veut une présentation synthétique de quelques éléments fondamentaux auxquels il faut prêter une attention soutenue aux fins de faire de la théologie spirituelle en Afrique, une discipline contextualisée. Avant d'aborder le sujet en tant que tel, une mise au point préalable sur les concepts permettra de mieux orienter le sens dans lequel l'expression "religion traditionnelle africaine" sera utilisée, ainsi que la difficulté de dissocier le concept de "religion" de celui de "spiritualité" dans un contexte où les expériences spirituelles connues ont été véhiculées dans des pratiques religieuses de caractère communautaire plutôt que dans d'éventuels témoignages personnels.

Les éléments de la religion traditionnelle africaine qui retiendront particulièrement notre attention sont: l'unité de vie et de participation; la croyance à l'accroissement, la décroissance et l'interaction des êtres; le symbole; une éthique découlant de l'impératif de l'épanouissement de la vie. Ces points seront évoqués en vertu de leur incidence dans l'orientation de la spiritualité africaine chrétienne. C'est ainsi que, selon la pertinence de chaque thème évoqué, le développement s'achèvera par l'amorce d'une réflexion appelée à être approfondie et élargie en théologie spirituelle.

De la même manière, nous envisagerons une présentation sommaire des manifestations majeures de la spiritualité africaine. Celles-ci sont notamment: la puissance de la parole en civilisation de l'oralité; la prière et tout ce qu'elle comporte comme contours pour être assumée en spiritualité africaine chrétienne; la question de l'incontournable intériorité subjective en spiritualité; la place du processus initiatique dans la croissance spirituelle.

Nous terminerons notre réflexion par une mise en demeure du sujet sous forme de conclusion en regardant en face l'homme et le continent africain dans ses réalités concrètes, ses défis et ses interpellations à la vie spirituelle. C'est alors que, en référence à l'épisode évangélique du bon samaritain, une spiritualité de proximité apparaîtra comme la plus conforme au disciple du Christ en milieu africain d'aujourd'hui.

## I. Le thème de la Théologie spirituelle en Afrique

### A. *De quoi s'agit-il?*

Il s'agit de la théologie spirituelle enseignée selon le cadre tracé par le Magistère de l'Église notamment dans le document sur la formation théologique des futurs prêtres. La théologie spirituelle y apparaît comme une branche théologique, en vertu de la dimension spirituelle intrinsèque à toute réflexion et tout discours de caractère théologique. La théologie à son tour est au service de la vie spirituelle. Ce qui la caractérise donc, c'est de se pencher sur l'attitude intérieure de "sympathie" et d'engagement personnel envers l'objet de la théologie, par une sorte d'affinité de l'esprit avec la vérité révélée. Elle est connexe à d'autres dis-

ciples théologiques telles que la Parole de Dieu qui est sa source première, la théologie systématique, la morale, etc.

La "Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis" (06.01.1970) place la théologie spirituelle en lien avec la théologie morale et lui assigne comme contenu notamment une étude de la théologie et de la spiritualité sacerdotale et de la vie consacrée dans l'exercice des conseils évangéliques, de façon que les fidèles puissent être dirigés chacun suivant son état dans la voie de la perfection (n°12). La RF elle-même renvoie aux recommandations du Concile Vatican II notamment le Décret *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques, quand il parle de la fonction épiscopale de sanctifier tout le peuple de Dieu en ses différentes composantes et de ses exigences (CD 15, §2 et 3); le Décret *Presbyterorum Ordinis* sur le ministère et la vie des prêtres, quand il insiste sur le devoir du prêtre de connaître ce qu'il faut enseigner aux fidèles pour les guider sur la voie de la sanctification, non seulement en matière liturgique, mais aussi en ce qui concerne la croissance spirituelle des fidèles, si nécessaire pour la construction de l'Église (PO 5 et 6); le Décret *Optatam Totius* sur la formation des prêtres qui insiste sur la nécessité d'une formation bien soignée en vue de la direction spirituelle des fidèles en général, puis des religieux et religieuses (OT 19).

D'une vue d'ensemble sur les programmes du premier cycle de théologie se dégage l'articulation suivante de la matière:

1. Approche systématique: Théologie spirituelle fondamentale
2. Approche historique: Jalons d'histoire de la spiritualité chrétienne
3. Approche spéciale: Spiritualités spécifiques qui, selon l'orientation de l'écclésiologie du Concile Vatican II et l'appel de tous à la sainteté, se subdivisent généralement en
  - \* Spiritualité sacerdotale
  - \* Spiritualité de la vie consacrée
  - \* Spiritualité du laïcat.

Qu'en dire? Tandis que les deux premières parties suivent une ligne déjà consacrée par la Tradition, la spiritualité spéciale est encore dominée par les états de vie. C'est dans ce cadre que les courants post-conciliaires sont plus ou moins traités. Néanmoins, chaque Institut met particulièrement en relief la spiritualité spécifique conforme à sa configuration. Dans un Institut prioritairement destiné aux religieux(ses), on insistera davantage sur la spiritualité de la vie religieuse; dans un grand

Séminaire, on accordera plus d'importance à la spiritualité sacerdotale; dans un Institut ouvert aux laïcs, la spiritualité du laïcat y tiendra une place de choix: réalités terrestres, engagement dans le monde, spiritualité du travail, etc. Ne courons-nous pas ainsi le risque de ne pas prêter suffisamment d'attention au genre de spiritualités issues des grands thèmes conciliaires ou aux interpellations découlant de la pastorale?

Les grands thèmes conciliaires devraient arriver à configurer de nouvelles orientations spirituelles, à s'ériger en magnitudes structurantes de nouvelles perspectives spirituelles. Qu'il nous suffise de penser par exemple aux implications spirituelles de l'ecclésiologie de communion. La spiritualité de communion impliquerait entre autres la communion des fidèles; la communion des Églises; la communion de la hiérarchie avec le peuple croyant; la communion entre les chrétiens (spiritualité du dialogue oecuménique); la communion des croyants (spiritualité du dialogue inter-religieux); la communion entre les peuples dans un continent qui porte les plaies encore ouvertes ou les cicatrices d'une fraternité blessée à plusieurs niveaux, etc. Un autre exemple serait notamment toute la vision conciliaire des réalités terrestres qui implique une "spiritualité de l'immersion" dans le monde avec tout ce que cela suppose comme assumption des réalités du monde, participation à la construction du Royaume au cœur d'un monde qui devient de plus en plus désacralisé, même en Afrique. On pourrait citer tant d'autres thèmes de grand intérêt comme l'Église à la redécouverte des pauvres et de la pauvreté avec tout ce que cela implique dans la vie spirituelle; l'Église peuple de Dieu à la redécouverte du peuple chrétien et non plus à des groupes privilégiés sur base d'un critère plus ou moins élitiste. D'autre part, il faudrait que l'enseignement de la théologie spirituelle en Afrique se mette à l'écoute de la pastorale pour oser aller au-delà des sentiers battus et penser notamment à une spiritualité de la famille, une spiritualité de la jeunesse, une spiritualité de la maladie, etc.

Ce ne sont pas là des thèmes marginaux pour l'enseignement de la théologie spirituelle en Afrique: terre de l'Islam et de la religion traditionnelle; terre qui a encore fraîche dans la mémoire la conquête missionnaire quand les missionnaires catholiques et protestants rivaux se lançaient encore mutuellement l'anathème dû à des divisions séculaires, rivalisant de zèle et invitant leurs fidèles à la méfiance réciproque; terre où les sectes de tous bords élisent domicile de plus en plus; terre des pauvres chaque fois de

plus en plus appauvris matériellement et dont la richesse de leur cœur porteur de l'image de Dieu est de plus en plus étouffée; terre de la religiosité populaire; terre des jeunes pleins d'espoirs mais aussi d'inquiétudes pour le lendemain, etc. Il ne suffit donc pas de se limiter aux aspects déterminés en rapport avec une spiritualité spécifique basée sur les états de vie, selon la vocation de chaque instance d'enseignement. Il faut considérer les ouvertures du Concile Vatican II non encore suffisamment exploitées ainsi que les interpellations de la culture et de la société africaine.

Or, la systématisation des éléments de spiritualité africaine brille par son absence, et l'initiative est laissée à chaque professeur de fournir quelque initiation aux étudiants. Il est vrai que les recherches sont récentes et se trouvent encore au niveau du chantier, mais des efforts d'élaboration de synthèses devraient être consentis et quelques orientations plus ou moins communes définies en vue d'un enseignement de théologie spirituelle adéquate et crédible en terre d'Afrique.

#### *B. Lieux ordinaires d'enseignement de la théologie spirituelle?*

Structuré de la manière ci-haut évoquée, l'enseignement de la théologie spirituelle a pour cadre ordinaire les trois endroits suivants:

1. Les grands séminaires et les facultés de théologie où la théologie spirituelle constitue une matière obligatoire au premier cycle de théologie. Ce premier cadre coïncide avec les milieux de formation à prédominance sacerdotale. Ce sont les premiers concernés par l'enseignement de la théologie spirituelle de par l'être même du prêtre et sa responsabilité pastorale. L'instrument de travail pour l'Assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique accordait une importance fondamentale à la formation solide des prêtres dans la vie spirituelle, mais il soulignait en même temps la place des exercices tels que les jours de récollection ou les retraites annuelles dans le renouveau spirituel continu, ainsi que le rôle des instituts catholiques africains dans la formation locale des ouvriers apostoliques (cf. *Instrumentum laboris*, n°27; *Ecclesia in Africa* 95<sup>1</sup>).

---

<sup>1</sup> Dans les pages qui suivent, l'exhortation apostolique post-synodale

Il est à noter que les facultés de théologie qui constituent en même temps des centres d'études et de recherches d'un niveau scientifique appréciable sont encore en petit nombre: Abidjan en Côte d'Ivoire, Kinshasa en République Démocratique du Congo, Nairobi au Kenya, Port Harcourt au Nigeria et Yaoundé au Cameroun. Le chemin à parcourir au niveau de la théologie spirituelle est encore long car même ces facultés existantes ne se sont pas encore toutes dotées d'un département de spécialisation en théologie spirituelle, ni d'un organe d'expression sous forme de revue ou autre support qui serait spécifiquement consacré à la vie spirituelle.

2. Des instituts de formation doctrinale, spirituelle et doctrinale ouverts aux religieuses et religieux non clercs, créés sous l'instigation et avec le soutien des associations ou unions des Supérieurs majeurs dans une circonscription territoriale donnée pour répondre au besoin de la formation approfondie des religieux (cf. EIA 94).
3. Des instituts de Sciences religieuses ouverts en général aux laïcs, et en particulier à ceux d'entre eux qui sont engagés de manière spécifique dans des activités pastorales, notamment les catéchistes (cf. *Instrumentum laboris* 34 et 35; EIA 90,91).

Une brève réflexion pourrait prolonger l'identification de ces cadres d'enseignement. Les besoins spirituels locaux tels que le rôle des catéchistes qui demeure déterminant dans l'évangélisation, donc incontournable, la formation approfondie des laïcs en matière de foi et d'apostolat spécifique...exigent à l'enseignement de la théologie spirituelle davantage d'initiatives et de moyens. La grande majorité des laïcs, même désireux d'approfondir leur culture spirituelle, n'arrivent pas à en réunir notamment les conditions matérielles, tiraillés qu'ils sont entre les exigences spirituelles d'un engagement chrétien responsable et les exigences économiques qui y sont relatives, sans oublier leurs obligations familiales. Dès lors nous encourons un danger réel consistant à continuer à cultiver en Afrique une formation spirituelle pour une "élite privilégiée" du point de vue social, culturel et économique; menant déjà un rythme de vie spirituelle bien

---

*Ecclesia in Africa* du Pape Jean-Paul II (14/09/1995) sera notée avec les initiales EIA et les références seront insérées dans le texte.

différent pour ne pas dire séparé de celui de la population dans son ensemble; jouissant d'une certaine sécurité institutionnelle et matérielle –en l'occurrence les prêtres et religieux<sup>2</sup>. En effet, ces lieux d'enseignement, encore insuffisants, sont-ils accessibles à tous les groupes de laïcs organisés ou informels, souvent engagés de manière particulière dans la vie pastorale, et désireux d'une vie spirituelle profonde et solide? Hélas non.

Le besoin se fait pressant d'étudier comment mettre sur pied des structures d'enseignement plus modestes et accessibles à plus de laïcs en vue de la diffusion des éléments et des principes fondamentaux de théologie spirituelle; d'autant plus que c'est dans l'expérience quotidienne des majorités que se posent des problèmes cruciaux d'ordre spirituel: la fragilité de la foi face à la poussée des sectes; la tendance aux syncrétismes de tous genres; l'assaut de l'indifférentisme religieux dû à l'infiltration progressive du sécularisme; l'attrait du matérialisme envahissant; la tendance de plus en plus accrue à l'individualisme égoïste etc.

### *C. Agents et matériel de l'enseignement de la théologie spirituelle.*

En général, dans les lieux académiques précités, la théologie spirituelle est enseignée par des professeurs bien préparés à cet effet. La plupart d'entre eux ont fréquenté des universités de grande renommée internationale qui ont un département de théologie spirituelle ou de spiritualité, ou tout au moins, qui donnent accès à ce domaine au niveau aussi bien académique que matériel, et offrent d'autres possibilités de travail et de spécialisation. Il n'est donc guère étonnant que la majorité des professeurs de théologie spirituelle soient issus des universités de Rome, Louvain, ou d'autres villes occidentales. Ils enseignent souvent ce qu'ils ont appris eux-mêmes, et deviennent disciples de leurs maîtres, du point de vue de la méthode, voire du contenu de la matière dispensée.

---

<sup>2</sup> Nous ne nous attardons pas sur le problème que pose cette vision de la spiritualité. Voir notamment P. KALIOMBÉ, "Péché, société et libération", dans E. MVENG (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, pp.42-47.

S'il est vrai qu'il n'y a pas de matière qui ne prenne pour base du matériel documentaire, il faut avouer qu'en ce domaine, beaucoup reste à faire pour que la théologie spirituelle en Afrique pose réellement ses assises sur le Continent. Les moyens disponibles sont principalement:

1. Des manuels classiques de théologie spirituelle dont on peut retrouver des indications bibliographiques ici et là<sup>3</sup>.
2. Des orientations précises tracées dans les documents du Magistère.
3. Un vaste chantier de recherches sur la religion et la spiritualité africaines<sup>4</sup> encore à poursuivre, à explorer dans un travail assidu d'analyse, de synthèse critique et d'organisation, à confronter avec l'expérience actuelle du peuple chrétien qui en vérifie l'authenticité et la crédibilité.

En dehors des sentiers battus donc, il existe une richesse prometteuse, non encore ventilée, constituée de recherches des dernières années. Mais elle demeure toujours en chantier et exige encore davantage de travail de collaboration dans la poursuite des investigations et l'élaboration de synthèses. En plus, les conditions de travail ne permettent pas toujours l'éclosion et l'organisation rapide d'un travail scientifique soutenu. L'observation suivante à propos des recherches en théologie africaine en général vaut également pour la théologie spirituelle: *Les théologies chrétiennes en Afrique sont très dépendantes des conditions de travail dans lesquelles elles voient le jour. Bibliothèques et publications sont inégales et pour ceux qui n'ont ni étudié ni publié dans les pays du Nord, l'accès à l'édition demeure difficile. De ce fait, les auteurs les plus connus ne sont pas forcément les*

---

<sup>3</sup> Par exemple, la bibliographie fondamentale inventoriée par Daniel de Pablo Maroto dans son récent manuel de théologie spirituelle. Cf. D. DE PABLO MAROTO, *El camino cristiano. Manual de Teología espiritual* Salamanque, Universidad Pontificia de Salamanca, 1996, pp. 39-52.

<sup>4</sup> Une bibliographie complète des recherches en théologie et spiritualité africaines devrait être inscrite au programme des centres d'études et de recherche. A titre indicatif, mentionnons notamment le bilan et l'état des recherches que T. Tshibangu Tshishiku offrait en 1987: cf. T. TSHIBANGU TSHISHIKU, *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa, Ed. Saint Paul Afrique, 1987, pp.19-53; la bibliographie sélective pour des productions théologiques en Afrique francophone: voir H. DANET et E. MESSI METOGO, "Le devenir de la théologie catholique en Afrique francophone depuis Vatican II", dans *AETSC* 4 (1999), pp.137-143.

seuls chercheurs. *Le caractère artisanal de certains travaux peut cacher la réelle valeur scientifique de pensées originales, mais méconnues. ... Certes, les moyens de la théologie africaine restent pauvres: conditions de travail difficiles, institutions fragiles, ressources artisanales incertaines. Pour faire de la théologie, il faut vraiment le vouloir... Travail de pionniers: les Églises et les Instituts de théologie catholique sont jeunes, les théologiens sont jeunes, les travaux de première main ne sont pas encore vraiment exploités. Nous parlons plus volontiers de chantiers plutôt que de systèmes ou de théologiens figés au panthéon des classiques*<sup>5</sup>.

C'est particulièrement dans ce vaste chantier non encore suffisamment exploré que nous nous proposons, sans aucune prétention d'exhaustivité, d'identifier quelques éléments fondamentaux dont il faudrait tenir compte pour un enseignement contextualisé de la théologie spirituelle en Afrique.

## II. Perspectives pour un enseignement contextuel de théologie spirituelle en Afrique

Parler d'un enseignement contextuel n'équivaut pas à revendiquer l'autarcie d'une théologie spirituelle qui serait conçue et dispensée en vase clos. C'est plutôt opter pour une branche théologique qui recueille les présupposés locaux de vie spirituelle et les assume dans un dialogue fructueux avec les sources communes de théologie spirituelle et le patrimoine universel de la tradition spirituelle chrétienne. C'est plus par souci d'intégration que de cloisonnement que la question d'une théologie spirituelle contextualisée se pose. En effet, enseigner la théologie spirituelle en Afrique de nos jours, ce n'est plus revendiquer l'identité d'une spiritualité africaine<sup>6</sup>. Cela veut plutôt dire que trois

<sup>5</sup> H. DANET et E. MESSI MÉTOGO, "Le devenir de la théologie catholique en Afrique francophone depuis Vatican II", pp.109-110.

<sup>6</sup> À l'adresse de ceux qui seraient effrayés par l'expression et la réalité de la "spiritualité africaine", Henri Gravrand écrit ce qui suit: *Le mot de spiritualité africaine n'est pas trop fort. Il y a une approche du sacré qui est africaine: une manière de prier, une sensibilité religieuse spécifique, que l'on retrouve non seulement dans les religions traditionnelles, mais jusque dans la vie chrétienne ou musulmane, pleinement assumées par des africains.* H. GRAVRAND, "La prière sérèr. Expérience spirituelle et langage religieux", dans *Religions africaines et christianisme*. Colloque International de Kinshasa du 9 au 14

aspects principaux devraient être tenus en compte dans la configuration d'un enseignement de théologie spirituelle en Afrique:

- La poursuite de ce qui a été enseigné jusqu'à maintenant au niveau de la partie fondamentale en tenant compte du statut épistémologique de la théologie spirituelle, de son objet propre, de sa propre terminologie en son évolution sémantique historique, de son interdisciplinarité aussi bien avec les autres disciplines théologiques que des sciences dites humaines et en demeurant attentive des interpellations venues de la pastorale dans des contextes concrets.
- En ce qui concerne la partie historique, elle est incontournable dans la mesure où la théologie spirituelle se nourrit de l'expérience des saints et de différents courants qui se sont succédé au fil du temps.
- La prise en compte des "semences du Verbe" qui sont repérables à partir de la religion traditionnelle africaine en ses éléments fondamentaux établis, en ses manifestations identifiées, en ses caractéristiques particulières bien inventoriées, etc. Ces éléments dont les fondements ont été déjà approfondis dans divers travaux de théologie constituent comme la plate-forme de base sur laquelle la spiritualité chrétienne en Afrique doit être édifiée, et dont la théologie spirituelle contextualisée ne peut pas ignorer les axes majeurs. Une spiritualité tant soit peu contextualisée doit se mettre à l'écoute des défis contemporains de tous ordres. Ces défis que doit affronter la théologie spirituelle en Afrique sont notamment: un défi de dialogue avec les interpellations de la société et de l'époque actuelle en leurs exigences; un défi d'interdisciplinarité; une prise en compte de l'évolution des recherches en théologie africaine en général; un enracinement dans l'Écriture Sainte et la tradition ecclésiale séculaire; une attention et un discernement face aux différents courants de la théologie chrétienne en général.

