L'EGLISE, L'AFRIQUE ET LA MISSION AU DELÀ DE L'ADAPTATION

par J. A. Theuws, O.F.M.

BIBLIOGRAPHIE

- G. A. M. ABBINK 1966 Kerk en Wereld door de eeuwen heen. In: *Osmose. Gedachten over leven in Kerk en wereld*. (Ambo-boeken, Utrecht) 16—60
- E. J. ALAGOA 1964 Idu: A Creator Festival at Okpoma (Brass) in the Niger Delta: *Africa XXXIV*, 1—8
- M. AQUINA 1967 The People of the Spirit. An Independent Church in Rhodesia: *Africa XXXVII*, 203—219
- M. AQUINA 1966 Christianity in a Rhodesian Tribal Trust Land: *African Social Research*. I, 1—40
- W. R. BASCOM, M. J. HERSKOVITS (éd.) 1959, *Continuity and Change in African Cultures* (Phoenix Books, Chicago)
- H. BAUMANN 1936 *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker* (Berlin)
- E. BENZ (éd.) 1965 *Messianische Kirchen, Sekten und Bewegungen in heutigen Afrika* (Leiden)
- F. BOAS 1963 *The Mind of Primitive Man*. Revised edition. (Collier Books, New York)
- J.-A. CUTTAT 1957 *La rencontre des religions* (Aubier, Paris)
- J. DANIÉLOU 1967 Christianisme et religions non chrétiennes. In: *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Cerf, Paris)
- S. DIAMOND (éd.) 1964 *Primitive Views of the World* (Columbia University Press, New York—London)
- J. DOURNES 1963 *Dieu aime les païens* (Paris)
- D. FORDE (éd.) 1954 *African Worlds* (London—New York—Toronto)
- D. FORDE (éd.) 1956 *Aspects sociaux de l'industrialisation et de l'urbanisation en Afrique du Sud du Sahara* (Unesco, Paris)
- FORTES/DIETERLEN (éd.) 1965 *African System of Thought* (London—New York—Toronto)
- FORTES/ÉVANS PRITCHARD (éd.) 1940, *African Political Systems* (London—New York—Toronto)
- H. GRAVRAND 1961 *Visage africain de l'Eglise* (Paris)
- A. KAGAME 1958 Le sacré païen, le sacré chrétien. In: *Aspects de la culture noire*. Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français. Cahier 24, 126—144
- J. KERKHOFS 1968 De leken en de vernieuwing van de Kerk in Vlaanderen: *Streven* 1066—1075

- V. KIBA 1967 Rencontre de l'Occident avec l'Afrique. Aliénation de l'Afrique. In: *Le Tiers-Monde, l'Occident et l'Eglise* (Paris)
- M. LE ROY-LADURIE 1965 *Pâques africaines. De la communauté clanique à la communauté chrétienne* (Paris)
- LÉVI-STRAUSS 1955 *Tristes Tropiques* (Paris)
- LÉVI-STRAUSS 1958 *Anthropologie structurale* (Paris)
- H. DE LUBAC 1945 *Le fondement théologique des missions* (Paris)
- H. DE LUBAC 1947 *Catholicisme* (Paris)
- H. DE LUBAC 1953 *Méditation sur l'Eglise* (Paris)
- W. LUYPEN 1961 *Existentielle fenomenologie* (Aula-boeken, Antwerpen)
- H. MAURIER 1965 *Religion et développement* (Paris)
- PH. MAYER 1961 *Townsmen or Tribesmen* (= Xhosa in Town, éd. Ph. Mayer, II) (Cape Town)
- A. MEISTER 1966 *L'Afrique peut-elle partir?* (Paris)
- J. B. METZ 1967 L'Eglise dans le monde. In: *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Paris) 139—154
- J. MÖLLER 1966 Kerk en Saeculum. In *Osmose*. (Ambo-boeken, Utrecht) 170—194
- G. MOSMANS 1961 *L'Eglise à l'heure de l'Afrique* (Tournai)
- P.-C. MUBENGAYI 1964 *Sacramentalisme chrétien et christianisation en profondeur* (Diss. Univ. Grég.)
- V. MULAGO 1958 Dialectique existentielle des Bantu et sacramentalisme. In: *Aspects de la culture noire. Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français. Cahier 24*, 146—171
- V. MULAGO 1956 L'Union vitale bantu ou le principe de la communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi: *Annali Lateranensi* XX, 61—263
- A. MULDER 1957 Missiegeschiedenis (Antwerpen)
- D. NOTHOMB 1965 *Un humanisme africain* (Bruxelles)
- PAUW 1963 The Second Generation (= Xhosa in Town, éd. Ph. Mayer, III) (Cape Town)
- RADCLIFF-BROWN 1961 *Structure and Function in Primitive Society* (London)
- P. RAYMAEKERS 1959 L'Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kibangu: *Zaire* XIII, 679—756
- R. REDFIELD 1959 *The Primitive World and its Transformations* (Great Seal Books, Ithaca, N. Y.)
- R. SASTRE 1956 Liturgie romaine et négritude. In: *Des prêtres noirs s'interrogent* (Paris) 153—169
- X. SEUMOIS 1957 *L'adaptation dans le culte*. Vol. 1: *Pierres d'attente, langue*; vol. 2: *L'art, la vie*; vol. 3: *L'initiation chrétienne* (Rome)
- E. W. SMITH (éd.) 1950 *African Ideas of God* (London)
- A. SOUTHALL (éd.) 1961 *Social Change in Modern Africa* (Oxford University Press, London)
- THEUWS 1954 *Textes Luba* (Katanga) (C.E.P.S.I., Elisabethville)

THEUWS 1961	Le réel dans la conception Luba: <i>Zaire</i> XV, 3—44
THEUWS 1962	<i>De Luba-mens</i> (Koninklijk Museum voor Midden-Africa, Tervuren)
THEUWS 1965	De mens in de bantu-wereld. In: <i>De negroafrikaanse mens en zijn cultuur</i> (Desclée de Brouwer, Brugge)
THILS 1966	<i>Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes</i> (Tournai)
VAN DER LEEUW 1952	<i>De primitieve mensch en de religie</i> (Groningen)
WAGENVOORT 1941	<i>Imperium</i> (Amsterdam)
C. WAUTHIER 1964	<i>L'Afrique des Africains</i> (Paris)
C. WAUTHIER 1967	<i>Le Tiers-Monde, l'Occident et l'Eglise</i> (Paris)
D. ZAHAN 1960	<i>Sociétés d'initiation Bambara</i> (Paris—La Haye)

Sous l'influence, paraît-il, des développements philosophiques du dernier siècle et spécialement des théories de la connaissance, la nouvelle théologie se voit obligée de remettre en question, souvent à son corps défendant, des affirmations ou des représentations qui, il y a une génération à peine, semblaient définitives. Le missionnaire, de retour dans la patrie après un séjour plus ou moins long en pays de mission, en reprenant contact avec la pensée théologique à la faveur de conférences, journées d'étude, cours de recyclage etc., repart souvent avec un sentiment de malaise. Le renouveau, avec tout ce qu'il comporte d'incertain, d'expérimental, de contestable, commence à toucher, partant à inquiéter, le monde missionnaire. Là aussi on s'interroge de plus en plus sur certaines théories, méthodes, positions qui, jusqu'à présent faisaient invariablement partie de l'équipement mental du missionnaire. Au reste, le missionnaire lui-même n'est-il pas devenu objet de contestation? Selon l'expression à la mode, il faut repenser le problème. Une réflexion vigoureuse, affranchie de toute sorte d'attaches émotionnelles, doit remettre à nu les fondements, le sens et le but de l'action missionnaire.

Notre propos ici est simplement d'introduire au problème, ou plutôt, de débayer le terrain en vue de créer le climat requis pour une nouvelle prise de conscience missionnaire.

I. L'homme sur le terrain

Le point d'impact de l'Eglise sur les cultures africaines se situe au niveau des individus. C'est par un individu, un personnage concret, que l'homme africain (je parle de l'Afrique noire) a pris contact avec l'Eglise. C'est par le missionnaire que l'Eglise est entrée dans le monde de l'homme africain, ce monde dans lequel il se trouve profondément enraciné et qui conditionne la structure fondamentale et l'épanouissement de sa personnalité la plus authentique. C'est dans sa vie que le missionnaire est entré de plein pied, alors qu'il sortait lui-même d'un monde différent, conditionné lui aussi par tout un complexe d'idées, de représentations mentales, de convictions, de dévotions et d'habitudes, le tout solidement ancré dans une foi ne permettant aucun doute. La réflexion critique était étrangère

au programme de formation scientifique ou d'éducation religieuse qu'il avait subi avant de partir à la conquête des âmes. Le missionnaire entrait en scène en Afrique à un moment bien déterminé: la période des découvertes et des expéditions avec les premières occupations, la période de la traite ou la période coloniale. Outre sa formation cléricale, les idées de son temps, tant profanes que religieuses, marquaient son esprit et son comportement. Bref, il prenait contact avec l'Africain dans un contexte historique bien concret. En principe cependant l'Eglise endossait, durant toutes ces périodes successives, la responsabilité de l'action missionnaire. Si le missionnaire ne voyait dans le noir qu'un sauvage qu'il devait sauver de l'enfer, c'était l'Eglise qui rejetait l'héritage de Cham; par contre, s'il se sentait attiré par cet homme, vivant dans un monde si curieusement différent du sien, s'il essayait de pénétrer, d'explorer ce monde au point de se découvrir, malgré lui, une certaine sympathie pour le noir et d'éprouver pour lui-même comme une sorte d'enrichissement humain, c'était encore l'Eglise qui était accueillante, compréhensive et attrayante. Je simplifie le problème, me dira-t-on. Sans doute, mais justement les Africains ont l'art de simplifier les choses.

La situation du missionnaire n'a pas considérablement changé. Il est toujours aux prises avec les problèmes concrets, il doit prendre des décisions, dans des situations parfois dramatiques. Les directives officielles sont rares et, si elles existent, elles s'avèrent souvent d'une utilité discutable. Le missionnaire est continuellement impliqué dans des problèmes de portée immédiate. C'est à lui qu'on pose les questions; c'est à lui qu'on fait appel (ou c'est lui qu'on préfère ignorer) en cas de palabre ou de malheur; c'est lui que les Africains invitent à entrer dans leur situation, à partager leurs drames et leurs angoisses; c'est lui qui est accusé en cas de rébellion et c'est finalement lui qu'on massacre. A chaque coup, c'est l'Eglise qu'il «incarne». La manière dont il l'incarne dépend de tout un complexe de facteurs personnels, sociologiques, religieux ou purement humains. Il n'en reste pas moins que malgré la diversité des situations historiques, le «type» missionnaire n'a pas tellement changé, sauf à rappeler que dans l'Afrique post-coloniale certaines interventions et certaines attitudes ne sont plus de mise. Par tempérament, par conviction ou par charité, il s'en est toujours trouvé qui essayèrent d'être avec les Africains dans leur monde à eux. Ils n'ont pas attendu la théorie des philosophes pour pratiquer et vivre l'«être-avec» et l'«être-avec-dans-le-monde». Il en résultait parfois inévitablement une certaine ambiguïté. Mais cela n'empêchait pas les meilleurs de prendre leurs responsabilités. Voici quelques exemples.

Un jour, remplaçant un missionnaire en congé, je me trouvais dans un petit poste détaché, perdu en brousse, du côté du lac Bupemba (Katanga). A la tombée du jour, le catéchiste vint me trouver pour me demander, le plus naturellement du monde, si le lendemain je voulais bien accomplir le rite *kutela dimi* pour une jeune femme enceinte. Je sursautai légèrement tout en gardant assez de bon sens pour me taire. Chez les Luba, *kutela dimi* est le rite traditionnel qui annonce publiquement une première grossesse. Lorsque l'état de la

future mère devient évident, la tante maternelle entre de nuit dans la case du jeune couple: elle profère les obscénités rituelles, elle jette ou elle crache de l'eau au visage de la jeune femme, tandis que le père, réel ou prétendu, de l'enfant à naître, touche le ventre de son épouse ou de sa fiancée avec une flèche sans pointe en déclarant: *Nebyuba*, je l'ai fait, je suis responsable. Alors la tante sort de la case. Elle pousse des cris stridents en se frappant la bouche, après quoi, tout le monde est censé connaître l'état de la jeune femme. Dorénavant, celui qui cause un accident, qui provoque des fausses couches ou une naissance prématurée, sera jugé coupable et condamné à payer les dettes de mort de l'enfant et, éventuellement, de la mère. A partir de cette nuit, la future mère exposera son ventre, le «fruit vert» comme ils disent, à l'influence bénéfique de la lune montante. J'étais pris de court. J'allais voir le catéchiste pour lui demander comment le Père s'en tirait avec ce rite. Il se fit que c'était simple. Le lendemain, la femme enceinte assistait à la messe en compagnie de quelques parentes âgées. A la fin de la messe, elles venaient s'agenouiller au banc de communion. Le prêtre, vêtu du surplis et de l'étole et muni du rituel romain, lisait à haute voix la bénédiction pour une femme enceinte en aspergeant les femmes avec de l'eau bénite (le goupillon étant une queue de buffle en forme de chasse-mouches, insigne d'autorité dans la région). Après la bénédiction, les femmes sortaient de l'église; l'une d'elles poussait des cris traditionnels et la débutante traversa le village comme une princesse, pour rentrer chez elle.