## 1. Délimitation des concepts

Pour parler d'une spiritualité chrétienne en Afrique, les éléments de base doivent être identifiés à partir de l'âme africaine en ce qu'elle a de fondamental. Ces éléments constituent comme une sorte d'humus dans lequel la spiritualité chrétienne doit être plantée et nourrie. C'est une prédisposition providentielle sur laquelle se greffe la spiritualité chrétienne authentique. Ces éléments sont repérables dans la religion traditionnelle africaine qui en a constitué le cadre de déploiement.

L'expression "religion traditionnelle africaine" en soi n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes qu'il convient d'élucider au préalable. D'abord l'usage du singulier "religion" au lieu du pluriel "religions". Si l'on s'assigne de faire ressortir les éléments fondamentaux de la religiosité africaine depuis le passé lointain et profond, alors le singulier s'impose, car l'on essaye de dégager les significations majeures qui constituent comme un substrat commun identifiable à travers les différentes manifestations de cette religiosité. Par contre, l'usage du pluriel se justifierait si l'on envisage cette religiosité dans ses manifestations, dans ses formes, dans ses organisations concrètes; car là, la dite religiosité est diversement traduite<sup>7</sup>.

Ensuite, le sens dans lequel il faut comprendre l'adjectif "traditionnel". Cet adjectif ne doit pas faire penser à quelque chose d'obsolète qu'il faudrait renvoyer aux oubliettes du passé, mais plutôt à ce qui a fait ses preuves dans le temps et continue à subsister sans se laisser éroder par des changements historiques<sup>8</sup>. Et en Afrique, quand on parle de la religion tradition-

<sup>7</sup> Cf. notamment H. AGUESSY, "La religion africaine comme valeur de culture et de civilisation", dans *Religions africaines et christianisme*. Colloque International de Kinshasa du 9 au 14 janvier 1978, Vol. 2, Kinshasa, F.T.C. (CERA), 1979, pp.7-9. L'auteur expose les raisons qui l'avaient poussé à opter pour le singulier à partir de l'étude sur *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation* qu'il avait présenté au Colloque de Cotonou en août 1970.

<sup>8</sup> *Traditionnel ne peut être retenu qu'à la condition d'être employé selon l'acception suivante: ce qui, du plus profond de l'histoire de la vie d'une population, ne cesse d'être charrié et transmis à travers les multiples transformations et qui donne du poids aux faits, gestes et coutumes et pensées de cette population. Appliqué au cadre des valeurs africaines, le terme "traditionnel" ne saurait désigner le statique encombrant; il ne peut que désigner le changement*

nelle, il s'agit effectivement d'une réalité qui n'existe plus souvent en tant que telle de nos jours, mais dont l'influence demeure fondamentale<sup>9</sup>, en tant qu'elle constitue comme le socle religieux sur lequel s'édifie la conversion au Christ<sup>10</sup> ou à d'autres messages religieux annoncés aux africains. C'est ce qui a fait dire au professeur Buakasa que *aujourd'hui, la religion africaine n'existe nulle part, mais elle est partout, dans les consciences, dans les opérations spirituelles ou empiriques, dans les représentations, dans les attitudes, dans les gestes, dans les pensées, dans les images, dans les symboles, dans les contes, dans les proverbes, dans les dictons, dans les légendes, dans les mythes, etc. ... C'est dire qu'elle est surtout latente. C'est-à-dire cachée, impensée. Mais elle est corrosive et elle a la prétention de soumettre les événements à son procès*<sup>11</sup>.

La conversion, en Afrique comme ailleurs, ne peut être authentique qu'au prix de l'intégration de l'ancien et du nouveau. La vie spirituelle en Afrique ne sera vraie et enracinée dans les fibres individuelles et communautaires des africains que dans la rencontre, l'absorption du donné révélé dans le tréfonds de l'homme africain à travers son expérience quotidienne, sans négation ni mutilation préalable dans ce qui le constitue spécifi-

---

*enrichissant, ou ce qui persiste à travers et sous des habillements multiples.*  
*Ibidem, p.11.*

<sup>9</sup> Le professeur Buakasa Tulu kia Mpansu énumère un bon nombre d'aspects culturels où se vérifie l'impact persistant de la religion traditionnelle africaine. Cf. BUAKASA TULU KIA MPANSU, "L'impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui: latence et patience", dans *Religions africaines et christianisme* 2, p.31.

<sup>10</sup> Nous rejoignons ici l'affirmation du professeur Uzukwu selon laquelle le chrétien africain est radicalement dépendant de sa tradition ancestrale, qu'elle soit exprimée ou pas. Cf. E. UZUKWU, "Igbo spirituality as revealed through igbo prayers", dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*. Actes du deuxième Colloque international de Kinshasa du 21 au 27 février 1983, F.C.K. (CERA), Kinshasa 1990<sup>2</sup>, p.155.

<sup>11</sup> BUAKASA TULU KIA MPANSU, "L'impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui: latence et patience", dans *Religions africaines et christianisme* 2, p.30. Le professeur Laleye trouve pour sa part la fondation de la spiritualité africaine dans l'expérience de "mort-résurrection" (mort symbolique, mort réelle (!), mort spirituelle) et la toile de fond de la quête spirituelle de l'Afrique contemporaine dans le religiosité africaine traditionnelle. Cf. I.P. LALEYE, "De la quête spirituelle de l'Afrique contemporaine. Repérage de fondement pour une évaluation critique", dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*, pp.60-63 et 63-68.

quement africain, ni en sa manière de l'exprimer.

Enfin, la notion d'Afrique et d'africain que nous utilisons fréquemment au cours de notre exposé n'est pas exempte d'ambiguités. Il est assez malaisé de circonscrire avec précision la zone sur laquelle s'applique ces vocables dans le domaine théologique en général, et spirituel en particulier. Ce sont des vocables qui, sans nier aux autres l'identité d'africains ni l'appartenance à ce continent, ne s'appliquent habituellement qu'à l'Afrique subsaharienne<sup>12</sup>, en raison d'une unité culturelle présumée et défendue dans des études sérieuses qui plaident pour un substrat commun ou ramènent les traditions africaines à une souche historique commune située assez largement dans l'Egypte pharaonique<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Bruno Chenu délimite l'espace de définition de la théologie africaine à la zone centrale entre le Sahara et l'Afrique du Sud. Cf. B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Le Centurion, Paris 1987, p.124.

<sup>13</sup> Les grands pionniers de cette thèse qui devient de plus en plus un lieu commun des chercheurs africains actuels et dans des domaines diversifiés sont notamment Cheikh Anta Diop et Théophile Obenga. On se rappellera ici les études devenues classiques telles que C.A. DIOP, *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire aujourd'hui*, I et II, Paris, Présence africaine, 1979<sup>3</sup>. Édité pour la première fois en 1954, cette étude a été suivie par d'autres qui ont approfondi le même thème notamment *L'unité culturelle de l'Afrique noire* (1960), *Antériorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique?* (1967), *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines* (1977). Quant aux études de Théophile Obenga, signalons particulièrement *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique - Afrique noire*, Paris, Présence africaine. Leurs études sont citées et prolongées dans plusieurs réflexions. Cf. notamment O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 219-221 et les notes infrapaginales; E. MVENG, "Spiritualité africaine et spiritualité chrétienne", dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*. Actes du deuxième Colloque international de Kinshasa du 21 au 27 février 1983, F.C.K. (CERA), Kinshasa 1990<sup>2</sup>, p.263-264; IDEM, "Essai d'anthropologie négro-africaine", dans E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église: Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 7-10; NTENDIKA KONDE, "La mystique africaine traditionnelle", dans D. ZUAZUA (dir.), *La mystique africaine*. Actes du Colloque international à l'occasion du IVème Centenaire de la mort de Saint Jean de la Croix, Kinshasa, Baobab, 1993, pp. 65-95, particulièrement les pages 78-82; deux lieux de recherche récents s'orientent également vers l'Égypte antique comme espace qu'il faut impérativement redécouvrir pour la refondation de l'être africain: c'est l'Académie de la pensée africaine dont les chercheurs sont regroupés autour de l'Égyptologue congolais Guillaume Bilolo Mubabinge et l'Académie Scat pour la recherche en Égyptologie et culture africaine. Cf. KA MANA, *Chrétiens*

On ne saurait mettre fin à ces observations sans répondre à la question de la distinction qui, tout au long de l'exposé, sera établie entre valeurs de religion et éléments de spiritualité africaine. Il n'est pas aisément de départager les deux concepts "religion" et "spiritualité" chez des peuples qui n'ont pas mis par écrit des expériences spirituelles individuelles, mais qui ont perpétué leur expression spirituelle dans des célébrations religieuses de tous ordres. Tout est à rechercher dans la manière de vivre à partir de l'intériorité, exprimée à travers des rites religieux. Monseigneur Anselme Sanon le dit bien en ces termes: *De même que la vie spirituelle se dévoile dans les coeurs et la vie, la spiritualité dans les œuvres spirituelles des saints et des mystiques chrétiens, et non dans des manuels, ainsi une spiritualité africaine se dévoilera dans les rituels et non dans les élaborations pour ne pas dire élucubrations dont nous ne sommes pas protégés nous-mêmes*<sup>14</sup>. Plus loin, il ajoute la précision suivante: *La religion traditionnelle africaine est spirituelle en ses racines qui la caractérisent par la place reconnue à l'esprit et aux esprits; le dynamisme de l'être et de la vie, la valeur donnée à la parole, au geste, au symbole ainsi qu'à la relation et la médiation. Nous avons là les bases d'une anthropologie spirituelle africaine ou les racines de la spiritualité africaine*<sup>15</sup>. Passons en revue ces éléments.

## 2. Éléments fondamentaux de la religion traditionnelle africaine

Tels qu'ils ont été identifiés par Vincent Mulago gwa Cikala dans ses nombreuses publications<sup>16</sup>, 4 sont les éléments fondamentaux de la religion traditionnelle africaine:

---

*et Églises d'Afrique: Penser l'avenir. Le salut en Jésus-Christ et la construction de la nouvelle société africaine*, Yaoundé/ Lomé, Clé/ Haho, 1999, pp. 13-39.

<sup>14</sup> A.T. SANON, "Religion et spiritualité africaine. La quête spirituelle de l'humanité africaine", dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*, p.39.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.51.

<sup>16</sup> Je m'inspire ici fondamentalement de son article V. MULAGO, "Éléments fondamentaux de la religion africaine", dans *Religions africaines et christianisme*. Colloque international de Kinshasa (CERA), 9-14 janvier 1978, t.I, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique (F.T.C.), 1979, pp. 43-63. L'article se comprend bien dans la perspective de l'ensemble des études de l'auteur dont un inventaire sélectif des publications antérieures au Colloque de 1978 est livré aux pages 272-273 du deuxième volume des actes du colloque. Toutefois, les éléments exposés dans cette contribution se retrouvent

### a. Unité de vie et de participation.

Le principe d'unité de vie et de participation se comprend à partir de la vision africaine du monde selon laquelle tous les êtres se situent sur une échelle pyramidale où Dieu est placé au sommet de la hiérarchie. Après lui viennent les ancêtres, les esprits des anciens héros, les âmes désincarnées des parents défunt et des membres du clan; tous formant le monde invisible. À cheval sur le monde invisible et le monde visible sont classés les génies et les forces telluriques. Enfin, le monde visible qui correspond à la communauté des hommes, et le cosmos qui constitue en quelque sorte une magnitude liée à l'homme dans la mesure où c'est en lui qu'il s'affranchit, se personnalise, s'unifie et s'accomplit<sup>17</sup>. C'est en lui qu'il est récapitulé, c'est lui qui l'assume et l'intègre dans la lutte existentielle pour la vie, contre la mort.

Dans cette vision du monde, la vie surgit comme le facteur qui unit tous les êtres. Elle est ce principe vivifiant qui scelle le rapport entre vivants et trépassés unis entre eux verticalement (ascendants et descendants) et horizontalement (liens de fraternité clanique et familiale). Dieu en est la source ultime. Il la

---

particulièrement dans son oeuvre: *La religion traditionnelle des bantou et leur vision du monde*, F.T.C. (CERA 5), Kinshasa, 1980<sup>2</sup>.

<sup>17</sup> Dans son article sur l'anthropologie négro-africaine, en se basant sur ses études antérieures qui analysaient des cosmogonies variées dans des milieux divers de l'Afrique, Engelbert Mveng a conclu à la conception anthropo-cosmologique de l'homme. Dans le cadre religieux, il formule cette observation importante: *Le vêtement liturgique est à la fois masque, dépouilles animales, végétales et minérales; la matière du rite est eau, feu, sang, plantes, animaux; tout cela récapitule en l'homme l'univers qui s'humanise ainsi et devient l'Église de la célébration cosmique, c'est-à-dire la communauté de foi ou toute la création s'exprime dans l'homme vivant.* E. MVENG, "Essai d'anthropologie négro-africaine", dans *Religions africaines et christianisme* 2, p. 89. C'est ainsi que le cosmos entre avec et par l'homme dans l'acte religieux. Louis-Vincent Thomas arrive à une conclusion similaire quand il parle de "cosmomorphisme" qu'il explique de la manière suivante: *l'homme est dans le monde et ne fait qu'un avec lui. De fait, la relation de l'homme avec le contexte géographique et biologique n'est pas de nature oppositionnelle: loin de se séparer de l'environnement, l'homme coïncide avec lui; il le nomme, il l'anime. Le monde n'a rien d'un spectacle étranger ou d'un système de perceptions; il est plutôt un complexe de signes motivés ou symboles.* L.-V. THOMAS, "La religion africaine dans son essence et ses manifestations", dans *Religions africaines et christianisme* 1, p.77.

communique, on ne sait comment, aux ancêtres, qui ont pour mission de la prolonger et la perpétuer dans leurs descendants, avec l'intervention positive de Dieu, qui continue son oeuvre créatrice par le don des nouvelles naissances. L'individu reçoit alors la vie en tant que participée de celle qui provient de Dieu et lui parvient par les différents échelons de la hiérarchie des êtres. De là découle que les personnes qui ressentent en eux la circulation d'une même vie bâtissent une communauté-communion dont on prend conscience dès qu'on se reconnaît descendants d'un même ancêtre: le critère de consanguinité jouant un rôle très important mais non exclusif dans les rapports vitaux entre les hommes.

Cette unité elle-même devient une réalité difficile à circonscrire dans un concept. Elle traduit la solidarité "horizontale" entre les vivants; la solidarité "verticale" avec les ancêtres; la solidarité clanique, régionale, nationale, etc.; la solidarité basée sur le système de clientélisme; la solidarité d'alliance basée sur le pacte de sang qui introduit quelqu'un dans une famille à laquelle il n'était attaché par aucun lien naturel de consanguinité, etc<sup>18</sup>. Quant à la nature, elle entre également dans ce flux de la vie, dans la mesure où elle contient des alliés de la vie que l'homme identifie pour se les associer et les alliés de la mort qu'il cherche à conjurer dans le combat qu'il doit mener sans cesse pour parvenir à la victoire de la vie sur la mort; ce en quoi consiste l'essentiel de sa mission historique<sup>19</sup>.

En ce qui concerne la nature de cette vie, elle est difficile à déterminer. Elle n'est pas limitée à la dimension biologique, et l'y réduire serait une méprise. Cette réduction est inconcevable chez des peuples qui ignorent la dichotomie entre le naturel et le spirituel, qui croit en la survie dans l'au-delà où la vie n'est pas éteinte mais transformée. C'est dans ce sens que Vincent Mulago nous en suggère la nature sans toutefois la définir: *La vie dont il s'agit est une vie intégrale, individuelle en tant que reçue dans*

---

<sup>18</sup> D. NOTHOMB, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, Lumen Vitae, Bruxelles 1965, p.149ss. Dans cette section consacrée à l'unité (*ubumwe*), l'auteur s'inspire particulièrement des données recueillies des genres oraux au Rwanda, d'autres études antérieures sur le sujet au Rwanda notamment celles d'Alexis Kagame, et celles de Vincent Mulago gwa Cikala qui s'étendent sur les Bashi (une des tribus de l'est du Congo Kinshasa), les Banyarwanda et les Barundi.

<sup>19</sup> Cf. E. MVENG, "Essai d'anthropologie négro-africaine", p. 91.

chaque existant, et communautaire, collective, en tant que participée d'une même et unique source. L'élément commun qui explique la solidarité clanique et tribale n'est pas simple du tout. Ce n'est ni la vie de la sensibilité, ni celle de la pensée... C'est la vie dans sa simplicité, dans son essence. C'est la vie telle qu'elle a été participée et reçue de la "puissance", et telle qu'elle s'adresse à la puissance, telle que la puissance la saisit et telle qu'elle saisit la puissance. Cette vie-là n'est pas détruite par la mort, bien que celle-ci lui offre la possibilité de changer de condition. Cette vie ne suit pas la ligne droite, mais présente plutôt la forme de circonférence, c'est-à-dire que de la vie à la mort il n'y a pas interruption, mais continuation. Il ne s'agit donc nullement d'une vie exclusivement corporelle ou exclusivement spirituelle, mais d'une vie "totalement humaine"<sup>20</sup>.

Bref, il s'agit de cette vie qui circule à partir de Dieu qui en est la source, relie l'homme aussi bien à ses ascendants qu'à ses descendants, s'étend au-delà de la mort, qui gravite particulièrement sur la communauté de sang et de propriété, mais qui ne saurait être réduite à la seule dimension biologique. S'agissant de la participation, elle évoquerait le phénomène de participation vitale dans une sorte de solidarité personnelle et réelle qui inclut le monde visible et invisible dans une circularité de la vie à laquelle chaque être prend part selon son rang, à partir des premières sources (Dieu), en passant par ses premiers canaux (premiers ancêtres du clan, esprits d'anciens héros, ...), jusqu'à l'homme qui vit en interaction avec les puissances cosmiques (les génies et les forces telluriques), et tous les éléments de la nature (faune et flore).

Enfin, on pourrait se demander, comme certains auteurs l'ont postulé, si une spiritualité qui se base sur cette circularité de la vie n'enfermerait pas l'homme sur lui-même, aboutissant ainsi à une sorte d'anthropocentrisme "athée" sans élévation vers la transcendance! La question se résout dans la reconstruction de tous les maillons de la chaîne pour les regrouper avec concision en un nombre déterminé d'axes majeurs<sup>21</sup>. Ceux-ci

<sup>20</sup> V. MULAGO, "Éléments fondamentaux de la religion africaine", dans *Religions africaines et christianisme 1*, p.45.

<sup>21</sup> Joachin Kalonga qui a traité de la question termine son étude en offrant une synthèse de ces éléments en cinq axes: Si l'on parle de l'anthropocentrisme de l'expérience religieuse en spiritualité africaine, c'est dans la

renvoient à une circularité cosmo-thé-andrique où Dieu, l'homme, la faune, la flore et d'autres éléments de la nature sont en perpétuelle interrelation pour le triomphe de la vie. C'est à cette vie qu'il convient de donner un nom et un contenu précis dans une spiritualité africaine chrétienne.

Telle que cette vision est décrite, elle constitue une plate-forme mentale favorable à l'éclosion d'une **spiritualité de communion et de circularité de vie**. Il faudra toutefois que la notion de vie soit mieux circonscrite à la lumière du Christ, car le concept africain de la vie en tant que tel, bien qu'elle s'étende au-delà du simple niveau biologique, n'est pas exempt de toute ambiguïté et imperfection. En effet, la vie signifiera prospérité, bonheur, santé physique, existence terrestre, être, etc... La vie de l'au-delà existe mais elle demeure indésirable. L'au-delà africain n'est pas présenté comme une plénitude en Dieu dont la vie d'ici-bas ne serait qu'une ébauche. Il faudra attendre l'eschatologie chrétienne pour franchir ce seuil de compréhension de l'au-delà. Il en découle donc une exigence de situer clairement le concept "vie" dans l'horizon de l'eschatologie chrétienne et de la vie du Christ que l'on peut gagner même en perdant celle de ce monde en son nom<sup>22</sup>. Ainsi, une spiritualité de communion et de circularité de vie, assumée dans une vision christocentrique, acquérirait plus de profondeur de sens et plus d'ouverture à l'universalité. Elle s'orienterait vers la fraternité universelle évangélique.

---

mesure où celle-là vise le bien de l'homme; le bien de l'homme est identifié à la vie, notion dont nous avons relevé la complexité; les différentes composantes cultuelles dont la prière, les rites, les sacrifices visent à augmenter, renforcer, et perpétuer la vie; Dieu en est la source ultime; les différentes médiations dont les ancêtres et les esprits participent et transmettent cette vie chacun selon son échelon dans la hiérarchie des êtres. Cf. J. KALONGA, "Le substrat anthropologique de l'expérience religieuse comme fondement de la culture négro-africaine", dans J. KALONGA (dir.), *Inculturation de la vie consacrée en Afrique à l'aube du troisième millénaire*. Actes du cinquième(I) colloque international, Ed. Carmel Afrique, Kinshasa 1998, p.61.

<sup>22</sup> Cf. F. KABASELE, "L'au-delà des modèles", dans AA.VV, *Chemins de la christologie africaine*, Desclée (Coll. "Jésus et Jésus-Christ" n°25), Paris 1986, pp.214-215. L'on pourrait ici rapporter à cette perspective le propos du théologien protestant Kä Mana: *Nous avons construit une culture portée par le culte de la vie et de la fécondité vitale, sans donner à cette passion le sens des valeurs pour lesquelles il vaut mieux perdre sa vie et sa fécondité que de la gagner et de la conserver de manière vaine et dénuée de toute teneur de sens.* KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Karthala, Paris 1993, p.122.

ment comprise et ses conséquences au niveau d'une solidarité entendue comme vertu chrétienne proche de la charité telle que l'a définie le Pape Jean-Paul II<sup>23</sup>.

Quant à l'unité avec la nature, elle favorise une **spiritualité d'intégration beaucoup plus harmonieuse des réalités terrestres**, promotrice d'une "incarnation" et un engagement dans l'histoire, étrangère à toute évasion spiritualisante, mais plutôt favorisant un élan et des initiatives pour la transformation du monde. En même temps, elle corrige la tendance de l'"homo faber" à réduire les éléments du cosmos à des instruments inertes à la merci d'une exploitation tous azimuts et une domination aussi bien abusive que tyrannique. Elle rejoindrait ainsi ce que le père Godé Iwele appelait la **voie écologique de la mystique** qui bénéficie d'un fondement biblique; s'inscrit dans la logique de l'événement fondateur de la foi chrétienne, la mort-résurrection du Christ; prolonge l'expérience connue dans la tradition chrétienne à travers des grands mystiques comme François d'Assise ou Jean de la Croix; coïncide avec la sensibilité de nos contemporains tels un Teilhard de Chardin; et répond à l'exigence de l'anthropo-cosmologie africaine<sup>24</sup>.

b. La croyance à l'accroissement, à la décroissance et à l'interaction des êtres.

Généralement en Afrique, il n'existe pas de conception fonctionnaliste des charges, rangs et échelons sociaux. Selon son importance, le statut assumé par une personne dans la société implique un accroissement proportionnel de la puissance vitale en soi, une transformation de l'être, un changement de "coeur". C'est comme si le sujet était transformé en bénéficiaire du flux

<sup>23</sup> Il n'est pas superflu de montrer combien cette conception chrétienne de la solidarité dilate la valeur de solidarité si exaltée en Afrique. Jean-Paul II la définit comme *une détermination ferme et persévérente de travailler pour le bien commun... parce que tous nous sommes responsables de tous*, en partant de la réalité actuelle qui a introduit le monde dans l'ère de l'interdépendance plus accrue et plus ressentie entre les hommes et les peuples. Cf. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Sollicitudo rei socialis*, 1987, n° 38.

<sup>24</sup> Cf. Godé IWELE, "Mystique et Christologie en Afrique", dans D. ZUAZUA (dir.), *La mystique africaine*. Actes du Colloque international à l'occasion du IVème centenaire de la mort de Saint Jean de la Croix, Ed. Baobab, Kinshasa 1993, pp.193-196.

supplémentaire des énergies vitales provenant de Dieu et des ancêtres. Le degré le plus élevé de l'ascension sociale de la personne consistera à l'accroissement de cette intensité de vie. Par contre, la vie peut décroître et entraîner une sorte de dégénérescence de l'humain, suite à l'intervention maléfique des sorciers ou à des actes d'injustice. Non seulement la vie peut s'accroître ou décroître dans un sujet, mais elle est entretenue dans un rapport mutuel d'interaction entre tous les êtres. Le principe d'interaction des êtres crée une participation circulaire à cette vie dans un rapport ontique fondamental qui unit aussi bien les vivants que les morts, le monde visible et le monde invisible: *Toutes les manifestations de la vie des Africains mettent en relief cet élément de l'interaction des êtres entre eux. Les vivants renforcent, par des offrandes et des sacrifices, leurs défunts, et ceux-ci à leur tour, exercent sur les vivants et sur leur destinée une influence vitale censée être réelle. Un lien indissoluble, basé sur la participation à une même vie indivise, unit le monde présent au monde invisible et inversement*<sup>25</sup>.

Il n'y a pas lieu de penser que cette croyance soit disparue de cette croyance soit disparue la mentalité africaine de nos jours. Ses indices se manifestent dans plus d'un aspect de la religiosité populaire. Pour les africains en général, le prêtre est investi d'une énergie vitale supérieure aux énergies maléfiques des "sorciers". Le problème serait de déterminer s'il tient cette énergie de l'ordination sacerdotale comme sacrement ou son accession au rang des aînés en tant qu'investi d'une fonction à composante sociale importante. Tout compte fait, cette base serait déjà un terrain favorable pour une spiritualité dynamique de **l'accroissement de la vie de Dieu en l'homme**, véhiculée principalement dans les sacrements ainsi que les vertus théologales, et favorisée par d'autres moyens spirituels et humains. La théologie spirituelle gagnerait à y prêter son attention d'autant plus que des recherches de cet accroissement de la vie se traduisent souvent dans la ruée vers les sacramentaux comme l'eau bénite, l'imposition des mains, etc. Au lieu de prétendre les balayer d'un coup par un excès de rationalisme dogmatique ni de les favoriser aveuglément comme des baguettes magiques d'apaisement

---

<sup>25</sup> V. MULAGO, "Éléments fondamentaux de la religion africaine", dans *Religions africaines et christianisme 1*, pp.53-54.

psychologique, ne gagnerait-on pas à les intégrer dans une spiritualité de la vie qui établit une hiérarchie dans les médiations?

D'autre part, le principe de l'accroissement ou la dégénérescence de la vie, comprise dans son aspect intégral, ne constitue-t-il pas un arrière-fond solide pour le discernement des esprits dans un monde où l'attitude à tenir devant les phénomènes spirituels vrais ou présumés n'est pas si souvent aisée? Les critères de discernement spirituel, par ailleurs fluctuants, portant généralement sur l'orthodoxie de la foi, la rectitude de la conscience morale (docilité, humilité, discréption, confiance en Dieu...), le comportement évangélique (suite du Christ, affabilité, mortification intérieure...) et l'équilibre affectif (paix intérieure, joie, liberté d'esprit...) ne pourraient-ils pas trouver là un principe unificateur? Tout bien considéré, il s'agit d'analyser si le présumé phénomène spirituel produit des effets qui font croître la vie du chrétien dans son intégralité: foi, morale, vie chrétienne, relations multiples, maturité personnelle, etc.

### c. Le symbole

Le symbole apparaît comme un medium par lequel la puissance vitale est manifestée et communiquée. C'est dire que certains éléments de la nature dévoilent une vertu du numineux que l'homme devra être initié à reconnaître, lire et interpréter. Ainsi, des éléments où le numineux se manifeste deviennent des véhicules du potentiel vital pour celui qui sait en découvrir la signification profonde et leur confère un sens bien circonscrit à travers les formules rituelles qui ont presque la vertu de la parole performative qui opère ce qu'elle dit.

Tout en demeurant quelque chose de sensible, le symbole joue d'un côté un **rôle hiéraphanique** dans le sens où c'est un medium de contact avec la puissance invisible, de l'autre celui d'unification sans confusion de tous les niveaux du réel en un tout organique (réalité transcendante accessible à travers objets concrets, un medium apparemment profane qui est porteur du numineux, l'homme et l'univers qu'il déchiffre et auquel il donne un sens). En même temps, le symbole est un moyen pour les membres d'une communauté de demeurer en contact les uns avec les autres et de resserrer leur union par tout ce système de significations et de langage du symbole qui n'est accessible qu'à des personnes établis dans un certain rapport de solidarité entre eux-mêmes et avec le cosmos. Ainsi est-il présent à toutes les

célébrations qui s'étendent de la naissance à la mort pour resserrer cette cohésion et cette participation de vie: initiation clanique; initiation spirite; communion alimentaire et pacte de sang; rite de purification, de confession et de réconciliation; cérémonies du mariage; rites autour de la mort; rites d'investiture.

Voilà encore un terrain balisé pour accueillir d'une part la richesse symbolique dans l'expression et le rituel sacré, d'autre part l'acquisition progressive de la vision contemplative du monde et de l'homme. En effet, une spiritualité qui part de cette vision du symbole répugne à la séparation entre le phénomène visible qui serait accessible à l'homme et le noumène transcendant qu'il ne saurait atteindre. Elle se mue en **spiritualité contemplative** dans le sens d'un regard et une lecture translucides de la réalité, qui perçoivent intuitivement, à travers le phénomène, l'au-delà du phénomène. C'est cette spiritualité qui est capable de percevoir notamment à travers l'univers créé les traces du Créateur qui pare toute son oeuvre de beauté, dignité et harmonie, et à travers la personne humaine, si "défigurée" soit-elle par son péché ou le péché social, la demeure de Dieu, le porteur de son image même si celle-ci est parfois ternie, destiné à reproduire l'image du Fils (cf. Rm 8, 29-30).

François Kabasele, qui part d'une réflexion sur l'animisme en tant que système de penser et art de vivre tout imbu de sens symbolique dans la mesure où il suggère l'invisible derrière le visible et l'Au-delà en compénétration avec le monde présent, avance l'opinion suivante: *Cette manière de se situer en face de la nature, a-t-elle quelque chose à avoir avec la mystique? Il me semble qu'elle comporte au moins une aspiration à voir l'invisible dans le visible; et cela constitue pour moi une grande disposition à l'expérience mystique, et sans doute déjà un des pas de sa démarche. L'animisme est une manière de contempler l'Absolu dans le quotidien dérisoire et superficiel*<sup>26</sup>. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher cette attitude à celle des grands mystiques et spirituels de l'Église<sup>27</sup> qui ont toujours pénétré la création d'un regard contemplatif extra-phénoménique.

---

<sup>26</sup> F. KABASELE LUMBALA, "Mystique dans la sémiologie africaine", dans D. ZUAZUA (dir.), *Op. cit.*, pp.119-120.

<sup>27</sup> L'auteur précité illustre son propos en évoquant deux grandes figures de cette mystique de la nature, François d'Assise et son hymne sur l'univers,

d. Une éthique découlant de l'impératif de l'épanouissement de la vie.

L'homme, en tant que lieu de convergence de toutes les forces qui augmentent ou diminuent le potentiel vital, est le centre de l'éthique découlant de cette religion centrée sur la vie. La vie est le bien le plus précieux. Le bonheur consiste à vivre sans faille jusqu'à la vieillesse, à fortifier et maintenir le flambeau de la force vitale allumé après la mort au moyen de la procréation. Dans sa réalité quotidienne, l'homme se rend compte que la nature, la faune et la flore, la société, lui-même inclus, représentent un champ de combat où la vie est sans cesse confrontée à la mort. Les actes susceptibles de favoriser l'éclosion de la vie et l'augmentation du potentiel vital de la communauté sont jugés bons, tandis que ceux qui sont présumés porter préjudice à la vie individuelle ou communautaire sont mauvais. La mission historique et religieuse de l'homme consiste dès lors dans l'identification de la vie et ses alliés pour se les associer dans une lutte à mener contre la mort et ses alliés, aux fins d'assurer la victoire de la vie sur la mort<sup>28</sup>. Il n'y a que Dieu qui est reconnu comme pure vie, et qui demeure l'Allié fidèle et suprême de l'homme et de la vie qu'il défend. C'est ce drame existentiel qui devient critère de moralité, clé herméneutique des actes religieux spécifiques, principe qui détermine le type de relations à entretenir autant avec Dieu qu'avec le monde tant visible qu'invisible. *Il y a donc des esprits bons et mauvais; il y a des animaux bons ou mauvais, selon qu'ils sont pour la vie un allié ou un Adversaire. L'univers apparaît ainsi comme une échelle didactique entre l'homme et Dieu, dont les différents degrés offre à l'homme des alliés et des ennemis, mais au sommet de laquelle trône l'Allié suprême et souverain*<sup>29</sup>.

---

Jean de la Croix surtout dans le *Cantique spirituel* dont une strophe est reproduite dans le texte (CB 20).

<sup>28</sup> Cf. P. TEMPELS, *La philosophie bantoue* (trad. de A. Rubbens), Présence africaine, Paris, 1961<sup>2</sup>, p.36.

<sup>29</sup> Cf. E. MVENG, *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Clé, Yaoundé 1974, p.22.

### 3. Manifestations spirituelles majeures

Le substrat religieux dont nous venons d'évoquer quelques éléments fondamentaux se manifeste notamment à travers des indices d'une profonde spiritualité, notamment: la puissance de la parole, la prière africaine, l'énigmatique intérriorité, le processus initiatique.

#### a. La puissance de la parole

Il est connu que l'Afrique est une terre où la civilisation de l'oralité a prévalu pendant longtemps. Bien que l'écriture s'est introduite presque partout de nos jours, elle n'a pas supplanté l'oralité en tant que civilisation<sup>30</sup>. L'on pourrait se méprendre en réduisant la civilisation de l'oralité aux genres de communication des peuples sans écriture. F. Kabasele définit l'oralité de la manière suivante: *L'oralité est un mode de communication qui privilégie le symbole, le contact vécu et concret; l'oralité est une attitude qui considère la parole comme une puissance mystérieuse et participante du dynamisme de l'être; l'oralité c'est enfin une manière d'entrer en relation en s'impliquant, en vibrant au rythme de ce qu'on voit, de ce avec quoi on est en présence...*<sup>31</sup>

Attitude, manière d'entrer en relation, mode de communication, l'oralité signifie la **mémoire de la tradition** conservée et transmise par des bibliothèques vivantes (peu importe qu'on les appelle griots ou autrement), des professionnels de la transmission de la pensée, la sagesse, l'histoire et le coeur de tout un peuple. C'est malheureusement cette dimension qui, suite à une pénétration accrue de l'écriture, n'a pas trouvé de mode de reconversion. L'oralité signifie encore la **parole** à travers laquelle la personne s'entend vivre, s'exprime, manifeste sa vitalité; de telle manière qu'elle est, *plus encore que la traduction d'une pensée, tout simplement et d'abord l'expression et le signe de la vie, de*

---

<sup>30</sup> Je m'inspire particulièrement de deux études: L.V. THOMAS, "La religion africaine dans son essence et ses manifestations", dans *Religions africaines et christianisme 1*, pp. 65-72; D. NOTHOMB, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, pp.223-250.

<sup>31</sup> F. KABASELE LUMBALA, "Mystique dans la sémiologie africaine", pp. 117-118.

*l'être profond, du cœur intime*<sup>32</sup>. Comme elle est expression de la vie, et non seulement d'une pensée, l'oralité comprend aussi la **danse et le rythme**, en tant que parole expressive gestuelle ou rythmique, expression de soi et d'art autant spontané qu'ordonné, communion harmonieuse du cœur et du corps. Que de fois, un chrétien africain demeure déconcerté face à une liturgie dont la célébration ne laisse pas place à cette expression du corps et du cœur!

La parole est aussi **verbe**, noyau de la syntaxe dans une phrase. En effet, le verbe peut revêtir plusieurs sens selon les différentes formes qu'il emprunte, en se passant des substantifs, adverbes ou compléments; comme si à lui seul, il traduisait l'action. L'oralité inclut aussi les **paroles rituelles** qui réalisent ce qu'elles disent. En outre, l'oralité est **langage symbolique et artistique**<sup>33</sup>. C'est une forme d'expression qui ne prétend pas décrire ce qu'elle signifie; les limites du discours discursif se laissant sublimer en ces genres plutôt suggestifs que descriptifs: image, statue, symbole. C'est une approche respectueuse et contemplative de son objet, qui ne prétend pas lever complètement le voile sur la dimension mystérieuse de la réalité. Elle devient alors figure et puissance dressées entre le visible et l'invisible, qui sauvegarde la distance inviolable entre la réalité approchée et la tentative de l'exprimer. C'est l'expression de l'expérience mystique par excellence. L'oralité est aussi **communauté de personnes en communication-communion**, parce qu'elle n'est efficace que quand elle se déploie dans un cadre de correspondance qui certifie que l'effet attendu devant un interlocuteur vivant est produit. L'oralité est enfin silence qui traduit davantage la parole sublimée que son absence. Dans ce sens, la

<sup>32</sup> D. NOTHOMB, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, p.230.

<sup>33</sup> La fonction suggestive de l'art à travers les masques et les statues au-delà de la pensée discursive, et dans le contexte de l'objectivation d'une expérience "mystique" ineffable a été relevée notamment par Willy Umezinwa dans son étude sur les figures artistiques dans les romans de Chinua Achebe: cf. W.A. UMEZINWA, "The idiom of plastic figures in Chinua Achebe's novels", dans *Religions africaines et christianisme II*, p. 127; voir aussi P. MULAMBA MUTATAYI, "Les symboles africains: une herméneutique de la culture. Cas de la statuaire et des masques kuba", dans J. KALONGA (dir.), *Inculturation de la vie consacrée en Afrique à l'aube du troisième millénaire. Actes du cinquième colloque international*, Éd. Carmel Afrique, Kinshasa 1998, pp.109-122, particulièrement les pp. 109-113 et 119-121.

parole sublimée dans le silence signifie discrétion, préservation, maîtrise de soi, admiration.