Ce n'est qu'un cas très simple de ce qu'on appelle: adaptation où plutôt l'adaptation au niveau individuel, où n'intervient ni le théologien, ni l'Ordinaire, ni une Congrégation des Rites. A ce niveau, il n'y a pas de grands problèmes. Le rituel romain et, surtout, les dévotions de nos pays regorgent de bénédictions, d'exorcismes, de conjurations de toute sorte. Il serait difficile de ne pas trouver dans tout cet arsenal pour n'importe quelle coutume africaine, un rite analogue. Je ne parle même pas de toute cette paraliturgie qui se pratique autour de certains sanctuaires: les trois cerceaux de fer que les femmes dévotes se passent autour du corps en l'honneur de saint Amand; la vieille statuette de la Vierge qu'on dépose un instant sur la tête de chaque pèlerin; les clous qu'on offre à un certain calvaire contre les maux de dents; les morceaux de tissu, les jarretières, les boutons attachés à la clôture autour d'une chapelle champêtre (en Luba, on appellerait ces objets *nkoba*, appartenances); l'offrande de quelques poils de la queue d'un cheval pour protéger l'animal contre la main noire, etc. Remplaçons saint Antoine ou sainte Rita par un esprit tutélaire ou un esprit de la nature et on est en plein dans l'adaptation à rebours.

Voici un autre cas. Un jour, un confrère curé, d'une paroisse urbaine, reçoit la visite d'une chrétienne, mère de plusieurs enfants, visiblement désespérée. C'est qu'elle avait vu en rêve une femme avec trois enfants dont le premier était aveugle, le deuxième sourd et le troisième paralysé. Elle se demandait avec angoisse ce que tout cela pouvait signifier. Était-ce un présage? Une menace? En ville, où non seulement toutes sortes de gens, mais aussi toutes sortes de traditions se mêlent, même les signes, les symboles deviennent étranges, indéchiffrables. Le missionnaire écoute, réfléchit et répond: «Franchement, je ne sais pas ce que cela signifie; demandons d'abord au bon Dieu de nous éclairer. Surtout n'ayez pas peur, nous en reparlerons la semaine prochaine, si vous voulez». La femme

assiste à la messe, prie et revient après quelques jours: «Eh bien, dit le prêtre, je puis me tromper, mais il me semble que ces enfants représentent trois catégories de gens vivant dans cette cité: il y a les aveugles, qui ne voient pas la lumière de l'Évangile parce que leurs yeux intérieurs sont éblouis par l'éclat des richesses du *Kizungu*, du monde des Blancs; puis il y a les sourds, qui n'entendent pas la parole du bon Dieu, parce qu'ils ont les oreilles bouchées par le bruit des cabarets et des bars; et, finalement, il y a les paralysés qui n'arrivent jamais à l'église tellement ils sont empêtrés dans leurs palabres qui ne finissent jamais. Ne devons-nous pas prier pour ces aveugles, pour ces sourds, pour ces paralysés qui sont nos frères, nos sœurs, nos pères et nos mères?» La femme partit soulagée et plus fervente.

On pourrait dire qu'ici le missionnaire prend un risque. Par sa réponse, il confirme non seulement l'importance des rêves dans la vie des Africains, mais en même temps tout un ensemble de conceptions et d'interprétations du réel d'où les différentes sortes de rêves tirent leur sens, leur relief et leur fonction. On pourrait également faire état de quelques rêves bibliques pour mettre sur pied une science onirique, comme un ami africain intitulait les fascicules où il avait consigné ses rêves. Mais, tant que je sache, l'Église du XX^e siècle ne reconnaît guère le caractère divin des rêves, même mystiques. Que faire alors? Je crois qu'il faut simplement prendre ce risque comme on accepte leur façon d'être-dans-le-monde. Chaque fois, notre attitude est déterminée par la rencontre concrète d'une personne vivante. On ne discute pas de théories, on ne s'enfonce pas dans les tréfonds de la psychologie. On se contente de parler sincèrement à une personne, en proie à l'inquiétude et on se garde bien de profiter de l'occasion pour fulminer contre les superstitions.

Plus discutable, peut-être, est l'expérience suivante. Une femme, prise de panique, est conduite chez le missionnaire. Rentrant des champs entre chien et loup, elle a été molestée par un revenant, un membre défunt de la lignée de son mari. Elle tremble des pieds à la tête, tombe en syncope et le sang disparaît de son visage. Tout cela ne dérange pas trop le missionnaire qui a tôt fait de s'y retrouver: c'est un *kibanda*, un mort errant, un inquiet qui ne trouve pas sa place dans l'autre monde. Le prêtre ne s'émeut pas, pose ses mains sur la tête de la femme, sur ses épaules, étend un peu de salive sur le front, murmure une formule empruntée au Maître des esprits pour transférer une aptitude, une force spécifique, parfois aussi il y ajoute une petite prière. La femme se lève et repart tranquillement avec les membres de sa famille. Ainsi, le geste antique du *contactus corporis* et spécialement de l'*impositio manus* n'a rien perdu de sa force symbolique dans nos sociétés archaïques¹. L'invocation peut s'adresser aussi bien au Christ qu'à Jupiter, à l'esprit de la terre comme à l'ancêtre du clan. Tout dépend évidemment de la valeur humaine et religieuse qu'on est prêt à accorder ou à dénier à ces opérations symboliques et ici les prises de position des auteurs son loin d'être identiques².

¹ WAGENVOORT 1941, p. 32, p. 38, 1.

² cf. MULAGO 1958, 160; KAGAME 1958, 126; NOTHOMB 1965, 212; MUBENGAÏ 1964, *passim*.

II. L'Eglise et le monde africain

A. L'Eglise — Tant qu'on s'en tient au niveau individuel, dans une situation concrète où la relation interpersonnelle est déterminante, les difficultés qui peuvent surgir trouvent aisément leur solution dans cette relation humaine, cette amitié, cette fraternité qui est le témoignage fondamental, sinon unique, de la présence missionnaire.

Cela n'épuise évidemment pas le problème. D'abord, le missionnaire reste intégré dans une structure ecclésiastique. Il est en règle général membre d'une congrégation religieuse, incorporé dans le clergé desservant une préfecture apostolique, un vicariat ou un diocèse. Il est donc membre d'un institut, ou même de plusieurs instituts. En outre, il est mandaté par l'Eglise officielle, *missionarius apostolicus*, à prêcher l'Evangile aux infidèles, c'est-à-dire, selon les missiologues d'avant-hier, à implanter l'Eglise visible, dispensatrice de la vérité révélée et de la grâce sanctifiante, là où elle n'existe pas encore. Tout cela implique que le missionnaire est le mandataire d'une Eglise, d'une société bien déterminée, organisée, structurée hiérarchiquement, professant une doctrine, prescrivant une morale et s'exprimant dans un culte composé de rites sacrés. Le missionnaire, membre et représentant de cette société parfaite dans son genre, voit sa liberté d'action limitée par les structures mêmes de l'Institut. Ainsi, avec l'apparition concrète du missionnaire c'est l'Eglise, c'est l'Institut qui se dresse face à la société et la culture africaine.

Au niveau communautaire, nous nous trouvons en présence de deux entités qui, à première vue, ont très peu de commun et restent, semble-t-il, incompatibles l'une avec l'autre. On comprend dès lors que la missiologie traditionnelle en soit arrivée à poser le problème de l'adaptation. A la réflexion, cette formule suggère déjà le vrai problème: elle sent nettement la «réification». Presque instinctivement, on se représente deux grandeurs, l'une en face de l'autre qu'on s'évertue à manipuler selon je ne sais quelles règles d'un jeu pratiquement faussé d'avance. On voit deux configurations dont on peut changer, remplacer, réajuster les éléments, ou du moins, une des deux grandeurs semble se prêter à ce genre d'opération, en sorte que, finalement, les deux configurations, devenues complémentaires, finissent par se rejoindre dans une unité vivante, cohérente et dynamique. Une fois sur le terrain, il ne faut pas être grand clerc pour se rendre compte qu'en réalité le problème est loin d'être aussi simple. En effet, l'Eglise qu'est-ce au fond? Un manuel de théologie dogmatique, comprimé dans un catéchisme avec «grandes» et «petites» questions? Un traité de théologie morale que deux chapitres seulement suffisent presque à remplir: *de justitia* et *de matrimonio*? Un code de droit canon ou plutôt un culte incarné dans les fastes d'une liturgie, haute en couleurs, consacrée par le temps et sanctionnée par l'autorité hiérarchique? L'Eglise est certainement tout cela et bien davantage, du moins dans sa réalité concrète et vivante. On pourrait y ajouter toutes les distinctions d'école, les dévotions

officiellement reconnues et recommandées par la hiérarchie, avec offices et fêtes solennelles, ou simplement des traditions populaires qui ne se soucient pas trop de l'orthodoxie de l'Eglise officielle. Et aussi les écoles de spiritualité, les courants mystiques et mille autres choses. Cette vie et cette histoire, remplies de réussites et d'échecs, d'épanouissements mystiques et de violences, appartiennent à l'Eglise et lui donnent son extraordinaire densité humaine. L'Eglise, en effet, s'est incarnée profondément dans le monde des hommes.

Il fut un temps où l'Eglise était, pour le croyant du moins, le seul monde valable. Ce qui n'appartenait pas à l'Eglise, ce que l'Eglise avait rejeté de son sein, perdait pour ainsi dire par le fait même toute valeur d'existence. L'Eglise était l'ultime mesure pour estimer la valeur des choses, des hommes et du monde. Son autorité incontestée, du moins en principe, elle l'appliquait avec une assurance qui semblait exclure le moindre doute. Le pape n'est-il pas le vicaire du Christ? Et l'Eglise n'est-elle pas son corps mystique? Le théologien exprime cela bien mieux. Le Père DE LUBAC, citant Bossuet, écrit: «L'Eglise qui est 'Jésus Christ répandu et communiqué' achève... l'œuvre de réunion spirituelle rendue nécessaire par le péché, commencée à l'Incarnation et poursuivie au Calvaire. En un sens, elle est cette réunion même. Pour cette raison elle est catholique, universelle. Or l'universel est un singulier et ne doit pas se confondre avec une somme... L'Eglise en chaque homme, s'adresse à tout homme, le comprenant selon toute sa nature»³. C'est exact et manifestement très profond. Il n'en reste pas moins que cette Eglise a traversé deux mille ans, qu'elle a une dimension historique, qu'elle a ramassé en cours de route des modes d'être, un langage, des formules, des systèmes d'action qui l'ont marquée jusque dans la structure même de sa pensée; sa hiérarchie, avec son autorité d'origine divine, prenait parfois des allures qui oblitérèrent plutôt qu'illuminèrent l'image du Fils de l'homme. Les conflits, qui l'opposaient si souvent aux puissances du siècle, n'étaient pas toujours d'ordre purement spirituel. Toujours elle a dû se ressaisir, se définir en face des événements qui, successivement, transformèrent le monde occidental. Si elle a souvent réussi à influencer la marche de l'histoire, elle en a aussi plus d'une fois subi le contrecoup. Elle a connu des déchirements internes terribles, des schismes, des réformes qui semblaient menacer son existence même. Plus d'une fois elle a dû s'accommoder de profonds changements d'ordre politique et culturel et d'acquisitions scientifiques que, aux moments de crise, elle aurait préféré ignorer. Les exemples de cette interaction entre l'Eglise et une situation historique déterminée ne sont pas difficiles à trouver. Chaque manuel d'histoire ecclésiastique en fournit dès la première page. Pensons seulement aux premières périodes de l'ère chrétienne: l'Eglise entre la Synagogue et le monde hellénique; l'Eglise romaine et le

³ DE LUBAC 1947 25—26.

monde germanique; plus tard, l'Eglise et la Renaissance, etc.⁴ Personne n'osera contester que l'Eglise, à l'heure actuelle, se trouve dans une situation semblable, peut-être plus dangereuse. Il y a d'abord le phénomène des sciences qui ont pris, presque subitement, un tel essor, que rien ne paraît plus impossible ou impénétrable au génie de l'homme. Une nouvelle civilisation surgit presque sous nos yeux. En même temps les diverses philosophies de la connaissance sont en train d'altérer profondément la conscience que l'homme a de lui-même et du monde qu'il habite en le transformant. Le champ d'expérience de l'individu s'en trouve énormément élargi. Dans un certain sens, il se découvre une nouvelle identité. Sa vision de l'univers prend d'autres dimensions. Les sciences humaines, l'anthropologie, la sociologie, la psychologie etc. dévoilent de plus en plus les conditions réelles de notre existence, de ses limites, de ses possibilités, de son enracinement dans un passé, un milieu physique, biologique et social. Sa physionomie, aussi bien physique que spirituelle et morale, est déterminée pour une grande partie par cette intégration dans un complexe, une totalité sur laquelle il n'a aucune prise. La personne humaine émerge péniblement, à peine ou pas du tout, de ces enchaînements de contraintes, de conditions et de dépendances. Dans cette même ligne de pensée, l'homme moderne prend conscience, plus que jamais, du fait de son appartenance inévitable à une seule humanité. Corps et âme, il appartient à cette humanité unique qui peuple la terre et qui en a fait son habitat. Tous nous sommes engagés, comme des enfants d'une même famille, comme des marins sur un même, bateau, dans une aventure unique et indivisible. La vocation pour l'homme moderne, la plus évidente et la plus urgente, ne paraît être autre chose que de s'humaniser de plus en plus et d'humaniser la terre qu'il doit habiter. Pour caractériser la situation révolutionnaire du monde actuel, toute une terminologie a envahi le langage humain, où sécularisation est devenu un des mots-clefs. Le monde se désacralise. C'est exactement un des reproches qu'on faisait au missionnaire. Par ses interventions maladroites, intempestives et autoritaires, il aurait désacralisé la société africaine. La vie toute entière baignait dans un air sacré. Chaque moment de la vie, chaque travail d'une certaine importance, toute activité de groupe étaient sacrés, entourés de rites, de gestes symboliques ou de paroles chargées de cette crainte révérentielle si caractéristique, paraît-il, de l'homme primitif. Le missionnaire aurait détruit ce système, ce monde, cette conception globale de l'existence. Pour lui, les coutumes n'auraient été que superstition et idolâtrie. Même en supposant que ce processus de désacralisation ait réellement attendu l'arrivée des missionnaires pour se déclencher, la sécularisation s'avère être un processus historique qui, d'après certains auteurs, est la condition nécessaire à la libération du génie humain. Il faut que le mythe disparaisse pour faire place à la découverte scientifique. Quoi qu'il en soit, il est manifeste que cette évolution dans les sciences,

⁴ ABBINK 1966, 16—29.

la philosophie, la technologie avec, comme première conséquence, la critique des formes périmées de la société profane, est irréversible. L'Eglise elle-même n'a pas réussi à se mettre complètement à l'abri des bouleversements qui se produisent partout dans le monde. A l'intérieur même de l'Institut, on s'interroge sur la validité de ses structures. Une nouvelle prise de conscience de la liberté, de la primauté et de la responsabilité de la personne humaine, remet en question les formes traditionnelles de la présence chrétienne dans le monde des hommes. Jusqu'à un certain degré au moins, l'Eglise elle-même est devenue objet de contestation. Partout on va répétant qu'elle doit s'adapter, s'ouvrir à ce monde en expansion, remettre en cause ses formules, son langage, ses structures et ses systèmes. Elle doit sortir de son immobilisme et abandonner ses attitudes réservées, sinon franchement négatives, à l'égard des mutations qui s'opèrent dans le monde⁵.

Sans vouloir tirer des conclusions de ce qui précède, on peut dire que l'Eglise n'a jamais été cette entité stable, transparente et facilement définissable qu'on s'imagine parfois. Aujourd'hui, elle l'est moins que jamais. Elle n'est nullement cette grandeur immuable et rigide chère à certains auteurs. Elle n'est pas constituée d'éléments interchangeables qu'on peut arranger à sa guise, remplacer par d'autres éléments empruntés Dieu sait où, selon les exigences historiques et culturelles. Qui ne voit pas le caractère fictif et artificiel de tous ces arrangements? Jusqu'ici la Mission n'a pas cessé — et l'on voit difficilement comment elle aurait pu faire autrement — d'introduire dans les pays où elle exerçait son ministère toutes les structures, tout l'apparat extérieur de l'Eglise occidentale, même sous ses formes actuellement les plus contestées. Même nos dévotions particulières ont été exportées et ont trouvé preneurs. Entretemps, les Africains s'ingénient, au moins dans leur esprit, à combiner sacrements aussi bien que sacramentaux et anciens rites, anges et bons esprits, culte des saints et culte des morts, avec des résultats qui rappellent étrangement certaines dévotions populaires de nos régions. L'ancien Royaume du Congo connaissait déjà sa «Sainte Antoine» ou la secte des Antoniens, fondée vers 1700 par une prophétesse noire, messagère du Ciel et de saint Antoine⁶. De là à la «Mutima Church», «L'Eglise du Sacré-Cœur» (Zambie) ou la «Legion of Mary Church» (Kenya) il y a moins qu'un pas.

On a beau dire et insister que l'Eglise doit être africaine, mais déterminer ce qui est message évangélique et ce qui est enveloppe historique est une tâche qui se complique singulièrement au fur et à mesure qu'on essaie de l'approfondir. Pour l'Eglise réelle, l'Eglise missionnaire aux prises avec des problèmes très concrets, les généralités ne sont d'aucune

⁵ METZ 1967, 141—144; MÖLLER 1966, 170—194.

⁶ Cf. L. JADIN, *Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du Royaume sous Pedro IV et la Sainte Antoine Congolaise, 1694—1718: Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 33 (1961) 411—414.

utilité. Laissant ce problème délicat aux théologiens, nous voudrions seulement ajouter une remarque. Il semble que beaucoup de chrétiens africains éprouvent un sentiment de malaise, souffrent d'une sorte de déchirement intérieur. Ils se sentent, si vous me passez le terme, *aliénés*. Nous ne croyons pas que ce sentiment de malaise provient en premier lieu des formes du culte ou d'une langue liturgique qu'ils ne comprennent pas. Que le prêtre lui-même leur parle en un langage bizarre dont le sens et la portée leur échappe, ne les offusque pas tellement. Ils sont assez intelligents pour comprendre les difficultés que l'étranger doit éprouver en essayant de s'exprimer dans une langue qui n'est pas la sienne. Il semble que leur malaise provient plutôt du fait qu'ils ne se sentent pas pleinement acceptés dans cette communauté chrétienne, cette église qu'on leur présente comme étant ouverte à tout le monde. Ils ont le sentiment de n'en avoir franchi que le seuil, qu'ils restent au fond ou à la périphérie et qu'ils ne sont pas admis au centre. Avant d'être chrétiens ils sont... Africains. C'est une nuance dont, malheureusement, beaucoup de missionnaires ne se sont pas rendu compte. Une fois qu'ils seront reçus à part entière, leur apport spécifique à la communauté trouvera cette résonance humaine qui est la première condition de toute forme d'intégration.

Les nouveaux problèmes de l'Eglise d'aujourd'hui commencent à inquiéter le monde missionnaire. Ils n'attendent nullement des solutions toutes faites, des directives claires et nettes, coupant court à toute discussion, mettant fin à toute expérience. La patience sera de rigueur. La vertu cardinale de la prudence devra les guider, et les empêcher de vouloir imposer comme définitives et immuables des structures, des organisations qui paraissent de plus en plus comme relatives et culturellement conditionnées.

Il y a un autre phénomène qui mérite notre attention. Parlant du malaise de l'Africain converti, il nous vient à l'esprit qu'il n'est pas seul à ressentir ce malaise. Les grands problèmes de l'Eglise ont nécessairement des répercussions dans les consciences individuelles. Le moins qu'on puisse dire est que le croyant averti, fidèle et engagé, se sent parfois dérouter. Il ne réussit pas à s'immuniser contre le doute, les incertitudes. La foi n'est plus une chose qui va de soi, qu'on ne discute pas, qu'on possède ou qu'on ne possède pas. Elle est devenue un don fragile, parfois difficile à repérer dans la confusion des routines, dans les débris des représentations caduques qui sont le résultat de notre paresse plutôt que de notre réflexion. La foi ne s'impose pas et elle ne se transmet plus comme un héritage solidement assuré. Cette expérience, pour pénible et douloureuse qu'elle soit, semble apporter au missionnaire une nouvelle chance. Il se sent insensiblement libéré de cette fausse supériorité qui finit si facilement par lasser ceux qui sont l'objet de son dévouement. Il ne les écrasera plus de cette vérité implacable qui a déjà résolu tous les problèmes avant qu'ils n'aient été posés. Au contraire, il viendra à la rencontre de ses frères afin de se mettre en route ensemble, pour rejoindre

le même Christ, pour écouter le même message. Sa voix aura une autre résonance. Elle aura cet accent de sincérité et d'authenticité qui rendra sa présence, non seulement acceptable, mais doublement féconde.

B. Le monde africain — Depuis bientôt un siècle on a tellement parlé de l'homme primitif, archaïque, des premiers stades de la culture où l'homme primitif s'attardait, restant prisonnier de ses coutumes séculaires, sinon millénaires, on s'est tellement efforcé d'intégrer cet homme primitif comme pierre angulaire dans l'édifice de l'évolutionnisme que cet être nébuleux a acquis une consistance, une sorte de netteté qu'il est difficile de réduire. On s'imagine l'Afrique, et spécialement l'Afrique centrale, facilement comme un seul bloc, immuablement figé dans sa primitivité. C'est une vision héritée en grande partie de l'ethnocentrisme occidental, dont nous avons tant de mal à nous débarrasser.

Cependant, culturellement, l'Afrique est loin d'être le bloc monolithique qu'elle paraît être aux yeux des géologues. Elle a également son histoire, une histoire aussi chaotique et peut-être plus ancienne que celle de n'importe quel autre continent. Les racines de ses plus anciennes civilisations plongent dans la préhistoire. Elle a connu des migrations dont les départs, les origines nous échappent. Elle a connu des explosions démographiques. Elle a eu ses empires, éphémères sans doute mais combien impressionnants, ses guerres, ses famines, ses catastrophes et ses apogées. Les progrès de l'archéologie en Afrique australe et orientale, les fouilles à Nok, les civilisations de Bénin, Ife etc. commencent à peine à éclairer d'un jour nouveau le lointain passé du continent noir. Tout au long de sa route, l'Afrique s'est différenciée selon les conditions écologiques et selon les vicissitudes politiques et militaires. L'archéologie, les arts, la complexité des institutions politiques, sociales et religieuses, l'outillage technique, même les traditions orales portent témoignage de cette extraordinaire odyssee de l'homme africain. L'Afrique que nous nommons traditionnelle et qui est encore si vivante aujourd'hui, avait déjà traversé de longues périodes avant l'arrivée des Européens.

Plus on étudie les cultures traditionnelles, plus on devine certaine unité de base, malgré les grandes divergences entre les diverses provinces culturelles, p. e. les sociétés agraires de l'Ouest et les éleveurs de bétail du Sud-Est. A travers l'étude des mythes, des rites et des symboles, certains ethnologues ont essayé de reconstituer une vision globale de l'univers et de l'existence humaine qu'on retrouverait sous des formes fragmentaires dans de nombreuses sociétés actuelles. Ainsi, les agraires semblent avoir conçu l'existence comme une sorte de mouvement cyclique universel. La vie humaine, soit dans les phases successives de l'existence individuelle, soit dans le rythme de la vie communautaire marqué par la succession des fêtes rituelles, soit dans la succession des générations surtout des grandes dynasties, est représentée comme une sorte de réplique ou de réfraction des mouvements cosmiques: les alternances du jour et de la nuit, les phases lunaires, le retour des saisons, les semailles et les

récoltes, la vie et la mort. Partout on voit des correspondances et des oppositions. Ainsi toute la réalité est convertible en symboles: les couleurs répondent aux oppositions naturelles, le noir et le blanc, le lait maternel et le sang, ou aux oppositions naturelles des principes complémentaires universels dans une sorte de balancement qui tient l'univers en équilibre: le chaud et le froid, le haut et le bas, la droite et la gauche, la forêt et la savane, l'eau et la terre sèche etc. La division sexuelle du travail, les comportements différentiels des groupes, des classes d'âge, le pouvoir politique, bref toute la vie semble conditionnée par ce dualisme universel. L'unité des deux ordres, l'un cosmique et l'autre humain, est telle que la moindre irrégularité dans le déroulement de l'un trouble le processus normal de l'autre. L'homme rituel essaie de s'intégrer le plus intimement possible dans ce rythme naturel qui semble étayer sa vie, sa force et sa prospérité. Cette vision de l'existence ne contredit pas le soi-disant théisme africain. C'est le Créateur Lui-même qui a mis en mouvement le monde, qui a déposé les forces dans les choses, afin que l'homme en vive, qui a envoyé les héros civilisateurs, ces organisateurs de la vie humaine. Si un grand chef meurt, le monde s'arrête. Le village est mort, rien ne marche plus. Les gens eux-mêmes sont frappés d'inaction, le pays tout entier se trouve dans un état marginal. Parfois on détruit le bétail et les champs avec les récoltes. Dès que le nouveau chef est investi, tout se remet en marche. Vie et mort se succèdent comme le jour et la nuit. La fertilité de la terre comme la fécondité des hommes et des animaux ont leurs temps morts selon les positions et les phases de la lune.