Loin d'être un simple phénomène concernant des peuples sans écriture donc, l'oralité est un mode d'être et de communiquer qui constitue une prédisposition providentielle à saisir la réalité chrétienne de **l'homme** en tant que **fondamentalement "auditeur de la Parole"**. La Parole primordiale n'est pas siennne, c'est la Parole de Dieu. Et la Parole de Dieu crée; agit efficacement; s'est constituée en tradition ou dépôt révélé sous forme de geste (faits et paroles) tout au long de l'histoire du salut; a été consignée dans la Sainte Écriture transcrive par des auteurs sacrés sous l'inspiration de l'Esprit-Saint; est actuelle du fait qu'elle touche chacun personnellement en tant que parole qui donne vie et qui interpelle la vie; a pris nom, visage et expression dans la personne de Jésus-Christ, Parole définitive du Père; lequel continue à sauver par une parole sacramentelle actuelle et renouvelante par le canal sacramental dans lequel la parole est un des éléments constitutifs. C'est donc cette Parole primordiale qui appelle et convoque l'homme et tout ce qui existe à la réponse. Elle se pose ainsi en fondement théologique de toute **spiritualité qui se veut fondamentalement expérience de relation de l'homme avec Dieu**. C'est elle qui est parole créatrice, constituante et constitutive de l'être humain, placé en compagnie avec tout le créé en instance de répondant. D'où la spiritualité sera comprise en Afrique avant tout, d'un côté comme expérience fondamentale et existence historique de dialogue, de l'autre comme tension vers la communion parfaite en tant que cheminement vital en compagnie avec tout le créé. La spiritualité est donc entendue fondamentalement comme expérience religieuse de dialogue et de communion avec Dieu<sup>34</sup>. Ensuite, l'ex-

---

<sup>34</sup> Cette perspective a été largement développée par le théologien congolais (R.D.C.) Oscar Bimwenyi Kweshi. L'auteur met en relief le caractère dialogal fondamental de la spiritualité en tant que Parole constituante et constitutive de l'être, parole réponse de l'"être-tourné-vers", parole mission et responsabilité particulière d'ampleur cosmique, parole incitant à la plénitude de la communion complète et parfaite: Cf. O. BIMWENYI KWESHI, "Réflexion théologique sur la spiritualité africaine chrétienne", dans *La prière africaine*. Actes du deuxième colloque international du 10 au 12 janvier 1994, Éd. Baobab, Kinshasa 1994, pp.99-115. Bien qu'elle se base sur l'analyse de 4 récits cosmogoniques sur la création (un récit luba du Kasayi au Congo Kinshasa, un récit bambara et deux récits de l'Egypte pharaonique), cette réflexion rejoint la structure théandrique de l'expérience religieuse que

pression spirituelle emprunte toutes les formes de l'oralité ci-haut évoquées.

### b. La prière

#### *La prière, clé d'entrée en spiritualité africaine*

Si la spiritualité est dialogue et communion, elle s'exprime de manière privilégiée dans la prière, clé d'entrée dans la spiritualité africaine. Médéwalé-Jacob Agossou l'a décrite dans une synthèse concise en ces termes: *La prière est essentiellement l'expression d'une expérience de "Communion-Vivante-Avec": avec Dieu comme présence déterminante non déterminée, avec les ancêtres comme médiateurs, avec les forces telluriques comme signes et symboles de l'Innommable-Nommé, Être-Suprême, Dieu, etc. Communion qui reflète, somme toute, toute la médiation universelle, sociale, soliditaire, bref, toutes les relations de vie et de mort. Par là-même, la prière est acte, activité, position et disposition du croyant. Elle fonde et traduit le culte au sens plein du terme, comme symbiose harmonisée du signe et du sens, c'est-à-dire comme Foi religieuse célébrée<sup>35</sup>*. De manière beaucoup plus simple, mais déjà en contexte chrétien, le père Sébastien Vanderstraeten écrivait plus tard que *prier c'est vivre toutes nos relations humaines à l'intérieur d'une rencontre d'amour avec le Christ<sup>36</sup>*. Il ne faut pas séparer ces deux définitions l'une de l'autre dans une dichotomie qui taxerait l'une de purement africaine et l'autre de chrétienne, mais plutôt les intégrer l'une dans l'autre pour parler d'une prière à la fois chrétienne et africaine dans une dynamique de continuité et de nouveauté<sup>37</sup>. D'ailleurs,

l'auteur avait déjà étudiée particulièrement au VIIIème et dernier chapitre de son ouvrage: O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence africaine, Paris 1981, pp. 505-610.

<sup>35</sup> J.M. Agossou, "Foi chrétienne et spiritualité africaine: notre réponse et notre responsabilité", dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*, p.308.

<sup>36</sup> S. VANDERSTRAETEN, "Prière intégrale", dans *La prière africaine*, p. 21.

<sup>37</sup> Henri Gravrand formule cette observation combien judicieuse: *Il faut viser une continuité, non seulement de l'élan spirituel de la prière, mais des formulations de prières, lorsqu'elles le méritent, par leur qualité humaine et spirituelle. Le passage doit se faire dans la continuité, mais aussi dans la nouveauté. Car un événement extérieur considérable vient de se produire, dans la ligne de l'Incarnation du Verbe de Dieu. L'Esprit-Saint qui avait déjà inséré dans cette*

ne partent-elles pas toutes les deux d'un même fondement anthropologique: l'homme conçu fondamentalement comme être de communication et de communion, noeud de relations!<sup>38</sup>. En 1978, le père Henri Gravrand regrettait le peu d'état d'avancement dans lequel se trouvaient les recherches sur la prière africaine<sup>39</sup>. Depuis lors, la prière africaine n'a cessé de focaliser l'attention des chercheurs<sup>40</sup>. Aujourd'hui, bien que les recherches et les études doivent être poursuivies, l'on dispose de recueils de prières africaines appréciables à partir desquelles l'on peut identifier une expérience spirituelle profonde d'une vie personnelle et sociale de l'orant portée dans sa communion avec Dieu. Des objections variées pourront être formulées à l'endroit de la prière africaine traditionnelle, mais elle ne sera pas moins une prière avec toute sa valeur dans le contexte précis d'une "spiritualité du seuil"<sup>41</sup>. Henri Gravrand, dont l'autorité dans l'étude

---

*prière son action et ses prémonitions fécondes, intervient dans la pensée et le cœur de l'orant, pour provoquer une nouvelle expérience spirituelle.* H. GRAVRAND, "La prière et la spiritualité africaines, sources de spiritualité et de prière chrétienne", dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*, p. 148.

<sup>38</sup> En plus des études de Bimwenyi Kweshi et de Vincent Mulago citées par le regretté Père Sébastien Vanderstraeten, on se référera utilement à l'étude d'Engelbert Mveng qui présente la personne humaine comme être cosmique dans le sens où, à travers le mystère de vie reçue, communiquée et récapitulée, il appartient au monde céleste, au monde terrestre et au "monde d'en bas", de l'angoisse et de la peur; "destinée" dans le sens où toute la responsabilité existentielle de l'homme se déploie en un drame où sa vocation est de faire triompher la vie de la mort; être de communauté et de communion qui se personnalise chaque fois davantage à travers le processus progressif de relations avec les autres hommes et avec le cosmos; histoire et pérennité. Cf. E. MVENG, "Essai d'anthropologie négro-africaine", dans *Religions africaines et christianisme 2*, pp.85-96.

<sup>39</sup> H. GRAVRAND, "La prière sérèr. Expérience spirituelle et langage religieux", dans *Religions africaines et christianisme I*, p.105.

<sup>40</sup> En plus des monographies isolées, nous mentionnons entre autres les études parues dans les actes du deuxième colloque organisé par le Centre d'Etudes des Religions Africaines des Facultés Catholiques de Kinshasa en 1983 sur *l'Afrique et ses formes de vie spirituelle*, surtout dans la deuxième partie consacrée à la religion et la prière africaine (pp.127-214), les études du troisième Colloque du même Centre en 1986 sur *les Médiations africaines du sacré*, et les études du deuxième Colloque organisé par le Centre Theresianum des Carmes de Kinshasa en 1994 sur *la prière africaine*.

<sup>41</sup> C'est en paraphrasant Monseigneur Anselme Titianna Sanon qui parlait de la religion africaine comme religion du seuil que nous parlons de spiritualité du seuil dans le sens d'une spiritualité située sur la ligne de démarcation et ayant pour fonction d'unir la spiritualité africaine et la spiritualité

de la prière africaine est incontestable et qui a soupesé de manière critique certaines objections, affirme ceci: *En étudiant la prière traditionnelle, nous avons retenu une trame de la vie profonde de l'Afrique, la trame spirituelle, qui a animé la vie spirituelle des sociétés africaines, et qui a vocation pour devenir chrétienne*<sup>42</sup>. Pour évaluer correctement l'importance de la prière en spiritualité africaine, il faudrait étudier les aspects qui en déterminent le contenu: les termes, les genres et les moments. Le genre des prières nous offrant un recueil qui n'aurait rien à envier au psautier biblique -il comprend notamment la prière de demande, l'action de grâces, l'adoration<sup>43</sup>-, nous nous arrêtons davantage dans les lignes qui suivent aux termes de la prière.

#### *Dieu: terme ultime de la prière*

Il n'est l'ombre d'aucun doute que c'est Dieu qui est le terme ultime de la prière. Le monothéisme étant établi dans la conception de Dieu en religion africaine, beaucoup de questions se sont posées aux spécialistes soucieux de déterminer la relation que l'homme pouvait établir avec lui en spiritualité africaine. Bien d'auteurs ont relevé le manque de culte public rendu directement à Dieu dans plusieurs tribus négro-africaines. C'est-à-dire que l'on n'y rencontrait pas de culte immédiat institutionnalisé rendu à Dieu dans des lieux déterminés, avec des ministres spécialisés, suivant un rituel organisé, avec des objets spécifiques identifiés, à des moments et à l'occasion des événements choisis etc... Mircea Eliade par exemple en parle à propos de Olorun, désignation de Dieu chez les Yorouba, Nayambi-Karunga chez les Herero (Zulus), Dzingbé chez les Ewe<sup>44</sup>. À propos des Mongo, Hulstaert atteste l'existence de la prière tant individuelle que publique tandis qu'il confirme l'absence du culte sacrificiel<sup>45</sup>. Dominique Nothomb parle d'un culte intérieur, spirituel, indivi-

---

chrétienne. Cf. A.T. SANON, "Religion et spiritualité africaine. La quête spirituelle", p. 53.

<sup>42</sup> H. GRAVRAND, "La prière et la spiritualité africaines...", p.149.

<sup>43</sup> L.V. THOMAS, "La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations", pp.74-75.

<sup>44</sup> Cf. M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard (Coll. Idées n°76), Paris 1965, p.105.

<sup>45</sup> Cf. G. HULSTAERT, "Le Dieu des Mongo", dans *Religions africaines et christianisme II*, pp.70-73.

duel qui serait identifiable à partir de la prière et des noms théophores chez les rwandais<sup>46</sup>; ce qui est confirmé par d'autres chercheurs dont les études couvrent la même zone géographique, en même temps qu'ils font remarquer l'absence du culte public rendu directement à Dieu<sup>47</sup>. Selon Vincent Mulago, ce culte public n'aurait pas non plus existé pour Nzambi, le Dieu des Bakongo, ni pour Nyamuzinda le Dieu des Bashi<sup>48</sup>. Toutefois, quelques exceptions ont été découvertes notamment chez les Nande du Congo Kinshasa qui célébraient le sacrifice public (Obuhere Vukulu) rendu à Nyamuhanga, leur Dieu suprême une fois par an dans des lieux sacrés déterminés<sup>49</sup>. Un sacrifice similaire existerait aussi chez les Manyika, un clan du peuple Shona au Zimbabwe, chez les Mwaba-Gurma du Nord-Togo et chez les Evhé de la Côte Ouest-africaine<sup>50</sup>. Alors se comprend l'affirmation nuancée de Monseigneur Anselme Sanon qui, dans son analyse sur la prière et le sacrifice en spiritualité africaine, observait ce qui suit: *En Afrique comme dans toute l'humanité religieuse, le sacrifice vient comme un rite qui consacre la vie en sa dimension communautaire, familiale et individuelle ou personnelle. A qui s'adressent les sacrifices africains? L'observation la plus pertinente nous conduit à répondre sans hésitation: jamais ou rarement à Dieu directement, mais plutôt à d'autres que Dieu. On avance à l'appui: Dieu ne mange pas, ne boit, n'a ni faim ni soif. À Dieu pas de rituels sacrificiels, pas d'endroits fixes ou d'autels, pas de ministres spécialisés, bref, ni rituel, ni autel, ni image, ni culte, ni ministre*<sup>51</sup>. Arrêtons-nous ici pour nous interroger sur la question de spiritualité qui en résulte.

<sup>46</sup> Cf. D. NOTHOMB, *Un humanisme africain*, p.110.

<sup>47</sup> Cf. V. MULAGO, *La religion traditionnelle des bantou et leur vision du monde*, F.T.C. (CERA 5), 19802, p.108-109; B. MUZUNGU, *Le Dieu de nos pères. II Une réflexion théologique sur les données de la religion traditionnelle du Rwanda et du Burundi*, Presses Lavigerie, Bujumbura 1975, pp.92-95.

<sup>48</sup> Cf. V. MULAGO, *Op. cit.*, pp. 98-99, 103.

<sup>49</sup> Cf. WASWANDI NGOLIKO KAKULE, "Culte sacrificiel à Dieu Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre et signification du sacrifice", dans *Inculturation et libération en Afrique aujourd'hui*. Mélanges en l'honneur du professeur Abbé Mulago gwa Cikala, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1990, pp.68-82.

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, p.68-69.

<sup>51</sup> A.T. SANON, "Religion et spiritualité africaine. La quête spirituelle", p.48.

### *De quel Dieu s'agit-il?*

À l'époque de la recherche des pierres d'attente du christianisme, le problème était formulé en termes d'éloignement ou proximité de Dieu, de vie personnelle et communicative en Dieu, de bonté de Dieu, de paternité de Dieu<sup>52</sup>. Des opinions ont plaidé pour l'existence de la relation directe avec Dieu par le culte direct et la prière selon que l'on considérait en lui la dimension de Providence<sup>53</sup>. D'autres encore s'expliquent la rareté de culte direct rendu à Dieu par le fait qu'il n'en avait pas besoin, étant lui-même toute gratuité et point nécessiteux de correspondance humaine, "présent, là, sans être nommé"<sup>54</sup>. De toutes manières, ces essais de réponse laissent la question en suspens: Un Dieu distant spatialement, demeurerait-il en même temps le Dieu d'une expérience spirituelle chrétienne s'il l'était aussi psychologiquement? Au niveau de l'expérience spirituelle, il y a des questions sur l'expérience de Dieu qui demeurent sans réponse aussi longtemps que le Christ n'entre pas en scène, parce que le dévoilement d'un Dieu personnel, un Dieu Amour et un "Dieu-avec-les-hommes" n'a été pleinement réalisé que par la personne du Verbe fait chair, Jésus-Christ<sup>55</sup>. Le Dieu révélé par Jésus-Christ demeure noétiquement distant, et tous ceux qui ont vécu une expérience profonde avec lui se sont toujours refusé à le circonscrire, il demeure le mystère absolu, un "Je-ne-sais quoi" indéfinissable que seule la voie de l'éminence énoncée par toute la tradition apophatique permet d'approcher. Cependant, cette distance noétique ne signifie pas distance psychologique; l'Incompréhensible n'est pas l'incommunicable. En spiritualité africaine assumée en christianisme, l'assertion selon laquelle "Avec Dieu et lui seul, adoration; avec le reste: communions"<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Cf. D. NOTHOMB, *op. cit.*, pp.98-107.

<sup>53</sup> Louis-Vincent Thomas par exemple parle de l'existence simultanée de deux conceptions de Dieu, lointain et proche en même temps. Mais que ce serait la conception d'un Dieu Providence et anthropomorphe qui serait terme de culte et de prière. L. V. THOMAS, "La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations", p. 73.

<sup>54</sup> Cf. A.T. SANON, "Religion et spiritualité africaine. La quête spirituelle", pp.46-49.

<sup>55</sup> Cf. Cf. D. NOTHOMB, *op. cit.*, pp.98-107.

<sup>56</sup> Cf. Cf. A.T. SANON, "Religion et spiritualité africaine. La quête spirituelle", p.49.

ne pourrait être correcte que si avec Dieu, aussi et surtout, s'établit communion et se doit adoration. Si la spiritualité est fondamentalement une expérience de relation, le Dieu chrétien ne peut être qu'un Dieu relationnel qui se communique dans une gratuité généreuse et tient l'homme pour un partenaire dialogal et existentiel. L'expérience spirituelle de Dieu joint l'ineffabilité noétique à la proximité psychologique en une "connaissance obscure, générale et amoureuse". Connaissance obscure parce que la raison ne peut prétendre l'avoir totalement comprise ni apte à la circonscrire dans une description précise, générale parce qu'elle ne porte pas sur un objet particulier, mais amoureuse parce qu'elle communique amour et jouissance à la personne humaine<sup>57</sup>. C'est donc avec raison que le **théocentrisme de la prière s'avère une priorité** dans la spiritualité africaine chrétienne.

### *La médiation cosmique*

Découlant de cette conception de Dieu, et répondant aussi à la psychologie humaine d'approcher l'invisible par des médiations, la spiritualité africaine connaît la médiation selon une chaîne complexe, d'après la hiérarchie des êtres définie dans le cadre de la cosmovision africaine. Les éléments cosmiques forment, à des degrés divers, une échelle de médiation universelle du sacré. Au premier niveau, la nature constitue un univers dans lequel l'homme reconnaît les alliés de la vie et se les associe dans la lutte pour celle-ci, et les alliés de la mort à écarter. Mais aussi, la nature est un livre ouvert où il lit des signes, déchiffre des symboles, qui renvoient à des réalités spirituelles invisibles. Il y puise des signifiants qu'il intègre dans son univers symbolique. Certes, tout dans la nature ne signifie pas la même chose chez tout le monde? Chaque homme ou chaque groupe humain identifie une constellation d'éléments sidéraux, telluriques, végétaux... qui constituent pour lui un système d'hiérophanies cosmiques. C'est dans ce sens que Mulago, citant une étude antérieure, écrivait en son temps ce qui suit: *En fait, la nature ou le phénomène naturel se définit soit comme lieu de résidence d'un génie, soit comme centre de communication des forces vitales ou*

---

<sup>57</sup> Cf. JEAN DE LA CROIX, *Montée du Mont Carmel*, livre II, chap. 13 et 14.

comme réalité vivante qu'il faut se concilier, soit comme symbole de la transcendance divine<sup>58</sup>. C'est ainsi que, dans la nature, apparaissaient des éléments choisis auxquels un certain culte était rendu, d'autres auxquels un respect particulier était dû, et d'autres encore qui étaient intégrés au culte moyennant leur signification pour un groupe déterminé d'appartenance. Au second palier se situait la relation multiforme avec le monde animal selon des considérations diverses: symbole; réincarnation de l'ancêtre; expression de l'unité clanique; messager divin, doté d'une puissance particulière pour une médiation spécifique (pluie, fécondité, sagesse...); être quasi sacré; simple animal censé capable d'écouter une demande humaine<sup>59</sup>. Ces deux niveaux cosmique et animal de médiation peuvent être interprétés de multiples manières. Ils semblent appartenir à la quête de l'Absolu dans l'animisme. Animisme est à comprendre ici sans aucune connotation péjorative, mais plutôt comme *un système de penser et un art de vivre qui suggèrent que derrière le visible se cache l'invisible, et que le monde présent existe dans une compénétration avec le monde de l'Au-delà. Selon l'animisme, le monde à venir est déjà-là dans le monde présent, et derrière les êtres "inanimés", des êtres "animés" peuvent se trouver cachés*<sup>60</sup>. Dans cette perspective, ils constituerait une prédisposition à l'expérience mystique.