Les grandes séquences mythologiques de l'Afrique de l'Ouest traduisent probablement le plus clairement cette vision originelle. Partout cependant on en retrouve des traces, soit dans le symbolisme des rites communautaires, soit dans les structures mêmes des institutions politiques ou sociales⁷. Ce sont surtout les soi-disants sociétés secrètes qui méritent d'être étudiées sous ce rapport.

De ces considérations nous devons retenir trois idées. Tout d'abord, sur le fond de cette vision globale, des rites et des comportements deviennent compréhensibles qui, isolés du contexte originel, ne disent, n'expriment et ne communiquent rien. Même si pour le païen le plus honnête, les rites n'évoquent que vaguement et par bribes la grandeur de cette vision originelle, c'est dans ce climat spirituel qu'il faut comprendre sa religiosité. Il est vrai que cette vision se traduit parfois dans des drames sanglants. Mais, d'abord, l'Afrique n'a pas le monopole de ces égarements et ensuite, replacés dans le cadre mythologique d'où ils tiennent leur sens, ces drames mêmes deviennent, sinon acceptables, du moins compréhensibles: la mort de tous, c.-à-d., la saison morte, rachetée, vaincue par le sacrifice du sang, la mort devenant garantie de la résurrection de la vie. Deuxièmement, c'est cette vision totale de l'existence qui donne une certaine unité de base aux différentes institutions de

⁷ FORDE 1954, Introduction et passim; GRAVRAND 1961, 38 ss; ZAHAN 1960.

l'Afrique traditionnelle. En même temps, c'est par elle que les peuples africains ont réussi à se créer cet espace spirituel dont tout homme paraît avoir besoin pour respirer. Cela ne supprime pas le mystère, ni l'inconnu, mais dans la mesure où l'homme réussit à identifier son univers, il réussit à s'identifier lui-même et à maîtriser ses angoisses. L'homme africain pas plus qu'un autre, n'a réussi à sortir pleinement rassuré de l'épreuve. Enfin, cette unité de base se manifeste de plus en plus comme une unité organique. Malgré la diversité des institutions, on constate de plus en plus une certaine cohérence entre les sociétés africaines. Il y a une continuité structurelle dans l'espace et dans le temps, qui assure à l'Afrique sa place dans le mouvement général de la société humaine. C'est dire que par ses structures élémentaires le continent noir sort de son isolement pour témoigner de son appartenance indiscutable à l'humanité commune.

Actuellement, cette société, ancrée comme elle était dans son passé mythologique, est en train de se désacraliser. Le processus est très complexe et les facteurs qui l'ont mis en mouvement sont multiples. C'est un jeu aussi innocent qu'inutile de vouloir découvrir les responsables de cette révolution historique dans laquelle l'Afrique est engagée sans recours. Comme nous l'avons dit, l'Afrique a toujours connu des bouleversements, mais, jusqu'ici, les changements s'opéraient en général dans les limites des systèmes traditionnels. Un groupe pouvait reconnaître les esprits tutélaires d'un pays qu'il venait d'occuper, ou s'adapter au régime foncier des premiers occupants. Des vaincus étaient intégrés dans de plus grandes structures politiques et reconnaissaient sans difficultés le système magico-religieux sous-jacent. Tout cela n'entamait pas les schèmes fondamentaux qui, à différents niveaux, organisaient le monde africain.

Depuis la présence européenne, c'est le système spirituel des sociétés africaines qui est attaqué. La période coloniale a pratiquement ignoré la culture, les structures et les institutions des pays colonisés. Même si le colonisateur prétendait appliquer une politique indirecte, ses interventions à tous les échelons ne laissaient guère de choix aux autorités traditionnelles. Le chef, pour autant qu'il l'était selon les normes de la tradition, était l'exemple classique de l'homme assis entre deux chaises. D'un côté, représentant de son peuple, il devait défendre les droits de ses gens; d'un autre côté, représentant des autorités coloniales, il était responsable de l'exécution des ordres imposés par celles-ci. La seule présence des Européens avec leur style de vie, leurs activités, leurs intérêts, l'activité missionnaire et spécialement l'enseignement, l'administration, l'action sociale jusqu'au service médical, tout était source de progrès et, inévitablement, source d'ambiguïté. Rapidement la jeune génération était obsédée par ce monde nouveau, plein de merveilles et de luxe facile. De nouvelles ambitions, des possibilités d'évasion, souvent illusoire, impossibles ou irréelles, détraquaient les esprits. L'exode de l'intérieur vers les nouveaux centres ne s'est jamais arrêté, avec les conséquences qu'on connaît. Une sorte de superstructure se répandait sur le pays colonisé; au-dessus, l'apparence d'un pays en marche vers un avenir occidental et en-dessous

la vieille Afrique qui continuait à inspirer, souvent inconsciemment, les motivations réelles du comportement de la grande majorité des Africains. Les Etats actuellement indépendants, jusque dans leur délimitation sur la carte, avec leur territoire «inviolable» et leur patrimoine national, sont une création du colonialisme. Ne nous en plaignons pas, puisque tout cela est parfaitement dans le sens de l'histoire.

Si l'on peut tout ignorer de l'histoire de l'Afrique, de ses traditions, de son art et de ses institutions, on connaît en revanche ses guerres d'indépendance, ses Mau-Mau et ses Simba, ses crises, ses rébellions tribales, son marasme administratif et économique, ses entrées spectaculaires sur la scène politique internationale. Il serait trop facile de broser un tableau coloré de la situation chaotique de l'Afrique post-coloniale, de la corruption effarante de la nouvelle bourgeoisie, de l'incompétence de ses politiciens, de son tribalisme avec ses massacres et l'absence presque totale de tout sentiment national, comme il serait malhonnête de flatter platement les Africains en excusant à tort et à travers leurs défauts, leurs échecs, leur jactance et leur infatuation. Leurs grands mots vides et leur ardeur, parfois pénible, à «s'eupéaniser», — les militaires impeccablement vêtus dans les uniformes des colonisateurs, barrettes Dixmude comprises, les juges portant perruques, ne sont peut-être que des défoulements spectaculaires pour échapper à un sentiment d'impuissance en face d'une technique dont ils ne comprennent ni le secret, ni le moteur. Heureusement, leur sens inné de l'humour ne les trahit jamais complètement. Aussi est-il plus honnête d'admettre simplement que, dans le monde moderne dont ils font irrémédiablement partie, ils ne sont pratiquement nulle part. Si des sociétés étrangères réussissent à remettre en marche certains secteurs de l'industrie, p. ex. l'exploitation du cuivre, il s'agit d'une économie en circuit fermé, dont le gouvernement profite mais qu'il ne dirige pas, dans lequel son autorité n'est que nominale. Mais laissons plutôt la parole à un économiste. Au terme d'un séjour de trois ans dans les états de l'Est Africain, le Kenya, l'Ouganda et la Tanzanie, après de longues analyses des buts, des moyens, des conditions du développement, l'économiste A. MEISTER, arrive dans son livre au titre suggestif *L'Afrique peut-elle partir?* à la conclusion suivante:

«Actuellement, des conditions impliquées par la mise en place d'un programme socialiste raisonné ne sont pas réalisées et, en conséquence, le démarrage sérieux d'une politique de développement n'est pas encore possible. A défaut de développement, les prochaines années ne verront probablement qu'une intensification du changement social en milieu urbain. C'est là aussi une condition nécessaire mais pas suffisante, pour la préparation de ce lointain demain... ce demain où l'Afrique pourra réellement partir»⁸.

Il ne serait pas difficile d'arriver *grosso modo* aux mêmes conclusions pour les autres pays africains. La matière en preuves abonde. Ceux qui

⁸ MEISTER 1966, 443.

ont suivi de près les convulsions du Congo ex-belge n'auront pas de peine à souscrire la thèse de l'économiste.

Dans le domaine culturel, la situation est légèrement différente. La sculpture africaine, et plus tard, mais dans une moindre mesure, la musique africaine n'avaient pas besoin de la technique occidentale pour s'imposer dans le monde des arts. Les arts plastiques, la musique et la danse ne sont que de faibles moyens pour allumer le feu de la rébellion. Ce sont des arts plutôt innocents. Il en va autrement de la littérature. Bien que nourris par une littérature nègre qui n'était pas africaine dans le sens stricte du terme, bien que fortement inspirée entre les deux guerres par les auteurs noirs américains et antillais, les auteurs africains s'engagent immédiatement dans la lutte anti-coloniale. «La littérature africaine est une littérature engagée», déclarait LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR au premier Congrès international des écrivains et des artistes noirs en 1956, à la Sorbonne. En fait, la poésie et le roman africains apparaissent, dans leur ensemble, *déterminés* par la situation coloniale, et le poète et le romancier africains y ont vu le plus souvent, comme CÉSAIRE, «des armes miraculeuses» pour abattre leurs «vainqueurs omniscients et naïfs»⁹. En même temps, ils prennent conscience de leur différent mode d'être-dans-le-monde. Ils essaient d'affirmer, d'exalter tout ce qui les différencie du blanc. C'est par opposition au blanc qu'ils essaient de se définir. On pourrait dire presque que la *négritude* est une négation: *pas blanc*. D'ailleurs, pour SARTRE «la négritude est passage et non aboutissement, moyen et non fin dernière». Pour LILYAN KESTELOOT c'est une valeur permanente. Selon cet auteur le fait que presque toute cette littérature est écrite dans des langues non-africaines n'empêche pas le contenu d'être authentiquement africain. Pour appuyer sa thèse elle cite Tagore et Khalil Gibran¹⁰. Elle n'avait pas besoin de recourir aussi loin, car elle aurait tout aussi bien pu citer Maeterlinck et Verhaeren, des Flamands écrivant en français et dont on affirme qu'ils traduisent magistralement le génie flamand. Quoi qu'il en soit, au-delà d'un génie propre (comme l'âme slave ou l'esprit français), au-delà d'une certaine sensibilité et de certains dons et talents, qui d'ailleurs ne paraissent pas être exclusivement africains, la *négritude* devient une chose bien difficile à définir. De plus en plus perce dans les écrits des meilleurs auteurs un sentiment d'incertitude. L'intellectuel se sent facilement déchiré entre deux mondes. Bien que sa personnalité soit encore profondément conditionnée par le monde traditionnel, il aspire à une vie qui soit moins étouffée par les servitudes interminables du groupe. Il veut avoir accès aux facilités, aux richesses, aux valeurs matérielles et spirituelles du monde moderne. Au fond, il se méfie des défenseurs de la tradition, des valeurs ancestrales, parce que, en dehors de l'arène littéraire et politique, ce ressourcement reste réservé à la masse des humbles qui n'ont pas les moyens de sortir de leur condition traditionnelle.

⁹ WAUTHIER 1964, 154.

¹⁰ WAUTHIER 1964, 291.

Après tout ce qui vient d'être dit, nous comprenons que l'acculturation est un processus très complexe et varié selon les conditions géographiques, économiques, politiques, etc. De là de multiples contradictions apparentes: on exalte la chaleur humaine de la vie clanique, mais, en milieu urbain, la loi du clan est le nivellement par le bas. Dans le milieu traditionnel, la peur et la méfiance recourent continuellement le besoin d'affection de l'homme clanique. Souvent, la sorcellerie ne joue justement que dans les limites du clan (lignée, lignage minimal, médium ou maximal dans la terminologie des anthropologues). Le besoin de participation, dont on parle si facilement en termes presque mystiques et qui est très réel, est contrebalancé dans la vie pratique par une conception du réel qui fait de la contamination de la vie une chose aussi facile que la participation à l'existence universelle. En effet, au plan de l'interaction des personnes ou de l'homme et de la nature, on constate une sorte de doublure des grands systèmes cycliques dont nous avons parlé. Sous des symbolisations différentes, ombre, force vitale, souffle vital, sang etc., une conception des êtres plus ou moins uniforme se fait jour. Ainsi l'homme n'est pas ce qu'il semble. Son apparence extérieure n'est pas sa réalité propre. L'homme réel se cache à l'intérieur, il se manifeste à travers cette apparence. L'homme réel peut quitter cette enveloppe corporelle. L'ombre vitale, ou le souffle vital, ou, si l'on veut, l'âme peut quitter le corps; elle peut se communiquer aux autres et pas seulement aux membres de la parenté, aux hommes mais également aux objets. Un père crache un peu de salive sur une feuille verte et la tend à son fils et par ce symbole lui transmet, lui communique sa propre vie, sa propre force vitale.