### *La médiation communautaire*

Au troisième palier intervient la médiation communautaire. C'est dans cette médiation que s'inscrit la vibration communautaire dans des cérémonies à caractère religieux, qui explique le caractère public de la religion traditionnelle. L'expérience religieuse a été presque toujours vécue dans le cadre d'une célébration communautaire. De cet aspect découle la difficulté de discernement quand il s'agit d'identifier l'éventualité d'expériences

<sup>58</sup> V. MULAGO gwa CIKALA, "Éléments fondamentaux de la religion africaine", p.47.

<sup>59</sup> Cf. L.V. THOMAS, "La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations", pp. 80-81.

<sup>60</sup> F. KABASELE LUMBALA, "Mystique dans la sémiologie africaine", dans D. ZUAZUA (dir.), *La mystique africaine. Actes du Colloque International à l'occasion du IVème centenaire de la mort de Saint Jean de la Croix, Baobab, Kinshasa 1993*, pp. 118-119.

mystiques individualisées, aussi longtemps que la relation au sacré est un acte communautaire et que des témoignages individuels de communication avec Dieu font défaut dans des civilisations orales qui ne s'embarrassent pas de laisser des traces écrites de leurs expériences<sup>61</sup>. Même dans des approches d'éventuels phénomènes mystiques contemporains, les conditionnements de célébration communautaire ne facilitent pas le discernement. François Kabasele, qui rapporte en témoin et pasteur une scène de "descente de saints" chez d'éventuels mystiques, émet des réserves d'ordre psychologique: *Dans la transe qui se vit au sein des groupes de Cijiba, le rôle de la musique est certainement prépondérant, surtout d'une musique accompagnée de la danse. La musique est en effet l'un des éléments qui favorisent le "dédoublement mental", parmi d'autres stimulants psychédéliques tels des herbes, des odeurs, des liquides, etc.; ceux-ci sont presque toujours utilisés au début de l'expérience extatique, mais abandonnés au fur et à mesure que l'initiant s'habitue. Ce n'est pas étonnant que les sujets favoris de la transe soient des jeunes gens et particulièrement des jeunes filles: les femmes et les enfants s'abandonnent plus facilement à la dépossession de soi, ils accueillent plus facilement...*<sup>62</sup>. S'agirait-il là d'un phénomène de spiritualité communautaire authentique mais bien irréductible au mysticisme connu dans d'autres visions du monde? Il n'est pas superflu de se poser la question, d'autant plus que le geste et le rythme font partie intégrante des modalités d'expression des civilisations africaines de l'oralité. Le phénomène devient donc si complexe que les éléments psychologiques et théologiques ne suffisent pas pour orienter le discernement; il faudrait à tout le moins y ajouter des critères d'ordre anthropologico-culturel.

### *La médiation des ancêtres*

Alors que les médiations cosmiques, même si elles renferment un potentiel symbolique, appartiennent au monde visible, les médiations qui vont suivre appartiennent au monde invi-

---

<sup>61</sup> Cette difficulté d'identification d'une mystique africaine sans témoignage biographique a été déjà relevée. Cf. D. ZUAZUA, "Saint Jean de la Croix, mystique universel", dans D. ZUAZUA (dir.), *Op. cit.*, p. 39ss.

<sup>62</sup> F. KABASELE LUMBALA, "L'expérience mystique de nos communautés chrétiennes au Kasayi", dans D. ZUAZUA (dir.), *Op. cit.*, p.136.

sible. C'est la médiation des ancêtres et celle des esprits; en particulier l'esprit du héros mythique. Il convient d'abord de noter que les ancêtres qui remplissent la fonction de médiation de vie entre Dieu et les hommes ne sont pas à confondre purement et simplement avec les défunt. *Les ancêtres sont les premiers à qui Dieu a communiqué sa "force vitale"; ils constituent le chaînon le plus élevé, après Dieu, dans la pyramide des êtres. Mais ils restent et demeurent des hommes. En passant par la mort, ils sont devenus plus puissants que les hommes dans leur capacité d'exercer l'influence, d'accroître ou de diminuer la force vitale des terrestres. Dans leur séjour, ils voient Dieu et ses sujets. N'importe qui n'accède pas au rang d'ancêtre; il ne suffit pas de mourir: il faut avoir bien vécu, c'est-à-dire avoir une vie vertueuse<sup>63</sup>.* Ils vivent autrement et leurs esprits peuvent causer la vie ou la mort des terrestres, la maladie ou la guérison, la réussite ou l'échec d'une entreprise; bref il leur est reconnu un rôle important dans l'orientation du sort des vivants. C'est pourquoi ces derniers cherchent à se concilier la faveur des esprits des ancêtres par tous les moyens à travers un culte. Pour Eloi Messi Métogo, l'ancêtre est un modèle social proposé à l'imitation des vivants et *le culte des ancêtres plus ou moins divinisés ... vise à sauvegarder un modèle d'organisation sociale et politique consacré par l'expérience et jugé capable d'assurer le bonheur des individus et de la communauté*<sup>64</sup>. Voilà encore un palier de médiateurs dont on gagnerait à **approfondir l'étude** dans le sens de la communion de vie et la hiérarchie des êtres, en conformité **avec la doctrine de la "communion des saints"**. C'est une vision qui ne prétend pas canoniser les ancêtres comme s'ils avaient déjà atteint la vision de Dieu en gloire, mais qui situe leur médiation dans la dépendance de la médiation unique du Christ, et maintient leur lien de communion spirituelle avec les vivants, dans un contexte d'une spiritualité générale de circularité de la vie, ouverte sur une vision chrétienne de l'au-delà<sup>65</sup>. *Notre au-delà africain* -écrit

<sup>63</sup> F. KABASELE, "Le Christ comme ancêtre et aîné", AA. VV., *Chemins de la christologie africaine*, Desclée (Coll. "Jésus et Jésus-Christ" n°25), Paris 1986, p.129.

<sup>64</sup> E. MESSI-METOGO, "Quelle vie Jésus apporte-t-il aux africains?", dans AA. VV., *Pâques africaines d'aujourd'hui*, Desclée (Coll. Jésus et Jésus-Christ" n°37), Paris 1989, pp.177-178.

<sup>65</sup> Cf. F. KABASELE, "Le Christ comme ancêtre et aîné", pp.139-141. L'auteur ne défend pas l'inclusion des ancêtres dans la catégorie des saints,

François Kabasele- doit être complété par ce que le Christ nous a révélé, à savoir la présence de Dieu, la demeure de Dieu. Le "village planté de bananiers" doit encore "déménager" vers un ciel nouveau et une terre nouvelle, lieu de la plénitude. C'est pour cela que je me suis toujours refusé à prendre nos ancêtres pour des "saints", ceux qui sont déjà "arrivés". Ils sont en route avec moi, le croyant en Jésus d'aujourd'hui; et à travers moi leur descendant, ils atteignent la plénitude de Jésus-Christ. Et je dois les y associer, car ils sont toujours avec moi<sup>66</sup>.

### *La médiation du génie supérieur*

Enfin, dans la hiérarchie des êtres, le mythe nous renvoie à des héros antiques ou des génies dont l'esprit demeure vivant et joue un rôle de premier plan dans la médiation entre l'homme et l'Être suprême. Cet esprit n'est pas source de la vie comme Dieu, mais il en est le renforçateur attitré au plus haut point. C'est à ce titre que les hommes lui rendent un culte direct à maintes occasions, en vue de consolider leurs liens avec lui et se le rendre propice. Ainsi l'Egypte connaît le culte d'Isis et Osiris; les Bobo du Burkina Faso celui de Dwo, fils de Dieu (Wuro), les Adja-Fon du Bénin et les Yorouba du Nigéria celui du Vodu, les Diola de la Casamance celui du Boekiin, les Sérère de la vallée du Fleuve Sénégal celui du Pangol Mindiss, les Ashanti du Ghana celui d'Obosom, les Bashi et les Banyarwanda celui de Lyangombe, les Barundi celui de Kiranga. Ces esprits constituent des puissances secondes par rapport à Dieu. Cependant, ils sont censés être dotés d'une faculté particulière de renforcer la vie et d'intervenir efficacement auprès des hommes. Ce sont des intermédiaires entre Dieu et les hommes dans une double direction: *En tant que délégué (de Dieu), il est l'interprète de la volonté de Dieu, le gardien du rite liturgique, l'auteur de la déontologie. En tant qu'intercesseur, il rend possible et efficace le sacrifice*<sup>67</sup>. Si dans la religion

---

pour la simple raison qu'ils ne pouvaient être témoins du Christ qu'ils ignoraient. Ils constituaient plutôt un palier de médiation qui atteste une fois de plus le cheminement vers la plénitude qui ne peut être atteinte que dans l'unique Médiateur, le Christ.

<sup>66</sup> F. KABASELE, "La mort africaine au miroir de l'évangile", dans AA. VV, *Pâques africaines d'aujourd'hui*, Desclée (Coll. "Jésus et Jésus-Christ" n°37), Paris 1989, p.171.

<sup>67</sup> L.V. THOMAS, "La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations", p. 87.

traditionnelle, l'existence de ces figures pouvait s'expliquer par le besoin psychologique d'avoir un intermédiaire à cheval entre l'humain et le divin pour accéder à Dieu, maintenant dans l'économie chrétienne, il n'y a plus de raison de maintenir une autre figure à côté du seul médiateur Jésus-Christ, fait homme. La nouveauté du disciple du Christ doit ici être clairement marquée du fait que la place du Christ était totalement vide dans les religions du seuil; nul ne s'était imaginé une figure de l'homme-Dieu<sup>68</sup>. L'accueil du Christ ne répond pas seulement à un besoin de combler une place vide comme s'il arrivait comme un médiateur parmi tant d'autres, mais il s'agit d'un **accueil du Médiateur** qui se donne gratuitement comme celui en dehors de qui aucune autre médiation ne peut prétendre faire accéder à Dieu<sup>69</sup>.

*Le problème de la chaîne de médiation universelle, place de la médiation du Christ*

C'est seulement dans une christologie devenue expérience du Christ vivant en spiritualité que le problème de la médiation universelle qui pourrait faire ombrage à Dieu se résout. En effet, il n'est pas exclu que, par moments, la chaîne de médiations si haut décrite offusque Dieu au lieu de le dispenser et de faire accéder à lui dans le vécu quotidien, d'autant plus que le culte public rendu directement à Dieu était rare dans la religion traditionnelle africaine. Cette question a retenu l'attention de tous ceux qui se sont penchés sur le problème des médiations en spiritualité africaine. Parmi eux, nous mentionnons deux exemples à titre indicatif. Le Père Mveng entrevoyait le danger de cette conception d'une sorte d'échelle dialectique entre Dieu et l'hom-

<sup>68</sup> Citant Domenico Colombo, Godé Iwele en écrit ce qui suit: *Une question préliminaire s'impose: Christ est-il trouvable de quelque façon dans l'héritage culturel religieux africain? Beaucoup confessent qu'il est absent et qu'on l'y chercherait en vain. Dans l'univers religieux traditionnel il y a place pour Dieu, pour l'homme, pour l'ancêtre, mais non pour un Homme-Dieu: il reste un personnage étranger, incompréhensible, embarrassant.* G. IWELE, *Art. cit.*, p. 168.

<sup>69</sup> Déjà à ce niveau, il convient de souligner que la christologie occupe la place centrale dans toute spiritualité qui se veut chrétienne. Cf. H. GRAVRAND, "La prière et la spiritualité africaines, sources de spiritualité et de prière chrétienne", p. 148.

me et posait le problème en ces termes: *Quel pèlerin fatigué ne serait tenté de s'arrêter au milieu de l'échelle? Et si l'on trouve un allié assez fort pour les besoins immédiats, pourquoi chercher plus loin encore?*<sup>70</sup>. Il interprétabit toutefois les déviations éventuelles comme *l'écho réfléchi et moribond du cri primordial de la prière, là où il n'a pu franchir les écrans d'un univers ambigu*<sup>71</sup> et il estimait que le recours ultime que l'on finit par adresser à Dieu constitue un redressement aux possibles glissements. Bartélémy Nyom posait le même problème de la manière suivante: *Une telle conception de la médiation des choses nous renvoie purement et simplement aux solidarités et travaux d'ici-bas. Dès lors, la prière s'éloigne du Dieu inaccessible et stagne dans le monde. La religion abandonne Dieu à cause de la multiplicité des médiateurs entre Dieu et nous et de leur nature opaque*<sup>72</sup>. Sa tentative de réponse se base sur la cosmologie négro-africaine qui ignore tout dualisme platonicien consistant à poser antithétiquement le monde matériel et le monde spirituel. Dans ce sens, une médiation des éléments matériels n'est pas close, mais elle est plutôt ouverte au surnaturel, à Dieu. Ensuite, le principe de finalité selon lequel chaque être agit conformément à sa fin implique la responsabilité de chaque être cosmique à remplir sa fonction spécifique dans le dynamisme du contexte global de l'ascension de l'homme vers Dieu. Enfin, il y voit l'affirmation d'une solidarité universelle et l'aveu de l'impuissance de l'homme à remonter seul l'échelle de l'absolu<sup>73</sup>. Quoi que puissent valoir les essais de compréhension du phénomène replacé dans la spiritualité traditionnelle, toute expérience spirituelle authentique vécue en régime chrétien ramène toutes les médiations dans la dépendance du Médiateur unique, Jésus-Christ, lui qui ne peut que faire accéder au Père. D'où l'**exigence d'une christologie profonde en spiritualité** devient davantage plus évidente et plus pressante. De quelle christologie s'agit-il? Les lignes qui suivent s'assignent comme but de répondre à cette question.

<sup>70</sup> E. MVENG, *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Clé, Yaoundé 1974, p.22.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> B. NYOM, "Apport et originalité de la spiritualité africaine", dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*, p.128.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 129.

*Qui est le Christ en Afrique? Quelques approches christologiques représentatives*

En spiritualité, la dimension christologique se manifeste d'abord comme une connaissance, une intelligence du Christ. Mais d'ores et déjà, retenons qu'il n'existe pas de connaissance sans amour en spiritualité. Et tenant compte de cela, analysons succinctement le genre de discours à travers lequel l'Africain saisit et exprime la personne de Jésus-Christ; le **discours d'assimilation de la personne du Christ** à qui les africains ont adhéré par la foi. Comment la foi qui cherche l'intelligence le saisit et l'exprime-t-elle? Naturellement, le Christ cru en Afrique comme ailleurs est la deuxième personne de la Sainte Trinité confessée dans le credo de Nicée-Constantinople que le chrétien récite régulièrement; celui dont la conjonction humano-divine a été circonscrite dans les formules dogmatiques du Concile de Chalcédoine; celui dont le Nouveau Testament rapporte les titres, les faits et les paroles; celui dont l'identité a été transmise en catéchèse et en théologie. Mais chez des peuples qui ne se sentent pas imbus du revêtement culturel dans lequel le mystère du Christ a été exprimé et véhiculé, la question s'est posée au sujet d'une expression qui, tout en demeurant de portée universelle, serait plus prégnante par ses accointances avec la vision du monde et les schèmes de pensée africains.

C'est pour répondre à ce souci que des essais de "christologie africaine" ont été timidement tentés depuis environ une trentaine d'années. Il en existe qui tentent de situer la personne du Christ dans l'univers mythique en vue de l'inscrire dans l'imaginaire originel africain avec l'avantage de retrouver une signification christologique provenant de la nuit des temps et couvrant tout l'espace géographique de l'oekuménè. C'est alors qu'il apparaît notamment sous les traits du vainqueur de toutes les forces qui ont dominé la vie africaine depuis les temps immémoriaux; ou alors rejoignant dans le mythe la donnée anthropologique fondamentale de passage de vie à la mort, et de la mort à une nouvelle vie. Mais une question mérite notre réflexion: l'approche mythique, appartient-elle aux registres du langage pertinent pour les générations actuelles<sup>74</sup>? Aux antipodes de cette

<sup>74</sup> À en croire Godé Iwele, c'est l'approche mythique représentée par John Mbiti à laquelle pourrait être jointe celle de Kofi Appiah-Kubi et Julien

approche, quelque étude a été menée dans le sens de la “démythologisation”<sup>75</sup>. L'auteur y prétend remonter en amont des dogmes pour cueillir le Christ à la source. Comme il fallait s'y attendre, l'approche s'avère irrecevable en théologie, car sa prétention de se situer en amont du dogme, tout en rappelant à la mémoire le souvenir de la théologie libérale du XIX<sup>ème</sup> siècle, s'écarte des sources théologiques qui ne peuvent escamoter le trinôme Écriture-Tradition-Magistère.

D'autres encore se sont orientés vers les catégories d'ancêtre, aîné, maître d'initiation, guérisseur<sup>76</sup>. L'approche a le mérite de miser sur l'importance de la nomination du Christ dans une culture où le nom reflète la personne<sup>77</sup> et de présenter le discours christologique dans des schémas plus familiers à l'horizon mental des africains. Cependant, il ne faudra pas oublier que ces différentes dénominations, liées à l'expérience humaine et à un système anthropologico-culturel déterminé, appartiennent au processus analogique et sont marquées par des limites culturelles de signification. Nous savons déjà que durant son existence terrestre, Jésus n'a revendiqué ni accepté d'être ramené aux titres messianiques prisés par ses contemporains, pour éviter toute équivoque qui aurait réduit sa personne à ce que les différents titres évoquaient dans la mentalité de ses contemporains. Or, la figure du Christ chef (Seigneur) investi (oint) par son Père céleste de la mission royale, dont la toute puissance se manifeste dans l'abaissement au rang du simple mortel, sans logis ni cour (cf. Lc 9, 58), l'amour demeurant la mesure du rapport avec ses amis qu'il ne veut pas traiter comme sujets (cf. Jn 15, 15), et dont le trône de l'exaltation est la croix (cf. Ph 2, 6-11), contraste avec celle du chef africain fort, riche, etc. Le modèle d'Ancêtre et aîné

---

Efoé Penoukou, même si Kofi Appiah-Kubi débouche sur l'interprétation des titres du Christ en fonction de situations et d'expériences africaines. Cf. G. IWELE, *Art. cit.*, pp.168-174.

<sup>75</sup> Le père Iwele Koubete reconnaît cette “christologie non confessionnelle” sous la plume de Fabien Eboussi Boulaga dans son oeuvre *Christianisme sans sétiche. Révélation et domination*. Cf. G. IWELE, *Art. cit.*, pp.174-178.

<sup>76</sup> Cf. AA. VV., *Chemins de la christologie africaine*, pp.109-199.

<sup>77</sup> Monseigneur Sanon écrit: *Nom et visage veulent désigner l'identité personnelle et relationnelle, l'être personnel et l'être social, ou encore ils tentent d'exprimer l'être personnel en ses liens sociaux, en sa dimension sociale et communautaire*. A.T. SANON, “*Jésus, Maître d'initiation*”, dans AA. VV., *Chemins de la christologie africaine*, p.157.

demeure en deçà de la personne du Christ qu'il représente, que l'analogie soit établie à partir du registre de la vie, de la présence, de l'aînesse ou de la médiation.