L'outil aussi bien que des coupures d'ongles, une touffe de cheveux ou un vêtement, est imprégné de la vie, de l'être ou de l'âme du propriétaire. L'âme ou l'ombre vitale peut quitter le corps, soit pour attaquer invisiblement ses ennemis, soit pour se cacher en se retirant dans un endroit secret. Le corps, entretemps, reste ce qu'il était, une apparence visible, palpable parmi les autres. C'est selon ce modèle que chaque objet digne d'intérêt est interprété: une apparence extérieure et la réalité invisible intérieure, la dernière transférable à l'aide d'une technique, parole, geste, rite, regard etc. qui, dans ses formes les plus complexes, n'est accessible qu'au spécialiste. Le monde est conçu comme une sorte de dualisme universel: les apparences visibles qui manifestent, ou plutôt, qui symbolisent la réalité invisible. A l'intérieur de la communauté s'établit ainsi un circuit interrompu de vie par voie de filiation, de droit d'aînesse, d'adoption, de haut en bas, entre les aînés et les cadets, entre morts et vivants, entre chef et sujets, entre l'homme et la nature, un circuit qui lie toute la réalité et qui est menacé par les mauvaises influences de tous ceux, morts ou vivants, qui ont le cœur noir, c.-à-d. qui nourrissent des intentions méchantes, anti-sociales ou qui sont simplement contaminés par ces sentiments. Un exposé complet du système nous mènerait trop loin¹¹. On comprend pour-

¹¹ THEUWS 1961, 3—44; 1962, 35 ss., passim; 1965, 27—53.

tant dans quelle mesure la vie, coulée dans les schèmes d'un comportement conventionnel, en est marquée à l'intérieur des groupes fonctionnels. Dans le contexte de la nouvelle société, cette sorte de superstructure dont nous avons parlé, les individus les plus dynamiques essaient de se débarrasser des contraintes et conventions du système. La grande masse pourtant continue à vivre de cette substance spirituelle¹². Nous savons que même les élites cachent souvent, sous des apparences dégagées, des inquiétudes tragiquement traditionnelles. Dans les villes, ce système conceptuel, ou, si l'on préfère, ces attitudes et ces croyances empruntent quantité de symboles à la nouvelle société en s'inspirant de la tradition pour leur communiquer un sens qui nous laisse souvent pantois: une épingle de sûreté devient dans une cité moderne un symbole enfermant l'ombre vitale d'un enfant dans son corps, ombre que l'étranger est soupçonné de vouloir enlever. C'est un cas extrême mais on en trouve d'autres plus subtils, comme cet universitaire qui se sentit très mal à l'aise parce qu'il avait vu en rêve des morts et des absents sur un écran de télévision. Le champ d'application est évidemment illimité: un *tsotsi* des bas-fonds d'une grande ville sud-africaine, un intellectuel rentrant d'une université européenne ou un poète ouest-africain chantant les splendeurs d'une vieille Afrique qu'il n'a jamais connue, africanisent le monde occidental chacun de leur façon.

Certes, même le système conceptuel est en mouvement, mais, à notre avis à un rythme beaucoup plus lent qu'on ne le pense communément. L'acculturation n'est certainement pas un processus bien défini, dont on peut suivre le mouvement uniforme n'importe où, dans n'importe quelle situation ou à n'importe quel niveau. C'est plutôt une sorte de mutation diffuse, difficile à délimiter et pratiquement incontrôlable. Alors, est-ce là qu'il faut chercher l'identité tellement spécifiquement de l'homme africain et de ses valeurs inaliénables? La question est d'importance. Elle en implique une autre. Quelle chance aura ce système dans un monde où même le rêve, le subconscient, les frustrations, les transferts émotionnels, etc. sont devenus objet d'analyse scientifique? En tout cas, jusqu'ici les changements socio-culturels ne semblent pas encore avoir sérieusement ébranlé le système conceptuel que nous venons d'évoquer. Pratiquement l'homme africain subit encore avec plus ou moins d'intensité l'univers qu'il a conçu lui-même et le monde occidental reste pour lui en grande partie un cauchemar qui l'attire irrésistiblement et le dérouté avec la même violence. Pour longtemps encore l'Afrique restera dans une situation ambiguë¹³.

Ainsi, deux dynamismes culturels se trouvent aux prises l'un avec l'autre. Une lente interpénétration s'opère. Dans ce processus l'Eglise occidentale s'est imposée avec une force qui ne laissait guère de chance aux cultures africaines et ceci pendant toute la période coloniale. Si les signes ne trompent pas, il faut dire que cette acculturation à sens unique est en perte de vitesse. Les Africains s'affirment de plus en plus. On ne

¹² FORDE 1956, 11—56; SOUTHALL, Introduction; MAYER 1961; PAUW 1963.

¹³ BASCOM 1959, 1—15.

peut qu'applaudir à ce renversement malgré nos appréhensions justifiées. Il est difficile à prévoir quelle sorte d'Eglise sortira finalement de la confrontation en cours. Ce ne sera probablement pas l'Eglise que les pionniers s'étaient imaginée.

III. Renouveau liturgique

Le renouveau liturgique connaît indubitablement un certain succès. La langue autochtone, ou une langue véhiculaire, a rapproché prêtre et fidèles dans les services liturgiques. Notons pourtant en passant que l'emploi d'une langue secrète — la parole étant encore un véhicule de force — était très répandu dans les cultures africaines. Dans beaucoup de cultes, l'officiant, une fois possédé par l'esprit, parlait une langue, ou plutôt émettait des sons, incompréhensibles pour les profanes. Un de ses disciples ou un dignitaire de la même société traduisait le message de l'esprit pour la communauté. Certaines sociétés secrètes, des groupements a- ou anti-sociaux, connurent une langue secrète plus ou moins développée. On voit réapparaître ce phénomène dans les églises séparatistes et les mouvements messianiques où le saint Esprit a pris la place, parfois l'identité, et la fonction de l'esprit traditionnel. La secte des *Bapostolo* en pays Kiranga (Rhodésie) emploie des livres de cantiques en Zoulou et Xhosa, deux langues ésotériques pour les membres de cette église et donc particulièrement chargées de force. Cette glossolalie prend d'ailleurs des formes ahurissantes¹⁴. En même temps, les responsables de la secte sont très fiers d'imiter ainsi le latin de l'Eglise catholique, la première et l'Eglise-mère de toutes les autres, comme ils disent¹⁵. N'empêche que les chants et les cantiques plus ou moins africanisés donnent de l'allure et une certaine authenticité aux services liturgiques. Qu'on laisse les Africains créer leur propre musique religieuse, qu'on leur fasse confiance, là où ils sont seuls compétents. Certaines églises séparatistes, par exemple l'église Kibanguiste, possèdent un fameux répertoire de cantiques impressionnants¹⁶. Ici les possibilités sont pratiquement illimitées.

Pour le reste on en est toujours au stade de l'expérimentation. On fait des essais plutôt isolés pour christianiser ce qu'on appelle les *coutumes*. Il existe pas mal d'études, de valeur inégale d'ailleurs, qui établissent des rapprochements entre certains rites, symboles, gestes du rituel africain et du langage liturgique de l'Eglise. Tout cela est très utile mais, à notre avis, insuffisant.

Les soi-disant coutumes aussi bien que les *valeurs* dont il est question plus haut, perdent leur sens, se désacralisent, une fois détachées de leur contexte naturel. Elles deviennent facilement des contre-valeurs dans un milieu culturel plus ouvert et plus dynamique. Même dans la vie traditionnelle, nombre de rites sont devenus plutôt des routines. Dans toutes

¹⁴ AQUINA 1967, 209.

¹⁵ AQUINA 1966, 7.

¹⁶ RAYMAEKERS 708—719.

les cultures, on trouve des résidus culturels (*cultural lags*). Des gestes, des symboles perdent leur sens original; ils deviennent des automatismes qu'on répète presque inconsciemment, par vitesse acquise, par acquit de conscience, mais sans qu'on puisse dire pourquoi. On se sentirait cependant mal à l'aise si l'on omettait le geste. Combien de fois ai-je vu des femmes tremper le bout des doigts dans l'urine de leur enfant pour frotter ensuite un peu de boue sur le front du bébé. Aucune ne savait donner d'autre explication que la classique: «C'est une coutume de chez nous». Plus tard je lisais chez RATTRAY que les femmes Ashanti font le même geste, en frottant de la boue dans la nuque de l'enfant, mais en ajoutant une invocation à la Terre-Mère. Ainsi beaucoup de rites sont devenus plutôt des mécanismes sociaux ou des réflexes psychologiques qui n'ont plus rien de sacré ni de religieux. Si ce processus de désacralisation s'accélère dans l'Afrique moderne, il n'empêche pas que les mouvements et les associations pour la défense contre la sorcellerie pullulent dans les villes. Il est même frappant de voir dans quelle mesure les églises séparatistes, et plus encore les mouvements messianiques, se laissent entraîner dans cette chasse aux sorcières. Il n'y a pas longtemps on nous racontait que, dans une cité katangaise, toutes les sorcières s'étaient organisées en une sorte de syndicat. Elles avaient un cri de ralliement, se voyaient la nuit, etc. Evidemment, on ne les connaissait pas. Elles étaient invisibles, opéraient par le truchement de leur ombre vitale, pendant que, corporellement, elles dormaient paisiblement dans leurs maisons. On nous jurait que c'était réel et que des gens les avaient vues et avaient entendu leur cri. On comprend alors que la hantise des sorcières provoque continuellement des exorcismes, bibliques ou autres.

De tout ce qui précède découlent deux dangers: d'abord le *revival* folklorique où l'on reprend un certain langage symbolique qui peut être très coloré mais qui ne communique plus rien de spirituel, qui s'est vidé de son sens originel et dont tout nouveau message est absent; le renouveau artificiel ou l'africanisation au rabais: on prend un certain rituel pour le transposer d'un domaine culturel dans un autre, sans tenir compte de la véritable motivation du rite, de ses implications sociologiques, de tout ce qu'il évoque ou n'évoque plus chez l'Africain d'un lieu déterminé.

Prenons plutôt un cas concret pour illustrer les changements qui travaillent la société africaine. Depuis quelques années, surtout à la suite des mouvements de libération qui ont affranchi les pays africains de la tutelle des puissances colonisatrices, un nouvel intérêt s'est manifesté pour le passé de l'Afrique. L'anthropologie élargit à nouveau le terrain de ses recherches, si arbitrairement limité par le fonctionnalisme, et s'engage dans la voie de l'enquête historique. Bien que les résultats soient encore très fragmentaires et provisoires, le visage de l'Afrique commence à prendre des traits plus profonds, plus humains et plus authentiques. Les Africains aussi, surtout les élites intellectuelles, ont pris conscience d'un passé historique. Ils en avaient besoin pour justifier et amplifier leurs griefs et leurs revendications. Une révolution a besoin d'un mythe, d'un

glorieux passé et s'il n'existe pas, il faut le créer. C'est au nom des ancêtres qu'on réclame un nouvel avenir, c'est au nom de l'histoire qu'on réclame ses droits et «la terre de nos ancêtres», même si ces ancêtres étaient des envahisseurs, il y a à peine un siècle. Insensiblement le temps prend une autre signification. En effet, anciennement le temps était avant tout la dimension actuelle de l'existence. Tout ce qui tombait en dehors de cet espace temporel n'existait que dans le mesure où il y était ramené. Les héros mythiques, les démiurges, les fondateurs des clans et des lignages, n'étaient pas morts. Où bien ils vivaient en dehors du temps, constituant les réalités exemplaires d'après lesquelles et grâce auxquelles le monde existe — ELIADE dirait «avant le commencement», *in illo tempore* — ou bien ils existaient dans le présent. Selon la vision archaïque, ces ancêtres sont aussi réels que les vivants, ils ne sortent pas d'un lointain passé, ils sont contemporains des vivants. Ils sont là, au-dessus de la génération actuelle ou en dessous, dans le monde souterrain, pour soutenir, pour justifier, pour sacraliser les structures et les institutions de la société traditionnelle. Depuis quelque temps, les ancêtres se voient attribuer une autre fonction. Les anciens rois, les chefs-fondateurs des grandes unités politiques, pour ne pas parler des héros civilisateurs, sont bel et bien relégués dans leur lointain passé. Ils servent à justifier une politique; incognito ils président des partis politiques, mais leur fonction n'est plus de sacraliser le mandat des leaders actuels ou la structure de la nouvelle société. Ainsi tous les rites, exprimant et actualisant la sacralité de l'ancienne société, tombent en désuétude, simplement parce qu'ils perdent de plus en plus leur raison d'être. Il y a partout des romantiques hantés par l'idée de faire revivre le passé; la vanité de cette entreprise est bien connue. A part quelques figures historiques, dont les faits et les gestes ont été consignés dans des documents écrits, l'ancêtre risque de devenir de plus en plus une figure littéraire. Il faut cependant faire une distinction, car si tous les ancêtres, sauf ceux dont l'existence était plutôt mythique, étaient des défunts, tous les défunts n'étaient pas des ancêtres. Or les défunts, ceux qui viennent de nous quitter, ceux qui reviennent dans nos rêves, ceux qui hantent la brousse, les cimetières des villes, les endroits mal éclairés (et Dieu sait que ces endroits ne manquent pas en Afrique), ces morts-là semblent plus vivants que jamais. Le monde des défunts était un reflet du monde des vivants. Comme l'individu n'accédait à un statut social dans la communauté terrestre que par droit de naissance, par droit d'aïnesse ou par le droit du plus fort, ainsi le mort suit un cheminement analogue pour accéder au statut d'ancêtre. Dans la nouvelle société, la hiérarchie traditionnelle s'efface graduellement devant les nouvelles institutions politiques. L'ancien chef sacré, dans un sens très réel père de son peuple (lignée ou lignage ou royaume), perd son rôle au profit du président de la république, d'un premier ministre ou d'un général armé jusqu'aux dents. Ceux-là n'ont rien de sacré. L'ancêtre qui engendrait le chef par le truchement des rites de l'investiture n'a plus de fonction. Il entre dans l'anonymat. Il y avait donc une certaine dialectique entre la