En effet, la vie transmise par l'ancêtre en Afrique et la vie que le Christ donne se situent sur deux isotopies différentes<sup>78</sup>. En Afrique, la vie est prospérité, bonheur, santé physique, être. Ce n'est pas la survie dans l'au-delà parce que l'homme s'accomplit sur la terre. La vie d'outre-tombe, quoique reconnue, n'attire pas outre mesure. Or la vie que le Christ vient donner ne peut fournir ici-bas qu'un avant-goût qui n'offre que des signes de ce qu'elle sera en plénitude dans l'au-delà, quand elle sera pleinement réalisée en Dieu. Ainsi, même sous l'échec et la mort, cette vie dont nous ne goûtons ici-bas que les prémisses peut encore croître. S'agissant de la présence, les rapports que l'ancêtre entretient avec les vivants vont dans le sens pyramidal entre lui et ses descendants biologiques, tandis que le Christ établit un rapport circulaire avec tous les membres de son "corps mystique". Quant à l'aînesse, Jésus est loin de répondre aux critères d'âge et de "bonne mort" qui font accéder au rang d'ancêtre africain. Il est mort jeune et d'une mort violente et infâme selon les vues humaines et religieuses de son temps. Enfin, la médiation du Christ n'est pas simplement de l'ordre d'une intercession extérieure mais d'assomption et d'incorporation de l'homme au rang de fils adoptif de Dieu, etc. Il ne peut pas non plus être ramené au rang de thaumaturge et guérisseur en dépit de la charge sotériologique que comporte la guérison des différents maux qui assaillent l'homme dans son existence quotidienne. En effet, la conception africaine de la guérison et de la maladie ne renvoie pas directement aux guérisons occasionnelles du Christ au nom de Dieu et en signe du salut intégral, ni à la guérison chrétienne qui réfère à une attitude de foi, de confiance et de remise de soi à Dieu sans que l'effet soit immédiat, ni systématique, encore moins automatique. La figure d'initiateur est limitée par le fait que l'initiateur demeure une personne extérieure du sujet tandis que le Christ vise d'une part à devenir "vie de la vie" du sujet, d'autre part non pas à transmettre une connaissance pour déchiffrer l'univers mais d'abord une auto-communication personnelle du Dieu amour qui veut sauver en Jésus-

---

<sup>78</sup> Voir plus haut à propos de la vision de l'unité de vie dans la vision africaine du monde.

Christ et imprimer une nouvelle vision du monde au sujet. L'approche de la personne du christ à travers les titres, sans manquer d'être suggestive, montrera donc en même temps que le Christ demeure l'Au-delà des modèles<sup>79</sup>. D'autres approches se sont orientées vers la dimension libératrice et humanisatrice de Jésus dans un contexte des pauvres appauvris et chaque jour plus pauvre et plus malheureux. La figure du libérateur ne peut s'appliquer au Christ que quand la libération est entendue de manière intégrale non réductible à certaines dimensions en en oubliant d'autres, et insérée dans l'ensemble de la foi chrétienne<sup>80</sup>.

Le Christ présenté par des femmes d'Afrique qui ont pu s'exprimer sur le sujet est un Christ solidaire de leur condition, le Christ qui se met au service, qui comprend le combat des femmes et dont les notes de passion et compassion sont les plus dominantes<sup>81</sup>. Une autre forme de "christologie" ressort d'un discours sur le Christ véhiculé par certains romans. Remarquons d'emblée qu'il ne revient pas aux romans de traiter des questions de christologie. Cela n'empêche que certaines oeuvres de littérature africaine aient présenté la figure du Christ de l'une ou l'autre manière. Il s'agit surtout d'une figure d'un Christ ployant sous le poids de la colonisation en rapport avec l'histoire d'une Afrique meurtrie par des périodes successives de souffrances, ou alors d'un Christ interprété sous la grille de l'histoire missionnaire en Afrique et en corrélation avec les ambiguïtés de l'un ou l'autre agent de la mission<sup>82</sup>. A ces types de discours sur la personne du Christ, il faut joindre la christologie spontanée des artistes qui n'expriment que ce qu'ils ressentent avec des motifs et symboles africains, sans aucune préoccupation ni présupposé d'ordre théologique, mais dont le Christ endolori de leurs oeuvres plastiques ne reflète pas moins les "crucifiés" et "agoni-

<sup>79</sup> Cf. G. IWELE, *Art. cit.*, pp. 178-183; F. KABASELE, "L'au-delà des modèles", dans AA. VV., *Chemins de la christologie africaine*, pp. 203-228; H. DANET et E. MESSI METOGO, "Le devenir de la théologie catholique en Afrique francophone depuis Vatican II", dans *AETSC* 4 (1999), pp.130-132.

<sup>80</sup> C'est le courant exprimé notamment par la "black christology" par des auteurs tels que Mofokeng. Cf. G. IWELE KOUBETE, *Art. cit.*, pp.183-186.

<sup>81</sup> Cf. G. IWELE KOUBETE, *Art. cit.*, pp.186-188.

<sup>82</sup> Cf. *Ibidem*, p. 188-189. Les oeuvres analysées ici sont celles du poète congolais Tchikaya U Tam'si et du romancier camerounais Mongo Beti (Alexandre Biyidi).

sants" de l'histoire actuelle du Continent<sup>83</sup>. Enfin, la perspective du salut si cohérente avec l'anthropologie centrée sur la vie et en butte à l'histoire africaine négatrice de la vie et du sens est en train de susciter une christologie sotériologique en trois dimensions: le fondement du sens dans le patrimoine culturel en l'occurrence le mythe, la situation socio-culturelle et politico-économique qui représente un défi pour l'imagination et la créativité, l'avenir placé sous le signe de la reconstruction d'après de nouvelles utopies<sup>84</sup>. Malgré les limites que l'on pourrait encore déceler dans cette approche; elle a le mérite de s'être aperçue de l'**urgence d'une christologie sotériologique dans une culture qui gravite autour de la vie**. Les africains, hantés par le salut dans une vie qu'ils sentent traquée de toutes parts et à tous les niveaux (niveau du sens, niveau spirituel, niveau de la praxis inventive, niveau moral, niveau physique, ...) ont besoin de vivre une expérience christique qui parvienne à les convaincre qu'il n'existe pas d'autre nom sous lequel ils puissent être sauvés (cf. Ac 4, 12).

*Rencontre interpersonnelle avec le Christ en spiritualité africaine chrétienne!*

Nous abordons ici la question fondamentale non seulement par rapport à la prière mais à toute spiritualité qui se veut chrétienne, c'est qu'elle se fonde sur une relation d'amour et tend vers une identification avec le Christ: c'est une **spiritualité de rencontre interpersonnelle**. L'Évangile -écrit le père Armel Duteil- *ne consiste pas seulement à changer nos idées mais à vivre avec Quelqu'un, Jésus-Christ. Jésus est avec nous et devant nous. Nous attendons son retour et nous marchons vers Lui. Il est présent au milieu de nous, vivant et ressuscité. Il agit à travers nous, dans tout ce que nous faisons*<sup>85</sup>. L'objectif de celui qui "s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu" est de savoir tous les hommes éprouvant au fond d'eux-mêmes la conviction de saint Paul que ce ne sont plus eux qui vivent mais le Christ qui vit en

<sup>83</sup> Cf. *Ibidem*, pp.189-192.

<sup>84</sup> Cf. KA MANA, *Chrétiens et Églises d'Afrique: Penser l'avenir. Le salut en Jésus-Christ et la construction de la nouvelle société africaine*, Clé/Haho, Yaoundé/lomé 1999.

<sup>85</sup> A. DUTEIL, "Appelés à la liberté", dans *Spiritus* 96 (1984), p. 313.

eux (cf. Ga 2, 20). C'est lui l'Alliance entre Dieu et les hommes. Et en cela, il déifie toutes les médiations que la tradition africaine ait connues, parce que celle-ci n'avait jamais prétendu éléver un homme -si médiateur qu'il ait été reconnu- au rang de l'Être Suprême<sup>86</sup>.

C'est ce Christ qui constitue la spécificité du christianisme et c'est le degré d'union avec lui, son expérience -parce qu'il s'agit bien d'expérience vitale avant quelqu'autre connaissance, de christologie doublée de christopathie-, qui constitue de l'Africain un homme plus ou moins chrétien. Le défi est de taille<sup>87</sup>. Il est la plénitude de la révélation parce que la convivance du Christ fait accéder à la connaissance du Père, connaissance qui devient émerveillement de l'Africain chrétien devant le Père de Jésus-Christ et le nôtre, que la tradition ne pouvait pas réussir à saisir par intuition *car le Verbe est pure relation au Père, et ceci se traduit, à travers son humanité, par ce flux et ce reflux de l'amour qui accueille et qui offre, qui reçoit et qui donne, qui réalise ainsi l'union dans l'unité*<sup>88</sup>. C'est à cela qu'est convié l'Africain qui embrasse la foi au Christ. C'est pour cela que tout discours sur le Christ encore en ses débuts en terre et schèmes de pensée d'Afrique gagnera à s'enraciner dans l'expérience spirituelle avec Christ; c'est celle-ci qui vérifiera son authenticité. En fin de compte, c'est le Christ qui se donne dans une expérience de foi et d'amour qui doit imbiber l'existence du sujet, quelle que soit la couleur de la spiritualité chrétienne dont il se réclame, si celle-ci se veut authentiquement chrétienne. La question fondamentale demeure pour l'Africain comme pour tout autre: "pour vous, qui suis-je?" (cf. Mt 16, 15). En spiritualité, le défi consiste à vérifier dans l'expérience quotidienne jusqu'où le Christ fascine et façonne les existences des africains convertis à lui tout en demeurant enracinés dans leur culture authentique et dans leur histoire concrète. C'est dans ce sens qu'Efoé Julien Penoukou formulait cette mise au point importante: *C'est d'abord et tou-*

<sup>86</sup> F. KABASELE, "L'au-delà des modèles", p. 217.

<sup>87</sup> Il faut bien interroger les chrétiens africains sur la place du Christ dans leur vie pour s'en rendre compte. À titre d'exemples de témoignages déconcertants, voir R. LUNEAU, "Et vous, que dites-vous de Jésus-Christ?", dans AA. VV, *Chemins de christologie africaine*, pp.19-40.

<sup>88</sup> J. Mouroux cité par H. DE LUBAC, *Dieu se dit dans l'histoire. La révélation divine*, Cerf (Coll. Foi vivante n°159), Paris 1974, p.37.

*jours lui qui se donne à connaître le premier, pour permettre à l'homme de s'abandonner à son don d'amour. Voilà pourquoi la reconnaissance décisive de Jésus-Christ ne saurait se déduire des présupposés anthropologiques, ni se réduire au seul critère des valeurs culturelles, même les plus certaines. Elle ne sera effective, et donc promise à une véritable maturité spirituelle, qu'en évoluant dans le double contexte du milieu culturel et de l'expérience préalable de la foi. Il s'agira à chaque fois de relier ou d'évaluer nos intuitions et nos élaborations au regard des données révélées par le Fils de Dieu, afin de mieux nous connaître en lui, de mieux le reconnaître en nous*<sup>89</sup>.

Le Christ vient donc récupérer sa place centrale dans la spiritualité d'un africain baptisé. Sa culture lui disait que la vie est un flux qui ne s'écoule pas dans la mort mais poursuit son cours dans la communion au-delà des limites de la mort. À partir de là, le Christ se manifeste comme le pivot autour duquel tourne la vie du Père en circularité continue entre les siens. Une spiritualité chrétienne de la sauvegarde de la vie contre tous les assauts de la "culture de la mort", de son renforcement par les moyens spirituels comme les sacrements et les moyens humains allant de la défense multiforme de la vie à la recherche du bien-être, trouve ici son fondement. Le Christ est notre vie, devrions-nous nous écrier en Afrique, et le grand défi pour y arriver est que nous parvenions à sentir sa "sève" couler dans nos veines. Dès lors, notre unique motif de fierté culturelle serait de nous savoir configurés à lui. C'est dans la mesure où l'Africain le portera au dedans de lui qu'il sera intégré dans une expérience de communion à la vie de la Trinité. Parlant de la prière chrétienne, le père Sébast Vanderstaeten écrivait ce qui suit: *Par la prière nous entrons en communication profonde avec la vie trinitaire de Dieu et la prière est la mise en activité de notre être relationnel par la communion à la vie de la Trinité. La porte d'entrée est le Christ, qui s'identifie à nous et en lui nous amène au Père et nous présente à l'Esprit pour que celui-ci réalise la vie de Jésus en nous, pour nous offrir avec lui au Père pour le salut du monde*<sup>90</sup>. Cela

<sup>89</sup> E.J. PENOUKOU, "Christologie au village", dans AA. VV., *Chemins de christologie africaine*, pp.88-89.

<sup>90</sup> S. VANDERSTRAETEN, "Prière intégrale", dans AA. VV., *La prière africaine*. Actes du deuxième colloque international du 10 au 12 janvier 1994, Ed. Baobab, Kinshasa 1994, pp.25-26.

imprime un cachet spécifique au dynamisme vital<sup>91</sup>.

La vocation de l'homme étant de faire triompher la vie sur la mort et ses alliés, à quel autre point d'honneur pourra prétendre le chrétien africain que celui de refléter à la face du monde celui qui fut et est toujours vie pour les autres, vie donnée, vie livrée en vue d'être partagée pour la vie sans fin? Par conséquent, la conversion sera toujours une transformation existentielle progressive dans le Christ à travers les moyens qu'il nous offre lui-même et un engagement dans la construction de ce monde qu'il voudrait transformer en reflet du royaume. Alphonse Ngindu Mushete l'a bien perçu quand il écrivait: *le Christ n'est pas venu en ce monde pour nous faire des discours ou dicter un livre qu'on aurait enregistré sténographiquement. Il est venu chez nous pour fonder une vie. ... C'est en fondant une vie qu'il a fondé une société, car l'une ne peut être que le résultat de l'autre. Sa vie a été, dès le départ, comme elle l'est encore, l'aliment de cette vie et le ciment unificateur de cette société*<sup>92</sup>. Toutes les valeurs de solidarité, de justice, d'engagement social, ... trouvent ici leur source authentique. Si l'africain se sent spontanément en communion vitale avec les ondes du cosmos depuis les êtres animés jusqu'aux inanimés, il trouve ici la densité christologique qui doit servir de fondement à une attitude qui assume les valeurs écologiques, artistiques et symboliques.

Cette optique est promise à une grande fécondité pour la spiritualité africaine chrétienne. Toutes les célébrations seront la vie concrète du sujet et du monde présentée sans masque avec tous ses échecs dont nous sommes responsables et toutes les réussites dont le Seigneur est la source. Alors le Christ, Plénitude de vie, les accueille, les purifie et les assume, les transforme en une offrande agréable à son Père, puisqu'il continue de s'offrir en même temps au Père et à ceux qui acceptent de prendre part à son destin dont il n'a pas voulu jouir seul dès lors qu'il a noué

<sup>91</sup> Alphonse Ngindu Mushete écrit à ce propos: *Pour nous, Africains, l'Incarnation n'est pas seulement le mystère du Verbe fait homme. Ce n'est pas seulement d'incarnation qu'il faudrait parler, mais d'humanisation, mieux encore d'humanification. Or devenir personne humaine, dans la perspective africaine, c'est devenir un noeud de relations interpersonnelles, soudant son sujet à la communauté humaine et à la totalité du cosmos.* A. NGINDU MUSHETE, "Éléments d'une spiritualité libératrice", dans E. MVENG (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, L'Harmattan, Paris 1987, p.56

<sup>92</sup> *Ibidem*, p.57.

avec l'homme un lien indissoluble de fraternité et lui a donné sa confiance par pure gratuité. On pourrait alors résumer cette spiritualité en "vivre-avec" le Christ, "récapituler l'univers avec" le Christ, "construire le monde avec" le Christ, "rendre culte et célébrer dans" le Christ.; une **spiritualité doxologique de la vie en Christ**, selon laquelle la victoire de la vie sera remportée "par Lui, avec Lui et en Lui".

Voilà bien qui conduit à une spiritualité de l'Emmanuel, le "Dieu-avec-nous" sur les routes de nos peines et de nos joies existentielles. Nous le reconnaîtrons et dirons son nom dans la danse pour la naissance de nos enfants, nous percevrons son visage dans les pleurs de nos deuils; nous le nommerons dans les cloîtres de nos couvents comme une Thérèse de Lisieux; nous nous réjouirons de sa compagnie dans l'agonie comme le jeune Robert Naoussi (1947-1970) rêvant de devenir capitaine d'équipe de football pour entraîner les jeunes de sa génération au ciel par sa souffrance alors qu'il trépassait suite à la lèpre qui le rongeait à 21 ans à la léproserie de la Dibamba (Cameroun); nous nous sentirons forts de son énergie dans nos luttes pour une société plus juste et plus humaine; nous nous agenouillerons devant lui dans le pauvre déguenillé et défiguré; nous le contemplerons dans le miséreux délaissé ou le vieux abandonné comme une Mère Teresa de Calcutta: là il est avec nous, là il nous attend. La vie en Christ portée devant Dieu dans une relation interpersonnelle d'amour doit être l'objectif de la prière en spiritualité africaine. C'est le Christ qui se place au croisement de ses trois dimensions de la prière: la hauteur (relation avec Dieu), la largeur (relations avec les hommes et l'univers) et la profondeur (vers le tréfonds de l'être humain)<sup>93</sup>.

### c. L'énigmatique intérieurité

Nous ne saurions parler des autres facteurs spirituels et passer outre l'intérieurité du sujet, car une expérience spirituelle qui

---

<sup>93</sup> Les trois dimensions de la prière sont résumés dans le rapport final du Colloque tenu au Theresianum de Kinshasa sur la prière. Cf. A.M.Z. IGI-RUKWAYO, "Rapport général", dans AA. VV., *La prière africaine*, pp.272-273. Ce sont des dimensions dégagées clairement par le professeur Jésus Castellano dans son étude sur la prière selon sainte Thérèse de Jésus: cf. J. CASTELLANO CERVERA, "La prière selon sainte Thérèse de Jésus", dans AA.VV., *La prière africaine*, pp. 154-155.

en resterait aux expressions extérieures manquerait manifestement de profondeur. En effet, le dynamisme spirituel s'accomplice d'abord dans la démarche de retrouvailles avec le noyau personnel, individuel.

*Besoin d'études sur l'intériorité en spiritualité africaine.*

Il existe des indices bien maigres de ce cheminement ici et là, mais il demeure curieux de constater le manque d'études qui soient consacrées à la place de l'intériorité dans la spiritualité africaine en général et dans l'expérience du sujet priant en particulier. S'il est vrai que dans le culte de Lyangombe en Afrique centrale, l'on parle du plus haut sommet de l'initiation mystérique comme d'une transpersonnalisation où le sujet vit une sorte d'alliance mystique avec l'Esprit, il n'est pourtant pas clair qu'il existe une démarche d'intériorisation progressive et consciente de la relation dialogale de l'homme avec Dieu. Cette lacune au niveau des études, proviendrait-elle du manque de documentation sur des expériences spirituelles<sup>94</sup>? Ou proviendrait-elle encore de la réalité de l'introspection qui cadrerait mal avec les axes majeurs de l'anthropologie africaine? En effet, la vision unitaire de la personne humaine pourrait incliner à ne pas le montrer effectuant un cheminement spirituel vers l'intérieur de lui-même. Ou encore, le caractère fortement communautaire de la personne et de la vie religieuse aurait porté préjudice au développement de cet autre aspect non moins important de la spiritualité. Un **champ de recherche** est ici **ouvert** pour des investigations plus poussées.