structure de la société et le culte des morts, ou, autrement dit, les formes religieuses étaient conditionnées par les structures sociales. Le culte garantissait la survie des morts et en même temps le fonctionnement des institutions de la société. Cette dialectique est en train de disparaître et avec elle le sens et la portée du culte ancien. Les morts, au contraire, les membres de la parenté, les voisins, les gens qu'on a vus, qu'on a fréquentés, ne dépendent pas directement du système politique et continuent donc à se promener parmi les vivants. Ainsi, il y a des quantités de rites en voie de disparition ou de transformation. Le processus ne se déroule pas partout de la même façon ni selon un rythme unique. Chez les Luba du Kasai, le culte des ancêtres s'adresse d'abord et avant tout aux parents défunts. Ce culte s'exprime par tout un complexe de rites qui engagent la parenté de façon très tangible: les offrandes faisant partie de la constitution d'un mariage, l'installation de la première épouse comme prêtresse de la mère ou grand-mère paternelle défunte du mari, etc. Ici la relation entre le dévot et l'esprit ancestral est beaucoup plus personnelle qu'entre un chef et le fondateur de la dynastie. Alors on n'est pas étonné d'apprendre qu'un Luba, habitant un appartement dans une grande ville, alerté par une suite de malheurs qui l'ont frappé, finit par tracer un cercle de craie sur le sol de son appartement, l'antique symbole du centre de l'univers, pour offrir debout au milieu du cercle, le poulet traditionnel à l'esprit de son ancêtre. Un chef de village au Katanga préférerait au contraire s'adresser aux homonymes de son enfant et de ses épouses et, pour être sûr, il y ajoutait le *vidye Jesu*, l'esprit Jésus. On se demande où mènerait une revalorisation du culte des ancêtres, comme d'ailleurs le prophétisme, la glossolalie, la guérison par exorcisme et d'autres charismes qui se manifestent si vigoureusement dans les sectes messianiques. Ne serait-il pas plus sage de commencer par des études approfondies et détaillées avec enregistrements directs des manifestations charismatiques, avant de lancer les principes de la réforme africaine? ¹⁷

Naguère on parlait de *Célébration africaine*, sans trop spécifier ce que ce terme recouvre exactement. Selon certains auteurs, cette célébration serait l'extériorisation «d'un désir de communion universelle dans le respect de la vie et dans la joie de vivre» ¹⁸. Il suffit de relire la description détaillée, donnée par RATRAY, de la fête nationale, dite la fête des ignames, chez les Ashanti, pour se rendre compte que le respect de la vie et la joie de vivre prenaient parfois des proportions effrayantes. D'un autre côté, «la fête de la coupure de la banane» chez les Nembe, dans le delta du Niger, est marquée par une parfaite sérénité. Tous les rites, pendant les journées de préparation et pendant les quatre jours que le festival dure, se concentrent autour de Ayeba, le Dieu Créateur ¹⁹. On peut multiplier les rites, pour ainsi dire, à l'infini et y choisir ce qui convient le mieux pour défendre l'une ou l'autre thèse. Il faudrait cependant chaque fois commencer par replacer

¹⁷ BENZ 1965.

¹⁸ R. SASTRE 1956, 156.

¹⁹ ALAGOA 1964.

le rite dans le contexte total du groupe étudié. Or c'est précisément ce qui fait défaut: des monographies scientifiques des religions africaines. La question n'est pas tellement de savoir quel rite pourrait convenir, mais plutôt si le *langage* de ces rites archaïques peut encore servir à traduire et à symboliser les nouvelles valeurs. Je crois qu'il n'y aurait pas mal de rapprochements à faire: éclairée par le symbolisme de ces anciens rites, la vieille langue liturgique de chez nous prend, en effet, un nouveau relief. Nous y reviendrons. En attendant, écoutons encore l'abbé SASTRE: «Pour moi, la liturgie romaine demeure face à l'africaine comme un appel à la purification, à la décantation, à l'apaisement. Il y a, le mot n'est pas trop fort, une lie trop humaine que cette dernière charrie et dont elle doit se débarrasser»²⁰.

De tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il appert qu'il ne s'agit pas de petites histoires: un coup de tam-tam, un pas de danse à introduire dans les services religieux pour les africaniser. Ces rafistolages folkloriques ne peuvent qu'amuser les uns et irriter les autres. Il s'agit avant tout de se rejoindre dans un langage commun. On ne saurait assez multiplier les études détaillées, scientifiques des phénomènes religieux, anciens et modernes, car tant qu'il y a culture, il y a continuité, il y a restructuration. S'il faut une nouvelle liturgie, il ne faut pas la chercher dans le passé, car le passé lui-même est en plein changement. Elle doit se créer dans le présent, elle doit être l'expression d'une nouvelle réalité, d'un esprit nouveau. C'est l'intensité de vie chrétienne, la charité authentique, l'*être-homme*, la découverte réciproque d'une humanité commune assumée dans le même Christ, l'accueil total, bref, l'éclosion de cette unité de vie de tous les membres de la communauté chrétienne, qui fera naître ce langage commun. Cette intensité d'une rencontre humaine, dépouillée des artifices et des préjugés des systèmes établis, finira par trouver son langage authentique, insufflant une âme nouvelle aux vieux symboles, en les faisant briller d'un nouvel éclat. Ce n'est pas le langage clanique comme tel — quoi que les auteurs entendent par ce terme — qui servira de nouvelle langue liturgique; c'est, au contraire, l'esprit chrétien, vécu intensément, qui donnera une nouvelle dimension au langage traditionnel.

Le clergé africain aussi bien que le clergé européen doivent être intimement présents à la communauté, non pas pour contrôler chaque mouvement, chaque parole, chaque faux pas, mais pour participer au mouvement de l'esprit. C'est la communauté vivante elle-même qui doit créer sa liturgie. Ce sont les chrétiens d'Afrique eux-mêmes qui doivent trouver l'expression qui leur convient. Cela nous semble possible, sans devoir retourner à l'Église primitive et sans verser dans des extravagances. Qu'on fasse confiance à leur génie propre et qu'on se méfie des zéloteurs inopportuns. On sera étonné de découvrir ce que nous avons en commun.

²⁰ SASTRE 1956, 165.

Catéchèse et liturgie sont des réalités complémentaires. Si la liturgie appartient d'abord au culte, elle est en même temps un langage. Elle proclame, elle annonce, elle instruit. Sous certaines de ses formes, la catéchèse appartient, elle-même, au culte. Pourtant la catéchèse déborde souvent le cadre de la liturgie proprement dite. Le cours de religion dans un établissement scolaire n'est pas précisément un service liturgique. Qu'on le veuille ou non, la catéchèse vise en premier lieu l'annonce de la Bonne Nouvelle. Elle s'adresse par la Parole à tous les hommes de bonne volonté. Elle est avant tout service de la Parole. La mission porte la Parole parmi les Gentils. Son but a été, dès le début, d'évangéliser les païens et, surtout dans les temps modernes, d'implanter l'Eglise. Toute la missiologie traditionnelle n'a fait que justifier cette conception, en partant de la conviction que le message chrétien, comme il était formulé, explicité par l'Eglise, avec tout ce que cela impliquait de philosophique, de social, de culturel, était la vérité, la seule vérité et, dirais-je, la vérité exclusive. Bien sûr, la *découverte* qu'il existe des valeurs religieuses en dehors de l'Eglise ne date pas d'hier. Le *Logos spermatikos* appartient à la tradition, bien qu'à certaines époques et, surtout, en certains endroits, on ait éprouvé des difficultés à le retrouver. Tant de légendes et de mythes avaient précédé la rencontre réelle des soi-disant sauvages, qu'on avait de la peine à reconnaître des hommes dans ces non-civilisés. Le *logos* n'était certainement pas là. L'évolutionnisme refoulait le primitif plus loin encore, vers les origines de l'humanité. Il sortait péniblement du terreau animal. Il ne fallait même pas aller si loin pour le voir à l'œuvre. Les anti-évolutionnistes, au contraire, découvrirent des traces d'une révélation primitive. On ne voit pas que cette découverte ait sérieusement influencé l'action missionnaire. Elle voulait probablement trop démontrer et ce au mauvais moment. Depuis quelques années, on retrouve le *logos* un peu partout, le *logos* débité en pierres d'attente. Le terrain en est encombré²¹.

C'est ici qu'il faut se mettre d'accord, avant de discuter catéchèse. Une certaine théologie ne se contenté plus de pierres d'attente. Toute forme religieuse, toute expression de l'engagement de l'homme en tant que membre de la famille humaine, constitue une valeur qu'on doit respecter, qu'on n'a pas le droit de vouloir changer, convertir ou même influencer consciemment. A fortiori, toutes les religions non-chrétiennes, dans leurs formes les plus humbles aussi bien qu'incarnées dans des cultures prestigieuses, plusieurs fois millénaires, constitueraient une sorte de hiérophanie universelle, également valable sous toutes ses formes, évoluant avec l'humanité vers une structure plus intégrée, plus adéquate, plus différenciée. Tout ce qu'on peut souhaiter c'est de dialoguer dans le respect le plus absolu de l'autre, pour s'enrichir réciproquement. Le pluralisme religieux, comme le pluralisme philosophique, est la condition normale de l'hu-

²¹ THILS 1966, 42—54; 96—102.

manité et toute forme de prosélytisme ne peut qu'aliéner nos frères. Il est évident que, dans ce contexte, le problème de la catéchèse ne se pose plus. Ce genre de dialogue, quelque intéressant et fécond qu'il puisse être, n'engage personne et à rien. Dans ces conditions, il faudrait opérer une sorte de conversion de l'action missionnaire: elle n'a qu'à se transformer en coopération au développement! Et encore... Après de longs séjours en brousse et dans les cités africaines, nous sommes plus que jamais convaincu qu'il faut avant tout continuer à évangéliser. Autant nous avons besoin du message et de la personne du Christ pour survivre spirituellement, pour rétablir notre authenticité, autant l'Afrique a besoin du Christ pour se libérer de sa peur, de ses angoisses, de ses démons, bref, pour se dépasser et pour rétablir son authenticité. Alors, il est clair qu'un dialogue sérieux, ouvert, est une des conditions essentielles de toute catéchèse. Nous admettons volontiers — et non seulement pour les besoins de la cause — qu'une rencontre sincère, authentique avec l'homme africain peut être une expérience féconde, même bouleversante, apte à nous guérir de pas mal d'hypocrisies. Or, dans le cadre d'un dialogue continu, nous avons à prêcher l'Évangile, à des gens bien déterminés, à un endroit et dans une période historique bien concrets. Le missionnaire parle à des individus, peu nombreux ou rassemblés en grand nombre. Il ne s'adresse pas seulement à ces individus en tant qu'unités indépendantes les uns des autres; à travers eux il parle à tout un monde. Chaque parole a des résonances bien au-delà de chaque individu, elle se prolonge dans un monde peuplé d'esprits, de fantômes, de forces impersonnelles dont l'individu dépend, qui lui donnent sa vie, qui décident de son destin, qui lui donnent un nom, une physionomie, une identité. Au-delà de l'individu le catéchiste parle aux ancêtres, aux morts, aux esprits tutélaires, aux forces de la nature; il parle aux présents, aux trépassés comme à ceux qui vivront dans l'avenir.

Avant d'être une question de connaissance pratique d'une langue, de règles d'éloquence, d'un vocabulaire approprié, la catéchèse est cette prise de conscience qu'on s'adresse à des hommes qui vivent dans leur propre univers, pour eux le seul qui soit réel, le seul qui donne un sens à leur destin. Ignorer ce monde-à-eux, rester mentalement et psychologiquement en dehors de ce monde, revient à se condamner à rester *l'étranger*, celui qui, malgré toute sa bonne volonté, ne comprend pas, celui qu'on admire éventuellement, celui dont on subit le zèle s'il le faut. On peut étendre la main et distribuer au-dessus de la barrière tous les dons imaginables, on sera remercié, on sera exploité, mais on n'aura pas touché l'homme. Avant de donner quoi que ce soit, il faut d'abord accepter l'homme, l'accueillir, aller à sa rencontre. Comment pourrait-il sortir de son univers pour parler notre langue, pour subir et assimiler nos monologues, pour faire semblant qu'il nous comprend et que nous avons parfaitement raison? En dehors de son monde réel, il peut être bon serviteur, il peut être travailleur, il peut être politicien, il peut être converti, il peut être tout ce que vous voulez, sauf lui-même. Nous ne voulons pas

dire que cet univers est une sorte d'espace psychologique, social, émotionnel et mental, immobilisé par le poids des traditions. Il est, au contraire, en mouvement, il est en transformation, mais cette évolution est inconcevable sans continuité. Ce monde en mouvement, ramassant le passé dans un présent tendu vers l'avenir, est exactement le monde existentiel de l'Africain actuel. La catéchèse se fera précisément dans cet univers en transition.

Une fois convaincu de cette réalité, le missionnaire comprendra la nécessité d'une connaissance aussi parfaite que possible de la langue autochtone du pays. Ceci vaut également pour l'enseignant ou l'assistant technique. De plus en plus on entend: inutile de perdre son temps pour apprendre un de leurs sabirs, puisque tout le monde parle le français, au moins on trouve toujours quelqu'un capable de nous dépanner en cas de nécessité, «everybody speaks English by now». La connaissance d'une langue africaine au moins reste essentielle pour celui qui veut travailler utilement en Afrique. Il faut y consacrer le temps nécessaire avant tout autre travail et, pratiquement, il faut continuer l'effort pendant tout le temps de son séjour. Dans cet ordre d'idées, il faudra dès que possible généraliser l'emploi de laboratoires de langues. Tous les moyens modernes devraient être mis à la disposition des futurs missionnaires. Il sera probablement nécessaire de réorganiser profondément les instituts missionnaires pour créer, au-dessus des cadres particuliers des congrégations et des ordres, les possibilités d'une préparation sérieuse des candidats à ce travail spécialisé qu'est l'apostolat missionnaire²².

V. Deux conditions préalables

Combien d'initiatives n'ont pas été paralysées par cette expression un peu abusée: «mes trente ans d'expérience d'Afrique m'ont appris...». Cette expérience est chose très relative. Il est si facile de rester spectateur, d'observer en amateur, de hocher la tête en soupirant: ils ne changeront jamais. Et si, sous l'impact de la colonisation, ils changent quand-même, ils changent évidemment pour le pire. Trente ans de présence en Afrique ne suffisent malheureusement pas pour passer maître ès sciences africaines. On peut y rester pendant trente ans un intrus, c'est-à-dire, aux yeux des Africains, un barbare. On peut s'obstiner, pendant trente ans, à regarder ce monde, ces hommes, ces coutumes bizarres, avec des yeux *extérieurs*, comme diraient les Luba. On peut s'entêter à s'installer dans son monde propre, d'où l'on regarde les autres, d'où l'on ne sort que pour faire de brèves excursions dans ce monde archaïque et païen. Entre les deux, il n'y a rien de commun. Pareille attitude est avant tout la conséquence d'une ignorance totale des sociétés africaines et du fait que ses propres habitudes constituent la seule mesure qu'on est capable d'utiliser pour apprécier, c'est-à-dire, pour condamner et ridiculiser ce qui ne cadre pas avec ses propres attitudes stéréotypées. Parmi les missionnaires, les

²² KERKHOFS 1968, 1074 s.

ethnographes d'occasion, les linguistes, grammairiens et traducteurs ont été admirables. Le travail qu'ils ont fourni est la preuve impressionnante de leur dévouement, de leur application et de leur intérêt passionné pour leur pays d'adoption. On doit regretter cependant que souvent — et il y a de brillantes exceptions — les résultats de leurs recherches ne correspondent pas à l'intensité des efforts consentis. Rares étaient ceux qui avaient la formation, l'équipement technique et scientifique indispensables à ce genre de travail. Plus rares encore étaient les supérieurs hiérarchiques qui estimaient ce genre de travail et, surtout, le jugeaient nécessaire avant tout autre, qui envoyaient les intéressés dans les universités ou créaient le climat spirituel et les moyens matériels pour stimuler et soutenir la recherche scientifique. Fait significatif: les «Recueils d'instructions missionnaires» n'ont vu le jour qu'en très petit nombre. Pour le reste le jeune apôtre, frais émoulu de son séminaire, encombré de ses manuels de théologie, n'avait qu'à se débrouiller, comme les pionniers l'avaient fait avant eux. Les anciens initiaient les jeunes au travail, expliquaient éventuellement le «privilege Paulin» ou parlaient vaguement de quelques coutumes. Nous devons ici, une fois de plus, souligner qu'il n'y a pas de coutume à proprement parler. Chaque *coutume* n'est que partie intégrante d'un tout, d'un système. C'est précisément à cette synthèse qu'elle emprunte son sens. Ce n'est que dans le contexte d'une vision globale de l'univers et de l'existence humaine que les *coutumes* deviennent compréhensibles, car elles sont l'expression sensible d'une culture. Elles en restituent la physionomie. Sous l'impulsion de RADCLIFFE-BROWN et de ses successeurs à Oxford et ailleurs, l'Ecole Britannique a créé toute une série de monographies qui s'occupent en premier lieu des structures sociales, des mécanismes sociaux, des institutions politiques, des systèmes économiques, de tout ce qui assure la fonction normale de la société étudiée²³. Chaque société est fondamentalement un système de structures et d'institutions fonctionnelles. Toutes les institutions, sociales, politiques, même religieuses, ne forment qu'un tout et fonctionnent à l'intérieur d'un régime de dépendances réciproques. L'étude de la religion, dite primitive, ne diffère guère de l'étude sociologique de n'importe quelle autre institution. RADCLIFFE-BROWN résumait sa méthode d'approche de la façon suivante:

«We may entertain as at least a possibility the theory that any religion is an important or even essential part of the social machinery, as are morality and law, part of the complex system by which human beings are enabled to live together in an orderly arrangement of social relations. From this point of view we deal not with the origins but with the social functions of religions, i. e. the contribution that they make to the formation and maintenance of a social order»²⁴.

Tous ces systèmes ordonnés, malgré le poids mort des routines, des automatismes, etc., supposent quelque chose de plus fondamental: une

²³ RADCLIFFE-BROWN 1961; FORTES AND EVANS-PRITCHARD 1940.

²⁴ 154.

interprétation rationnelle, au moins dans ses grandes lignes, du réel, de l'existence et de l'univers. Une continuité de comportement suppose une continuité d'interprétation du réel, sinon le comportement serait incohérent, imprévisible, anormal. Il n'y aurait pas de *normal*. Il ne saurait y être question de structure sociale, de système, de modèle, bref, de société. D'abord il faut savoir d'où l'on vient, ce qu'on vient faire, où l'on va. Il faut une raison d'être. Le monde est comme une maison et il faut le rendre habitable, intelligible. On donne des noms aux animaux, aux choses, aux phénomènes. En ordonnant, en nommant, on conjure sa peur. Avant qu'on fabrique un outil, on détermine la matière. On part, par exemple, de l'idée que la réalité sensible en suppose une autre, une réalité invisible. L'homme visible est l'apparence extérieure d'un homme invisible, son double. Ainsi, la nature, conçue à l'image de l'homme, se compose de deux séries de phénomènes, ceux qui sont visibles et ceux qui sont invisibles mais qui sont comme les ombres des premiers. Peu importe si l'on exprime ces concepts sous forme de mythes, sous forme de raisonnements abstraits ou qu'on les incarne dans des séquences rituelles. Ce qui importe, c'est le fait que l'homme prend conscience de sa situation, qu'il est dans la nature, qu'il fait partie de la nature et qu'il la dépasse en même temps. Il saisit la réalité dans son unité²⁵. Cette saisie de l'être comme unité conduit d'emblée l'homme au centre de l'univers. Il organise son monde en le créant:

«The culture of a people is then, its total equipment of ideas and institutions and conventionalized activities... The world view of a people... is the way a people characteristically looks outward upon the universe... world view suggests how everything looks to a people... the designation of the existent as a whole»²⁶.

Plus loin, cet anthropologue souligne avec pertinence la place centrale assignée à l'homme dans cette vision globale de l'existence:

«But if there is an emphasized meaning in the phrase 'world view' I think it is the suggestion it carries of the structure of things as man is aware of them. It is in the way we see ourselves in relation to all else. Every world view is a stage set»²⁷.

Tant que nous n'avons pas saisi la charpente, les grandes lignes même estompées de cette vision globale de l'existence, de son dynamisme et de son inertie, nous resterons dans le vague, dans l'abstrait ou dans l'arbitraire avec nos problèmes d'adaptation ou d'acculturation. Tant que ce fond culturel ne nous parle pas, nous devons nous abstenir de juger des coutumes, païennes ou autres. Il vaut mieux ne pas citer des proverbes que de les appliquer de travers. Il vaut mieux ne pas condamner des superstitions, lorsque le plus fruste parmi nos auditeurs doit repartir désolé devant tant d'incompréhension. Qui ne connaît pas cette réaction de l'homme simple de la brousse devant l'Européen toujours si assuré: *i muzungu*, c'est un Blanc. Toute sa résignation est dans cette formule.

²⁵ REDFIELD 1959; FORTES & DIETERLEN 1965; DIAMOND 1964; BOAS 1963, 162—179.

²⁶ REDFIELD 1959, 85—86.

²⁷ Ibidem.

Non, il ne suffit pas de connaître les coutumes. Le missionnaire doit se sentir à l'aise, autant que possible, dans ce monde de rites, de symboles, de charmes et d'incantations, ce monde si dense d'affection et de haine, de peine et de joie, de peur et de résignation, qui est, et qui sera pour longtemps encore, le monde réel des Africains. Avant de tenter de résoudre des palabres, il convient de savoir comment la famille nucléaire est intégrée ou absorbée dans la famille étendue, celle-ci dans une lignée ou un lignage. Il importe de connaître le système de descendance, la structure de la parenté et les règles de comportement qui en découlent, les droits et les devoirs vis-à-vis de la parenté par alliance, etc. C'est avant tout le missionnaire qui doit être adapté. Ce que LÉVI-STRAUSS écrit à l'intention de l'anthropologue s'applique littéralement au missionnaire: «(Il doit) passer de la considération d'éléments en eux-mêmes privés de signification à celle d'un système sémantique»²⁸.

Est-ce à dire que désormais il faudra réserver le travail missionnaire aux seuls intellectuels? Loin de là. Nul n'ignore cependant que le missionnaire est souvent mal équipé pour accomplir avec tout le succès possible la mission qu'il a assumée. La plupart du temps sa préparation est élémentaire ou inexistante. C'est là que les intellectuels, les chercheurs formés autant sur le terrain que dans les facultés, doivent intervenir. Ce sont eux qui doivent procurer aux candidats missionnaires cette formation de base, cette introduction à la connaissance de l'Afrique qui leur donnera la possibilité de s'orienter sur le terrain sans devoir passer par des erreurs cent fois renouvelées et souvent fatales. Le chercheur ne sera plus longtemps le «cheval de luxe», mais il sera membre de l'équipe à part entière, coopérant au même idéal avec la même disponibilité. Le missionnaire de son côté sera le collaborateur le plus qualifié du chercheur. Missionnaire et chercheur seront membres du même *team*, d'une même équipe.

La deuxième condition d'une approche plus authentique du problème missionnaire est étroitement liée à la première. Une connaissance plus réelle, plus objective, plus systématique du monde qu'on veut convertir est certainement déjà très utile. Elle est cependant insuffisante. Elle n'est que le premier pas. Le deuxième c'est de reconnaître ce monde comme valable en soi. Qu'est-ce à dire? Il y a deux façons d'étudier une société humaine. On peut s'y employer froidement, avec un esprit cartésien, en commençant par mettre en doute les évidences mêmes, en observant, en analysant, en provoquant même des situations intéressantes. On peut inventer toutes sortes de petits trucs pour tromper la confiance des gens, pour leurrer leur timidité, leur réserve, leurs secrets et leur intimité. Une certaine école anthropologique maintient la règle que le chercheur doit toujours garder ses distances (et, pourrait-on ajouter, ses catégories, ses jugements et... ses préjugés). L'homme qu'il étudie est «objet d'étude» et rien d'autre. Il peut le disséquer, mettre à nu ses structures, ses mécanismes,

²⁸ 1958, 404.