*Reconnaissance d'un centre vital dans l'humanisme africain.*

Certes, l'être africain reconnaît avoir un centre, un tréfonds

---

<sup>94</sup> Le propos suivant est bien significatif à cet effet: *Sans doute l'homme noir se refuse-t-il à traduire en paroles une expérience qu'il tient pour ineffable. Sans doute l'Africain ne se livre-t-il pas à l'introspection comme les mystiques chrétiens et ne sait-il pas décrire à l'aide des mots son expérience intérieure. Mais le mysticisme africain existe.* "Il est, écrit Roger Bastide, comme les autres une forme authentique et passionnante, complexe et belle du mysticisme. Une des sources où les âmes altérées peuvent étancher leur soif et boire le ciel". NGIMBI NSEKA, "Expérience du soi et Religion Traditionnelle en Afrique", dans D. ZUAZUA (dir.), *Op. cit.*, p.92.

de son être, le "mutima" intraduisible des rwandais et burundais dont l'équivalent le plus proche serait la réalité complexe exprimée en langage biblique par le terme "coeur". De toutes les approches de définition de l'analyse que le père Dominique Nothomb formule sur base d'une analyse minutieuse des données de genres oraux tels que les dictions et les proverbes, retenons la description suivante: *On peut dire que le mutima, c'est l'intérieur de l'homme par opposition à l'extérieur; mieux encore, c'est en lui que se trouve la personnalité même de l'homme, ce par quoi cet homme est lui-même, et pas un autre. ... "au plus profond de l'homme se situe umutima: il est à la fois l'élément fondamental de la personnalité et la "centrale" des affections. En charriant toutes les puissances d'action, il devient la mesure de sa valeur morale". Là se trouve le lieu secret, inviolable et interdit, où s'enracinent à la fois l'incommunicabilité de l'individu intelligent et les antennes par lesquelles il ressent toutes les ondes étrangères, puis transmet aux autres les richesses de sa personnalité. Mais là aussi se calcule et se pèse le degré de sa perfection ou de sa déchéance*<sup>95</sup>. Il existe donc un concept unificateur de ce qui constitue le centre de cohésion et d'unification de toutes les potentialités spirituelles de la personne humaine, c'est le "mutima". Et ce terme, bien qu'il désigne aussi l'organe physiologique du coeur, signifie le centre indéfinissable et illocalisable, spirituel, invisible aux apparences extérieures. C'est ce terme qui désigne l'intériorité spirituelle propre à la personne humaine. Des descriptions similaires peuvent être identifiées dans d'autres cultures africaines. Et l'Africain, à tout le moins le rwandais en ce cas d'espèce, y reconnaît son meilleur trésor quand il dit que "kami ka muntu ni umutima we" (le roi chéri de l'homme, c'est son coeur).

#### *Consistance de cette intériorité et implications en spiritualité!*

La question à poser n'est donc pas de savoir si l'Africain est conscient que son centre vital se trouve dans le tréfonds spirituel de son intériorité, mais c'est plutôt de savoir si jamais il a entrepris la démarche spirituelle consistant à y entrer chaque fois plus profondément. Parce que de la réponse à cette question résulterait l'affirmation qu'il était conscient de pouvoir y ren-

---

<sup>95</sup> D. NOTHOMB, *Un humanisme africain*, pp. 24-25.

contrer l'interlocuteur de sa prière. Si Dieu est "Celui qui me porte dans son cœur" (Tshienda nanyi mu mutshima)<sup>96</sup>, combien enrichissante n'aurait été pour notre recherche la proposition réciproque d'un Dieu que je porte dans mon cœur? Il ne faut peut-être pas trop demander aux religions et spiritualités traditionnelles avant la Révélation chrétienne. Si cette **consistance de l'intériorité habitée par Dieu**, si déterminante dans la configuration spirituelle du sujet humain, n'est pas clairement établie dans la spiritualité traditionnelle africaine, il revient à la spiritualité chrétienne enseignée en terre d'Afrique d'y insister. Et c'est un devoir pour l'Africain d'en prendre conscience au quotidien de son existence et d'en tirer des conclusions pour sa vie et la vie de sa communauté.

Toutefois, il existe aussi bien au Rwanda qu'ailleurs des **indices** dans le génie culturel **qui suggèrent l'intériorité comme idéal ou meilleure voie pour la vie ascético-morale**. Le récit initiatique Kaydara écrit en peul<sup>97</sup> par le malien Amadou Hampaté Bâ en est une illustration épataante. Sa forte densité symbolique nous amène à nous y arrêter pour une analyse attentive. Les héros du conte entreprennent un voyage vers le pays de Kaydara, à la recherche de l'auto-réalisation en plénitude d'une personne qui a acquis la suprême sagesse consistant à cerner le mystère des choses et de la vie. Tout le récit consiste à montrer que l'on ne peut pas atteindre cet objectif en vivant selon un état tout extérieur symbolisé par l'écorce, ni en menant une vie selon l'état médian symbolisé par le bois, mais seulement en vivant selon ce qui est essentiel et central, symbolisé à son tour par le cœur. Voici comment l'auteur en synthétise l'enseignement: *Parmi les trois héros de ce conte, deux d'entre eux représentent l'un "l'écorce" et l'autre "le bois". Ils ne termineront pas leur voyage. L'un sera jeté comme l'écorce, l'autre brûlé, comme le bois. Seul le troisième, Hammadi, qui représente le "coeur", arrivera à bon port, ayant franchi victorieusement les subtiles épreuves semées sur son chemin. ... Chacun de ces trois voyageurs symbolise donc un état de notre être total*<sup>98</sup>. C'est un récit extrêmement riche d'enseignement.

<sup>96</sup> O. BIMWENYI KWESHI, "Réflexion théologique sur la spiritualité africaine chrétienne", p. 101.

<sup>97</sup> Le récit écrit en peul a été résumé par l'auteur dans A. HAMPATÉ BÂ, *Aspects de la civilisation africaine*, Présence africaine, Paris 1972, pp.38-44.

<sup>98</sup> A. HAMPATÉ BÂ, *Aspects de la civilisation africaine*, Présence africaine, Paris 1972, p.40.

ments, dont l'expression symbolique se prête à la possibilité d'interprétations les plus diverses. Pour le sujet qui nous intéresse, nous retenons que la visée des voyageurs est l'obtention d'une plénitude vitale.

Le trésor qui fait accéder à la clé de cette plénitude vitale se trouve auprès du représentant de Guéno le Dieu suprême. Donc, le trésor dans lequel l'homme trouve sa plénitude est localisé chez un médiateur de la divinité. Celui-ci s'appelle Kaydara, d'où le nom de "pays de Kaydara" qui est la destination du voyage des trois héros du récit. Donc, la clé du bonheur ou de la réalisation humaine vient d'une puissance dont l'origine est manifestement divine. C'est dire que le récit se prête à une interprétation morale puisqu'il s'agit du bonheur plénier de l'homme. Et la perfection morale n'est pas conçue en marge de la Divinité puisque c'est elle qui en possède la clé, qui sera remise par son intermédiaire, Kaydara.

Le voyage qui y mène est plein d'enseignements symboliques, comme l'est tout le récit. Parmi les symboles rencontrés, il y a celui du caméléon dont l'aspect positif de l'interprétation serait la prudence, la dextérité et la fermeté dans la poursuite de l'idéal. Le caméléon lui-même serait un symbole ambivalent dans le sens où il pourrait être interprété négativement dans le sens de l'hypocrisie, le retard, l'apathie, l'entêtement et l'indiscrétion. Ainsi tous les symboles rencontrés au long des onze étapes traversées les invitent à choisir entre le côté positif et le versant négatif qu'ils suggèrent, telle cette ourarde à une seule patte et battant d'une aile qui symbolise le profit matériel sur lequel se ruent les voyageurs, ne tirant la leçon de leur échec qu'à la troisième tentative. À force de s'y précipiter sans penser l'un à l'autre, non seulement leur cible leur échappait, mais surtout elle mettait en danger leur amitié. Chaque étape du chemin peut signifier donc l'ambivalence des choix proposés à l'homme sur son chemin de bonheur; mais aussi l'autonomie qu'il a de décider pour des options qui lui font atteindre ou pas l'objectif visé. C'est donc après avoir traversé la longue série (11 étapes) de l'épreuve du choix qu'ils atteindront, non pas la plénitude en tant que telle, mais sa clé: certains secrets (donc une certaine connaissance), ainsi qu'un moyen aussi bien matériel que spirituel symbolisé par l'or et dont la réussite dépendra de la responsabilité personnelle de chaque sujet dans son usage. Donc, l'homme cherche sa réalisation en plénitude, il s'y achemine moyennant des choix pertinents entre plusieurs alternatives,

Dieu lui en fournit la clé qu'il laisse à sa responsabilité personnelle.

Cette clé de la plénitude est symbolisée par l'or qui signifie d'abord la fortune matérielle, qui n'est pas une fin en soi, mais dont le résultat est ambivalent; l'usage égoïste pouvant conduire à la ruine du sujet. Au-delà de la fortune matérielle, l'or symbolise aussi la connaissance qui ne correspond non plus pas en soi au bonheur, et dont l'homme peut faire un usage bon ou mauvais. Enfin, l'or symbolise la haute sagesse qui procure la réalisation personnelle en plénitude. Ce troisième niveau que l'auteur appelle "haute sagesse" n'est pas défini; tout reste au niveau du symbole: *L'or est inattaquable et l'oxyde ne peut le ronger*.

La rencontre avec Kaydara, le représentant du Dieu Suprême, ne suffit pas. Il faut se munir de la clé du bonheur qu'il offre et retourner en faire bon usage dans le monde des hommes. Mais ce monde des hommes lui-même n'est pas coupé de la présence de Dieu puisque Kaydara y est présent sous une forme déguisée et que celui qui préfère son enseignement au trésor reçu en son pays est l'unique qui sort victorieux de l'épreuve.

Il serait hasardeux de prétendre déterminer avec précision le genre et la densité d'intériorité que ce conte suggère. Il faudrait en recueillir beaucoup d'autres du même genre et sur un espace géographique plus étendu et varié pour avancer une hypothèse plus ou moins solide. Toutefois, le conte garde toute sa valeur du fait qu'il est strictement traditionnel, que son auteur est musulman -même si c'est un musulman de très haute culture-; donc non susceptible de subir l'influence de textes de mystiques et spirituels chrétiens. Autrement, il suffirait de lui donner un titre d'ordre ascético-moral comme "chemin de perfection", en adaptant légèrement certains éléments, et il serait facilement considéré par le lecteur comme un écrit de quelque auteur spirituel de la tradition chrétienne. Que de ressemblances n'affiche-t-il pas avec la psychologie spirituelle et la voie de purification enseignée par saint Jean de la Croix?

Un récit comme celui-ci nous révèle donc l'existence d'une instance d'intériorité qui n'attend que la Révélation et l'**apport de la grande tradition spirituelle chrétienne** pour lui révéler toute sa dignité et son élévation. En effet, l'Africain déjà pourvu d'un concept si élevé de l'intériorité gagnera à s'ouvrir à cette audace que lui apporte la foi de savoir que cette intériorité est habitacle de Dieu. Dieu en personne daigne habiter le coeur de l'homme et constituer son centre le plus profond! Il attend que

l'homme se tourne vers son intérieur pour l'y découvrir proche, compagnon de voyage, base sur laquelle se fonde sa dignité, etc. Alors sera éveillé le goût de rentrer à l'intérieur pour s'entretenir cœur à cœur avec cet Hôte et ami. Cette redécouverte de l'intériorité, en plus d'enrichir la spiritualité africaine chrétienne avec la personnalisation profonde de la démarche spirituelle, représentera un **fondement solide pour la construction d'un nouvel humanisme**, surtout dans des cultures et dans une anthropologie enclines à accentuer l'aspect communautaire, parfois au détriment des individualités. Dès lors, la spiritualité africaine gagnerait à approfondir davantage cette facette bien complémentaire, voire constitutive d'une spiritualité communautaire authentique. En Afrique comme ailleurs, le besoin se fait sentir des hommes qui se savent habités par Dieu et en relation permanente avec leur Hôte intérieur, qui puisent dans la profondeur de cette intérriorité l'énergie ainsi que l'élan dont ils ont besoin pour l'action solidaire en vue de la construction d'un monde à visage humain, réconcilié dans ses différentes relations.

Cet aspect contribuerait à repenser à frais nouveaux, non seulement le cheminement spirituel, mais aussi la **revalorisation de l'individualité sans individualisme** dans le contexte global de l'anthropologie africaine. Le fait que l'homme, image de Dieu, est constitué et reconnu comme "habitacle" de la Divinité, défigurée et méconnaissable souvent devant celui qui ne se fie qu'aux apparences, imprime à la personne humaine en tant qu'individu sa valeur inaliénable, son caractère irrépétible et irremplaçable, avant l'appartenance à une quelconque collectivité. Comment dès lors concilier des individualités ainsi enracinées et l'affirmation selon laquelle l'individu ne devient personne qu'en se socialisant? Il est vrai que la personne humaine se développe par des relations sociales, mais n'y a-t-il pas risque de chavirer dans un communautarisme à outrance quand on interprète tendanciellement certaines réflexions sur l'anthropologie africaine? Voici l'exemple d'une réflexion qui peut prêter le flanc au genre collectiviste d'interprétation: *L'individu qui exprime l'homme comme monade ne constitue pas une personne. Il n'est qu'un projet de personne. Dans nos sociétés traditionnelles, celui qui n'est pas passé par l'initiation et n'a pas accédé à toutes ses dimensions, n'est pas considéré comme un membre de la communauté humaine. S'il meurt, il n'est pas enterré avec les hommes dignes de ce nom. C'est qu'il n'a pas conquis le statut de personne.*

*On aurait tort de peser que l'individu est sacrifié à la masse. La vérité est que l'individu, en tant qu'individu, n'est rien qu'une branche morte détachée du tronc vivant de la communauté. L'individu n'est pas sacrifié, mais appelé à accéder au statut de personne<sup>99</sup>?* Communautarisme ou pas, cela pourrait se discuter, mais les faits sont tels que, spontanément ou par le concours de plusieurs causes combinées, même après l'approbation de la "Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples" (1981) -non préservée de critiques par ailleurs<sup>100</sup>- comme application à l'Afrique de la "Déclaration Universelle des droits de l'Homme" des Nations Unies (1948), les droits de la personne humaine continuent à être violés dans l'impunité par des instances publiques dont la raison d'être est de les protéger et les défendre avant toute autre chose.

Dans l'intériorité retrouvée se trouve le **fondement ultime d'une spiritualité de la dignité humaine authentique<sup>101</sup>**. À partir de la dignité humaine fondée sur de telles bases théologico-spirituelles, nul ne devrait plus se permettre de restreindre, empiéter sur, ou violer les droits humains sous prétexte de particularismes africains, souvent absurdes. Comme conséquence pratique de la prise de conscience de la pertinence et l'urgence de cette spiritualité en Afrique, évoquons cette réflexion du professeur camerounais Achille Mbembe: *Il ne peut y avoir de réflexion africaine sur la mort en postcolonie sans une pensée de cet absurde en raison duquel on oppose le "quant à soi" africain à ce qui doit être le "comme tel" de l'homme tout court. La raison selon laquelle il y aurait une "démocratie à l'africaine", une conception "africaine" des droits de l'homme, un statut "africain" de la femme, un mode "africain" du respect de la vie, opposables à ce qui est "proprement humain" et qui relève de la dignité propre*

<sup>99</sup> E. MVENG, "Essai d'anthropologie négro-africaine: la personne humaine", dans IDEM, *L'Afrique dans l'Église: paroles d'un croyant*, L'Harmattan, Paris1985, p.13.

<sup>100</sup> Cf. J.-M. VAN PARYS, *Dignité et droits de l'homme. Recherches en Afrique*, Ed. Loyola, Kinshasa 1996, pp.35-48; D. MAUGENEST et P.-G. Pougoué (dir.), *Droits de l'homme en Afrique centrale*. Colloque régional de Yaoundé (9-11 novembre 1994), UCAC/Karthala, Yaoundé/Paris 1996.

<sup>101</sup> Spiritualité défendue notamment par Augusto Guerra. Cf. A. GUERRA, "Les principales étapes et les grands axes de la spiritualité postconciliaire", dans AA. VV, *La spiritualité: expérience d'unification dans la vie consacrée*, Unione Speriori Generali. 51<sup>o</sup> Conventus semestralis, Mai 1997, pp.5-31.

*de l'homme tout court, est une affirmation grosse de folies. Elle a abouti à la construction d'une histoire close et disciplinaire, responsable d'un grand nombre de morts contemporaines (guerres civiles, morts produites par l'appareil disciplinaire de l'État, catastrophes politiques, sociales et économiques, stagnation intellectuelle et déclin de la force de penser)<sup>102</sup>.* L'homme africain a besoin, plus que tout autre, d'une spiritualité qui lui fasse découvrir ce trésor, de rentrer en lui pour y rencontrer Dieu qui l'y attend, pour y puiser des énergies pour la vie et l'action au niveau individuel, ainsi qu'au niveau de ses articulations avec l'humanité dans une solidarité non discriminatoire et avec le cosmos.

#### d. Le processus initiatique dans la croissance spirituelle

L'initiation est probablement le phénomène le plus connu, non seulement en Afrique, mais chez tous les peuples et dans les grandes religions. La société africaine a aussi pratiqué de manière traditionnelle l'initiation comme moyen pédagogique séculaire pour marquer les grandes étapes de la vie, les grands changements de statuts ou de conditions de vie: la naissance, la puberté, le mariage, la promotion au rang de notable du village, l'investiture de chef, le grand passage de la vie à la mort<sup>103</sup>. L'initiation est donc avant tout une institution sociale qui apparaît comme **un processus de formation humaine intégrale pour la vie**, c'est-à-dire englobant toutes les dimensions de l'être: morale, religieuse, intellectuelle, manuelle et professionnelle, artistique et sociale, etc.. En plus de renfermer une dimension psychologique importante qui marque la gradualité dans la croissance humaine, ce genre initiatique indique la dimension itinérante de la vie de l'homme. L'être humain est un itinérant qui déroule sa vie sur un axe jalonné de "passages" successifs. C'est ainsi que tous les rites d'initiation sont d'abord et avant tout célébration de la vie.

---

<sup>102</sup> A. MBEMBE, "Mourir en Post-Colonie. Préalables socio-historiques à une théologie africaine de la mort", dans J. DORE - R. LUNEAU (dir.), *Pâques africaines d'aujourd'hui*, p. 129.

<sup>103</sup> Cf. NTENDIKA KONDE, "Les rites d'initiation, célébration de la vie", dans J. KALONGA (dir.), *Inculturation de la vie consacrée en Afrique à l'aube du troisième millénaire*, p.123.

Le deuxième genre d'initiation consiste en un processus d'intégration dans un univers mystérieux déterminé, qui marque la rupture entre une ancienne manière de vivre et celle nouvelle caractérisée par la communion avec un esprit invisible ou une divinité<sup>104</sup>. C'est ainsi que l'initiation est devenue un lieu obligé d'interprétation des institutions sociales, de la religion, voire de la mystique africaine. C'est pourquoi le phénomène de l'initiation a été décrit et analysé dans des monographies et des études variées. L'intérêt pour la théologie spirituelle se trouve moins dans la description que dans l'analyse. L'initiation africaine de type mystérieux comporte généralement une structure en quatre étapes principales<sup>105</sup>:

1. La vocation: choix gratuit à une expérience de vie spécifique.
2. La passion et la mort qui sont traduites dans des formes symboliques variées: époque de transformation lente de l'individu.
3. La renaissance à une vie nouvelle selon l'ordre existentiel embrassé.
4. L'union mystique ou la transpersonnalisation: le paroxysme de l'expérience initiatique.

La structure initiatique constitue la meilleure **clé de compréhension aussi bien de la foi chrétienne que de toutes les formes de vie spirituelle**. En effet, le concept de chrétien entendu comme vocation gratuite et prévenant à la sainteté constitue en lui seul le ferment de toutes les spiritualités. Si à cela s'ajoute sa structure fondamentalement initiatique de mort au vieil homme et vie de l'homme nouveau dans la mort et résurrection du Christ, on saisit mieux le dynamisme existentiel du chrétien contrairement à la tendance commune de le comprendre au premier abord comme un statut auquel on accéderait de manière statique par le sacrement du baptême. Enfin, il y a la fin qui est le Royaume de Dieu, ou ce que les auteurs spirituels appellent l'union ou la communion avec Dieu. En effet, l'union ou communion avec Dieu se dessine à l'horizon de tout processus chrétien; tout comme le Royaume de Dieu. Mais encore, la communion avec Dieu constitue le principe qui anime la

---

<sup>104</sup> C'est dans ce cadre que se situent la voie initiatique d'Isis et Osiris en Egypte, de Lyangombe en Afrique des Grands Lacs, et d'autres.

<sup>105</sup> Cf. F. KABASELE, "Mystique dans la sémiologie africaine", pp.121-123; E. MVENG, "La voie initiatique de Saint Jean de la Croix", p.330s.

vie chrétienne. En d'autres mots, les chrétiens savent que le Royaume de Dieu est déjà-là, mais qu'ils cheminent dans leur modeste contribution à son édification grâce à l'Esprit du Seigneur vers son accomplissement, les cieux nouveaux et la terre nouvelle. Ce n'est donc pas étonnant que tous ceux qui ont atteint l'union mystique avec Dieu se sont retrouvés dans un état indescriptible auquel il ne manquait que la vision béatifique pour l'appeler céleste. De la même manière, celui qui est guidé par le souci du règne dans sa spiritualité active, vit des béatitudes du Règne. Dans ce contexte, toute vie chrétienne peut être interprétée selon les quatre étapes initiatiques:

1. Appel à la sainteté.
2. Baptême: mort et vie dans la mort-résurrection du Christ.
3. Vie chrétienne: métamorphose du croyant consistant en un processus de mort au vieil homme et vie de l'homme nouveau qui intègre toutes les formes de mort à soi-même et vie dans l'amour oblation à Dieu et au prochain.
4. Principe et finalité: communion avec Dieu dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle.

La voie initiatique, avant d'être un schéma, doit d'abord constituer une sorte d'"intelligence spirituelle"<sup>106</sup>, qui permet à l'Africain d'assimiler correctement l'essence de l'existence chrétienne et de toute expérience spirituelle.

Ensuite, la voie initiatique fournit la **grille d'interprétations de l'une ou l'autre forme de spiritualité chrétienne**. C'est le cas par exemple de l'essai du regretté père Engelbert Mveng consistant à lire, avec un mélange d'érudition et de verve poétique, l'existence et la poésie de saint Jean de la Croix comme un processus initiatique<sup>107</sup>. À travers cette lecture, on perçoit une compréhension de la poésie sanjuaniste considérée comme une reproduction, ni académique ni symbolique ni parabolique, mais plutôt biographique dans le sens d'une expérience de vie qui s'est déroulée sur un axe comportant la mise à part par Dieu dans la modestie et la discrétion (une vocation d'un enfant pauvre qui commence sans éclat contrairement à ce qu'ont été

<sup>106</sup> L'expression est empruntée à S. VANDERTRSETEN, "La petite Thérèse lit Jean de la Croix. Lecture incultrée d'oeuvres mystiques", dans J. KALONGA (dir.), *Op. cit.*, p. 389.

<sup>107</sup> Cf. E. MVENG, "La voie initiatique de Saint Jean de la Croix", dans D. ZUAZUA (dir.), *Op. cit.*, pp.321-345.

les vocations d'un saint Paul ou d'un Saint Augustin), une vie qui est devenue imitation de l'Agneau de Dieu qui porte le péché du monde ou le Serviteur souffrant comme en font montre plusieurs épisodes douloureuses de persécution et souffrance dans sa vie religieuse, mais qui a été aussi toute d'union avec le Christ dans laquelle il entraîne tout le créé dans une espèce de "pâque de la création" à travers les hauts sommets d'union nuptiale reflétée de manière hautement significative dans certains poèmes.

Enfin, la voie initiatique constitue une **pédagogie dans la formation spirituelle** que ce soit à l'égard des jeunes en général ou de ceux qui sont en formation dans la vie religieuse en particulier. Il faut comprendre par là, non pas seulement l'intégration de quelques éléments de l'initiation traditionnelle dans un processus spirituel, mais plutôt tout un processus spirituel conçu comme un itinéraire d'initiation. Le cas du processus spirituel des "jeunes de lumière" (Bilenge ya mwinda) en est une illustration éloquente. C'est une méthode initiée par Monseigneur Matondo du Congo Kinshasa pour éduquer et présenter de manière fascinante la personne du Christ à la jeunesse qu'il voyait errante comme des brebis sans pasteur, comme on en compte par milliers dans notre Afrique. Dans le renouveau catéchétique élaboré à cet effet, il a intégré les éléments essentiels de l'initiation comme la réclusion (récollections et retraites); l'usage des genres oraux prégnants en civilisation de l'oralité tels les contes, la mimique, le chant et la danse dans l'enseignement biblique et dogmatique; la place des épreuves dans la transformation libératrice; l'intégration des rites de passage (promesses) à différentes étapes de la formation. Les conseils spirituels et les vertus évangéliques autour desquels s'articule cette formation spirituelle portent le nom de "mystiques", formulation plus assimilable par les jeunes que "code de comportement" ou "lois", ou autres vocables de type juridique ou moralisant qui répugne à l'esprit des jeunes. C'est ainsi qu'un itinéraire à seize mystiques résume leur itinéraire chrétien. Nous les énumérons toutes en vue de montrer leur cohésion comme itinéraire spirituel et la nouveauté symbolique que revêt leur expression: mystique du "bondeko" (fraternité); mystique d'identification (au Christ); mystique du bananier (faiblesse - fécondité; conscience du péché et de la fragilité de l'homme qui entraîne l'humilité - manifestation de la puissance de Dieu pour qui place en lui sa confiance); mystique du palmier (amour-don

de soi); mystique de la Parole créatrice (prière et méditation des Ecritures); mystique de la Force vitale (conscience d'être noeud de relations); mystique de la case initiatique (soutien nécessaire d'un aîné dans le cheminement); mystique de la Bonne action (exigence de la foi active); mystique du "salongo" (amour du travail bien fait); mystique de l'émulation (sens de compétition, d'ascension dans l'idéal chrétien); mystique de l'Himalaya (engagement à ne pas s'arrêter à mi-chemin sur la route de la perfection), mystique du pêcheur à la ligne (détermination, persévérence, prudence, recueillement); mystique du shaloom (joie et paix du Christ qui illumine la marche à sa suite); mystique du témoignage (être témoins du Christ ressuscité à la face du monde); mystique du combat spirituel (voir le monde avec les yeux de la foi, discerner les valeurs des anti-valeurs, annoncer, dénoncer); mystique du Maranatha (veiller dans le combat de la foi et l'espérance). Ainsi, la voie initiatique se révèle capable d'inspirer une voie, un itinéraire chrétien, à travers un langage qui accroche presqu'à la manière des slogans dans un milieu de jeunes, mais qui engage une vie.

Il y aurait d'autres aspects à développer, nous en avons choisi délibérément ceux-là aux fins d'indiquer que la richesse de la spiritualité africaine chrétienne est prometteuse et que la théologie spirituelle en Afrique ne doit pas se contenter seulement d'avancer sur des sentiers battus, mais qu'elle doit faire preuve de créativité pour que l'effort de l'inculturation se traduise d'abord dans la réalité de la vie spirituelle, ensuite dans la théologie qui l'exprime et la systématise.

## Conclusion

Faut-il parler de conclusion? Il s'agit plutôt d'une mise en demeure, car ce propos n'a été que l'ébauche d'une réflexion qui devrait être, d'une part, approfondie dans les aspects qui n'ont été qu'esquissés ici, d'autre part, élargie à d'autres thèmes. Terminons donc la réflexion par une interrogation sur le genre de spiritualité chrétienne susceptible de répondre aux attentes du peuple de Dieu en Afrique aujourd'hui.

L'on ne peut évidemment pas proposer une spiritualité à partir d'une bibliothèque ou d'un bureau, mais bien en faisant l'autopsie d'une situation et en regardant des visages d'homme. Dans une réflexion qui date de 1997 sur "les principales étapes

et les grands axes de la spiritualité postconciliaire", l'auteur soulignait avec justesse, naturellement en utilisant une image tirée de l'histoire du monde lue à partir de l'Occident, que le tiers-monde ne souffrait pas des situations inhumaines après Auschwitz, mais bien à Auschwitz, *symbole de la mort la plus injuste et cruelle qui continuait à exister, de manière croissante, persistante et permanente*<sup>108</sup>. Plus qu'à Auschwitz, les contradictions dans lesquelles s'enlise notre Afrique sont bien complexes, et l'impression qui s'en dégage est que l'on s'embourbe à "Kibeho", symbole de nos multiples contradictions. En effet, cette petite localité située dans le sud du Rwanda, présumée lieu des apparitions de la Vierge Marie, a drainé des foules de priants, de dévots et de curieux de la région des Grands Lacs et d'ailleurs treize ans durant (1981-1994). Ces multitudes accourraient de toutes parts et se rassemblaient autour des messages "venues d'en haut". Un renouveau du chant religieux populaire y avait pris un essor remarquable. Le même lieu se transforma en endroit de tueries massives quand le génocide s'abattit sur le Rwanda en 1994. Peu après, il devint un lieu de répression sanglante qui fit périr indistinctement des vies humaines. À cela s'adjoint la revendication réclamant que le lieu soit marqué par un monument qui garderait de manière sélective la mémoire de la mort des innocents. Comme si le langage de la mort ne suffisait pas pour entamer gravement le langage religieux d'antan, le même lieu devait enregistrer le discours d'un homme d'État formulant des accusations contre un homme d'Église, en prémonition à l'arrestation pour un emprisonnement préventif qui ne devait plus tarder. Nul ne semble plus lier ce lieu au "message de la Vierge", aux appels à la conversion, au renouveau de la foi, à la vie; le langage de la mort et de la division semble y avoir triomphé. C'est presque avec honte au visage qu'on oserait lire, même en privé, des paragraphes similaires à celui-ci: *Le plus grand événement, qui sera décisif quand il faudra un jour se prononcer pour ou contre, c'est le réveil de la foi et la piété qui aura marqué l'Église du Rwanda et des pays limitrophes. Kibeho a donné naissance à un langage religieux. Il a opéré des conversions massives. Beaucoup déclarent avoir retrouvé la foi à Kibeho. Dans les débuts on pouvait dire que ce sont des enthousiasmes qui*

---

<sup>108</sup> A. GUERRA, *Art. cit.*, p.19.

*allaient s'émousser avec le temps. Maintenant après 6 ans beaucoup de convertis se montrent fermes dans leurs convictions. ...Kibeho, qu'on y adhère ou pas, pour l'Église du Rwanda, est devenu une façon de chanter, de danser et de prier, enfin d'exprimer sa foi chrétienne dans diverses circonstances de la vie<sup>109</sup>.* L'histoire est loin d'avoir dit son dernier mot. Retenons que l'on ne peut pas prétendre mener une vie spirituelle réellement africaine en oubliant que l'on est empêtré dans des contradictions inextricables, en oubliant que l'on s'embourbe à Kibeho.

Dans une réflexion plus récente, un auteur africain s'inspirait des observations du synode spécial des évêques sur l'Afrique pour dégager cinq défis que l'évangélisation en Afrique devait affronter<sup>110</sup>. Ce sont les mêmes défis auxquels la vie spirituelle doit faire face, car ce ne sont que des attitudes spirituelles des personnes concrètes qui sont susceptibles de changer des situations<sup>111</sup>. Ce sont des défis qui font réfléchir. D'abord le défi d'ordre religieux représenté par les nouveaux mouvements religieux et des sectes de tous bords qui seraient caractérisés par une ambivalence qui combine paradoxalement d'une part une fraternité et une solidarité réelles, d'autre part une intolérance et une exploitation honteuse, un piétisme qui frise la naïveté, un fondamentalisme obstiné et un intégrisme dévastateur. Le deuxième défi répond à la préoccupation de tout homme en général, et de l'Africain en particulier, pour la vie; avec la différence que pour celui-ci les conditions hygiéniques, médicales, etc...étant encore en deçà des besoins, le problème de la maladie et de son corollaire, la cure intégrale (physique, psychopathologique, spirituelle...), est omniprésent. La conséquence qui en résulte est que le guérisseur traditionnel, le médecin, le char-

<sup>109</sup> S. MBONYINTEGE, "Mouvements de spiritualité et récentes dévotions populaires au Rwanda", dans AA.VV., *L'Église du Rwanda vingt ans après le Concile Vatican II*, Éd. Pallotti-Presse, Kigali 1987, pp.316-317.

<sup>110</sup> Cf. L. SANTEDI, "Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine", dans J. KALONGA (dir.), *Op. cit.*, pp.192-196.

<sup>111</sup> Jean-Paul II le disait en 1987: *Il faut espérer que ceux qui sont responsables envers leurs semblables, d'une manière ou d'une autre, d'une "vie plus humaine", inspirés ou non par une foi religieuse, se rendent pleinement compte de l'urgente nécessité d'un changement des attitudes spirituelles qui caractérisent les rapports de tout homme avec lui-même, avec son prochain, avec les communautés humaines même les plus éloignées et avec la nature.* JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, n°38.

latan et l’“exorciste”, représentent souvent de manière simultanée le palliatif pluriel à un mal insuffisamment identifié. Le troisième défi est représenté par des divisions qui, à n’importe quel degré qu’elles se situent, portent préjudice à la vie, la fraternité, la paix et le bien commun des peuples. Le quatrième défi constitue l’une des interrogations majeures de l’évangélisateur, l’homme devant qui on se situe, les peuples auxquels on annonce le message du salut: *Comment annoncer le Christ sur cet immense continent s'il oublie qu'il est une des régions les plus pauvres du monde? Comment quelqu'un pourrait-il manquer de prendre en considération l'histoire chargée de souffrances d'une terre où de nombreuses nations sont encore aux prises avec la faim*<sup>112</sup>.

Dire “régions” et “nations” pauvres ressemble à un euphémisme de mauvais aloi pour bien de personnes concrètes qui assistent impuissantes à la croissance scandaleuse des fortunes de ceux qui parcourent le monde en parlant de la pauvreté de leur pays. Il s’agit plutôt de regarder en face des personnes pauvres et appauvries, défigurées et meurtries. Alors le discours sera davantage personnalisé, la conversion visera des êtres humains concrets, au-delà des entités générales qui absorbent parfois la voix des personnes et cachent leurs regards. Dès lors, la question se formule en des termes similaires à ceux-ci: *quelle parole annoncer à des hommes et des femmes qui se demandent du matin au soir comment survivre et demeurer homme au milieu d'une pauvreté harassante, humiliante et dévalorisante où la satisfaction du plus élémentaire besoin s'obtient avec le maximum de peine et de vexation? Quel discours oser devant le désarroi de tant d'hommes et leurs souffrances, devant ces visages défigurés par la faim, terrorisés par la violence, vieillis par les conditions d'existence inhumaines, angoissés par la survie de leurs familles? Quelle parole annoncer à un peuple qui vit sous perfusion alimentaire et qui respire une mort atmosphérique omniprésente?*<sup>113</sup>. Enfin, il y a le défi politique qui pourrait être résumé dans le manque de participation à tous les niveaux, une mise hors jeu dialectique qui s’exprime au plan interne par l’étouffement de la voix des pauvres et des faibles qui va en décroissant selon que l’on monte l’échelle sociale établie par le trinôme “avoir-pouvoir-savoir”,

---

<sup>112</sup> JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n°51.

<sup>113</sup> L. SANTEDI, “Les défis de l’évangélisation dans l’Afrique contemporaine”, dans J. KALONGA (dir.), *Op. cit.*, pp.194-195.

malgré les sirènes parfois assourdissantes qui chantent le mot magique "démocratie". Le même phénomène d'exclusion se retrouve au niveau mondial par ce que des voix provenues d'Amérique latine ont appelé "macro-impérialisme" du premier monde qui génère un "macro-empire" extrêmement riche et puissant posé en face d'une "macro-colonie" jamais aussi nombreuse et extrêmement pauvre<sup>114</sup>.

Quelle spiritualité chrétienne pour ce contexte précis? Il semble bien que la spiritualité africaine chrétienne doit emprunter la voie de la "spiritualité du bon samaritain" référée au discours du Pape Paul VI devant l'assemblée de l'O.N.U.<sup>115</sup>, la spiritualité de la descente de la montagne de la transfiguration pour rencontrer le Christ défiguré, cette *image divine déformée sur le visage des frères et soeurs, visages défigurés par la faim, visages déçus par les promesses politiques, visages humiliés de qui voit mépriser sa culture, visages épouvantés par la violence quotidienne et aveugle, visages tourmentés de jeunes, visages de femmes blessées et humiliées...*<sup>116</sup>. C'est la spiritualité à laquelle appelaient le diagnostic des pères synodaux quand ils comparaient l'Afrique actuelle à l'homme tombé entre les mains des brigands tandis qu'il descendait de Jérusalem à Jéricho, qui fut dépouillé de ses biens, battu et abandonné à lui-même alors qu'il se mourait (cf. Lc 10, 30-37). Ils poursuivaient leur raisonnement en disant que *l'Afrique est un continent où d'innombrables êtres humains - hommes et femmes, enfants et jeunes- sont étendus, en quelque sorte, sur le bord de la route, malades, blessés, impotents, marginalisés et abandonnés. Ils ont un extrême besoin de bons samaritains qui leur viennent en aide*<sup>117</sup>.

La spiritualité des disciples du Christ en terre d'Afrique doit les pousser à vivre en vérité et profondeur leur rencontre avec le Christ dans tout son être et toutes ses relations. Et ces dernières impliquent le regard contemplatif à porter à la société et à l'homme en leur réalité concrète. Seule **la spiritualité de la proximité** paraît répondre à cette attente. Le bon samaritain

<sup>114</sup> Cf. J. CASALDÁLIGA - J.Ma VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Sal Terrae, Santander 1992, pp.61-62.

<sup>115</sup> Cf. A. GUERRA, *Art. cit.*, pp.11-12.

<sup>116</sup> Cf. JEAN-PAUL II, Exhortation post-synodale sur la vie consacrée *Vita Consecrata*, n°75.

<sup>117</sup> JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n°41.

devient alors le paradigme de cette attitude spirituelle. Il s'est fait proche de quelqu'un sans considération de personne, étant donné qu'il ne lui était pas proche dans le sens ethnique. Il n'est pas apparu en attitude condescendante d'un puissant qui déploie de grands moyens pour aider en attendant une relation de dépendance en retour. Il ne nous est pas montré non plus comme quelqu'un qui donne des choses, mais plutôt quelqu'un qui s'approche d'un visage qui l'interpelle par son humanité bafouée; quelqu'un qui se rend proche, et accomplit le nécessaire pour redresser et laisser vivre l'autre. Il pose sur l'autre le regard et le geste qui rend la vie, et continue sa route. La spiritualité de la proximité est une rencontre du cœur à cœur, une rencontre qui remet en valeur la personne, une attitude qui "remet debout". Si elle s'oriente vers le pauvre car on ne peut prétendre vivre une spiritualité chrétienne en oubliant que l'immense majorité de la population africaine croupit dans la misère, elle se muera en spiritualité libératrice. Une spiritualité libératrice authentique conçue dans la logique de la proximité ne vise pas d'abord des choses à donner, des œuvres immenses à réaliser, mais d'abord un regard empathique qui s'approche du pauvre, reconnaît sa dignité et ses énergies créatrices et laborieuses, le place au centre comme agent principal de sa propre libération d'une situation non humaine à une situation de plus en plus humaine. La spiritualité de proximité s'oriente donc d'abord vers la personne humaine, image du Christ, souvent défigurée. Elle implique cette spiritualité christocentrique du service qui ne se contente pas seulement de la contemplation du Christ transfiguré au Thabor et veut y demeurer, mais descend encore le rencontrer dans maints visages défaits pour y panser les plaies ouvertes.