étaler ses croyances, dresser son échelle de valeurs, le réduire en statistiques, etc., mais le chercheur lui-même reste extérieur à toute cette réalité. Malgré les apparences qu'il est bien obligé d'assumer parfois pour mener à bien ses recherches, pour obtenir certains renseignements, il ne s'engage à rien, il ne se laisse influencer d'aucune façon. Il pourrait reprendre à son compte la réponse de FRAZER quand on lui demandait s'il avait jamais vu un sauvage: «But heaven forbid». On peut enquêter sur le terrain pendant des mois et des années sans rencontrer un homme. D'autres anthropologues n'admettent pas l'exclusivité de cette méthode. Ils essaient de comprendre plus intimement la société étudiée. Ils travaillent «par participation». Ils arrivent quelque part en brousse, s'installent sous la tente ou dans un gîte d'étape ou dans une maison de passage si ce n'est pas dans une mission. Ils vont chez les gens, font des efforts sérieux pour parler la langue indigène, participent aux activités de la communauté, au moins dans une certaine mesure, car on les voit difficilement exceller dans les danses de fertilité, les expéditions de chasse d'une certaine envergure, les arts et les jeux de leurs hôtes, mais, autant que possible, ils jouent le jeu. Leur participation est pour une grande partie purement fictive. N'empêche que les résultats de leurs enquêtes peuvent être excellents, dépendant beaucoup plus de leur science et de leurs méthodes scientifiques que de leur participation. C'est parmi ces anthropologues qu'on trouve parfois les critiques les plus naïfs et les plus injustes des missions. Le missionnaire n'a pas compris l'indigène, ni ses institutions, ni ses aspirations. Il a détruit plutôt qu'édifié. Evidemment, l'indigène trouvait divertissant le séjour de l'anthropologue dans son milieu, surtout parce que l'anthropologue ne l'obligeait ni l'engageait à rien. De là quelques malentendus qui se reflètent dans certains jugements hâtifs.

Nous devons suivre un autre chemin. Avant tout, nous devons nous mettre à la recherche de l'homme. A travers les rites et les mythes, à travers les institutions et les structures, nous sommes en quête de l'homme. Nous nous mettons en route pour une aventure spirituelle, un pèlerinage au-delà de nos frontières, en pays inconnu. Le *peregrinari pro Domino* doit prendre un sens nouveau. Anciennement le missionnaire partait à l'aventure tout court. Il savait à peine où il allait, ne sachant pas ce qu'il trouverait sur place, sauf des païens à convertir. Il n'était nullement assuré de retourner un jour dans son pays. Cette aventure physique, pleine de dangers, d'incertitudes et de risques, faisait partie de la vocation missionnaire. L'aventure matérielle a perdu beaucoup de son attrait mystérieux, sauf dans l'un ou l'autre coin perdu du monde, où d'ailleurs un équipement moderne, des moyens de transport appropriés, ravitaillément assuré pour la plus grande partie, ont transformé profondément les risques inhérents à la vie dans ces parages. En général, nous connaissons approximativement l'horaire des vols intercontinentaux, le départ des trains ou des bateaux à l'intérieur des pays. La plupart des missions sont efficacement motorisées. S'il y a encore un reste de romantisme, on le

trouve dans cette littérature missionnaire qui, pour des raisons pécuniaires, refuse de devenir adulte. Notre pèlerinage est d'un autre genre. Nous devons être prêts à abandonner notre patrie spirituelle, notre sécurité intérieure. Nous sommes partis à la rencontre de l'homme qui vit dans un autre monde, qui a lu les signes de l'univers d'une autre façon. La découverte de ce monde mettra notre sincérité à l'épreuve. Où bien, nous refusons d'emblée de remettre en question nos multiples convictions, nos idées toutes faites, nos structures mentales, et nous regardons ce monde étrange avec de la sympathie, fruit de l'amour du prochain. Nous ferons même honnêtement de notre mieux pour éviter toute condescendance. Ou bien, notre sincérité nous oblige à remettre en question certaines, et peut-être beaucoup, de nos certitudes, de nos conceptions, de nos convictions. On découvre un monde autre que le monde qui nous a produit et voilà que ce monde, malgré toute son apparente pauvreté, se révèle de plus en plus comme un monde tout à fait humain, où l'homme se débat avec les mêmes problèmes essentiels que nous. Il s'est entouré de ses anges de lumière, mais il ne peut s'empêcher de suivre ses démons. Il se sent déchiré par la même nostalgie et il essaie les mêmes solutions de rechange. Ce monde, dans son dépouillement forcé, met plus facilement à nu les mécanismes psychologiques et sociaux qui déterminent le comportement de l'homme en tant que membres d'une société. Entretemps, de nouvelles forces sont à l'œuvre à l'intérieur même des sociétés africaines. Dans les centres industriels, dans les grands centres administratifs et commerciaux, les villes «tentaculaires» de l'Afrique, la vieille société éclate. Les nouvelles générations se sentiront de plus en plus désaxées. Les anciennes structures, les anciennes représentations collectives procuraient à l'homme traditionnel un «chez soi» où il se sentait à l'aise, où il trouvait cette sécurité psychique et émotionnelle dont l'homme a besoin pour exister. Pour la nouvelle génération, ce monde est mis en question, bien que l'emprise de la tradition reste étonnamment forte. Le passé, même enjolivé et ajusté, ne sera qu'un refuge littéraire et sentimental. Le dilemme restera entier et ne s'accommodera pas de ce genre de mystifications. Les élites auront à se débarrasser de leur romantisme stérile et d'un certain négativisme agressif, deux attitudes qui, finalement, ne sont qu'un refus de responsabilité et un aveu d'impuissance. Il leur sera demandé, au contraire, un immense effort de réflexion constructive. C'est aux élites de projeter le nouvel avenir qui sera, même du point de vue culturel, un dépassement du passé. L'illusion de maintenir des formes culturelles archaïques dans un monde obsédé par les promesses d'une civilisation technique envahissante, ne peut que paralyser l'esprit d'invention et la faculté créatrice dont l'Afrique a tellement besoin pour sortir de ses contradictions actuelles: les anciens psychismes et les exigences des temps nouveaux.

Au plan religieux, cette situation ambiguë pose de nouveaux problèmes. Dans l'Afrique traditionnelle, si archaïque et pourtant encore si présente, le missionnaire averti, passant par une sorte de nouvelle naissance, a pris

conscience d'un monde dont il ne soupçonnait pas l'existence mais qui, à la longue, lui offre un visage familier. Il acceptera sans trop de difficultés la remarque de LÉVI-STRAUSS: «Il faudra admettre que, dans la gamme des possibilités ouvertes aux sociétés humaines, chacune a fait un certain choix, et que ces choix sont incomparables entre eux: ils se valent»²⁹. Ajoutons que ces choix ne sont ni définitifs ni absolus. C'est dans ce monde que le missionnaire doit se remettre à la recherche de son salut. C'est en partant de ce monde qu'il se met en route. Il a dû sacrifier beaucoup de ses certitudes, il a dû revoir pas mal de ses jugements. S'il est sincère avec lui-même il finit par découvrir, entre lui et l'homme africain, cette relation si fondamentale et si naturelle: le «nous». *Nous* avons besoin de lumière; *nous* avons besoin d'être sauvés, *nous* avons faim et soif de justice, *nous* avons besoin de «salvation». Ensemble *nous nous* mettons en route vers le Christ. Ensemble *nous* essayons de découvrir ce que cela veut dire: être chrétien. C'est pour *nous*, pour lui et pour moi, une quête qui ne se terminera qu'à la fin de notre vie. Ensemble *nous* rejoignons les disciples d'Emmaüs faisant route ensemble, attendant qu'Il ouvre nos yeux.

Pour la nouvelle génération le monde traditionnel commence à perdre ses traits familiers et, par le fait même, l'insécurité s'installe. L'homme de l'Afrique moderne, est un homme en plein désarroi. Mais ne le sommes-nous pas? Cette voix troublée, pleine d'inquiétude, devrait nous être particulièrement familière. Si nous n'avons pas de solutions toutes prêtes à nos propres problèmes, comment en aurions-nous pour les inquiétudes de nos frères? Si je suis incapable de sauver cet homme de ses angoisses, je suis également incapable de me libérer du désespoir qui me guette. Peut-être que la rencontre, la découverte, de cet homme sur la route de mon pèlerinage sont pour moi le début d'un cheminement vers une foi renouvelée, une foi plus vivante. N'est-ce pas dans le dénuement, dans l'impuissance, dans le doute et le découragement que le Christ est le plus proche de nous? Rien de ce qui est humain dans ce monde que j'ai adopté ne m'est étranger et si notre situation humaine est identique, notre salut commun ne peut être qu'une participation à la même présence du Christ. Ici la définition de l'Eglise par DE LUBAC prend un nouveau relief: «L'Eglise qui est Jésus-Christ répandu et communiqué, achève... l'œuvre de réunion spirituelle... En un sens elle est cette réunion même... L'Eglise en chaque homme s'adresse à tout homme, le comprenant selon toute sa nature». Rencontrant le Christ sur les sentiers de l'Afrique ou dans les ruelles de ses misérables bidonvilles, le missionnaire fera tôt ou tard cette découverte: une dimension de l'humain, appelant une dilata-tion de la foi, qu'il n'avait même pas soupçonnée. Cette découverte confirme sa vocation missionnaire qui est un appel, mais en même temps une option et un choix. C'est exactement ce que LÉVI-STRAUSS exige du candidat-anthropologue: «Seul le jugement des membres expérimentés de la

²⁹ 1955, 416.

profession, dont l'œuvre atteste qu'ils ont eux-mêmes franchi ce cap avec succès, peut décider si et quand le candidat à la profession anthropologique aura réalisé sur le terrain cette révolution intérieure qui fera de lui, véritablement, un homme nouveau³⁰. Il ne s'agit pas, évidemment, de soumettre une vocation missionnaire à une épreuve scientifique préalable. Mais qu'une préparation sérieuse est plus que souhaitable ne fait pas l'ombre d'un doute.

Deux conclusions

Malgré les efforts individuels de certains missionnaires, malgré les instituts de missiologie avec leurs chaires d'histoire des missions, de théologie missionnaire, etc., il faut bien constater que l'action sur le terrain manque en général de base scientifique. De cette constatation découlent deux propositions. D'abord, la mission a un urgent besoin d'hommes de science prêts à œuvrer sur le terrain, prêts à s'engager eux-mêmes comme missionnaires. Ces hommes doivent disposer de tous les moyens nécessaires, temps, équipement indispensable, finances, liberté de mouvement, pour mener à bien leurs recherches. De préférence, ils ne dépendraient pas des Ordinaires locaux, mais ceux-ci devraient les accueillir, les équiper éventuellement et leur procurer toutes les facilités désirables. Ils continueraient à travailler en étroite liaison avec les Facultés ou les Instituts où ils ont été formés. Il est d'une importance capitale, à notre avis, que ces chercheurs vivent et travaillent pendant de longues périodes dans le pays. Les spécialistes d'outre-mer, les voyageurs rapides, les boursiers de six mois nous ont fait assez de tort. Nous préférons avoir nos spécialistes à nous, parmi nous, avec nous. Aux supérieurs responsables de créer l'atmosphère nécessaire à cette réorientation, de redresser, s'il le faut, une certaine mentalité retardataire. Il ne suffit plus d'envoyer l'un ou l'autre membre du clergé faire quelque part un stage ou suivre quelques cours de formation accélérée. On risque d'aboutir à une sorte d'amateurisme qui ne servira qu'à accroître la confusion. Dans pratiquement tous les pays d'Afrique, il y a des centres de recherche, des universités, des écoles spéciales qui peuvent servir de point d'appui.

Dans ce contexte, les grands séminaires ont un rôle particulier à jouer. C'est une erreur de vouloir en faire des sortes d'enclaves spirituelles. Il faudrait les équiper de professeurs disposant de toutes les compétences nécessaires et qui ont fait de la recherche leur métier et leur vocation. Eux aussi doivent être spécialement préparés à leur tâche. Ils ne peuvent plus se contenter de leur formation d'école. Il leur faut en outre une initiation substantielle en anthropologie ou dans une de ses sciences auxiliaires. Ils doivent avoir l'occasion de prendre contact avec le pays où ils sont appelés à enseigner. A quoi servent ces savants qui s'enferment dans un institut, un séminaire, une faculté tandis que la réalité leur échappe. Ils restent, eux-mêmes et les matières qu'ils enseignent, un

³⁰ 1958, 409.

corps étranger dans un organisme vivant. C'est par eux que le dialogue entre l'action missionnaire et la pensée théologique doit s'établir. Nous ne vivons plus dans l'Afrique d'il y a cinquante ans. Les distances entre les grands centres, entre l'Europe et l'Afrique disparaissent, les voyages, les séjours, les visites de part et d'autre se multiplient, la coopération au développement s'organise de plus en plus à l'échelle internationale, des laïcs s'engagent dans tous les secteurs. Or, tout cela présente un immense avantage, si l'on réussit à rompre l'isolement de la mission. Une pensée en mouvement en Europe ne peut plus rester lettre morte là-bas. Un renouveau liturgique ici ne doit pas nécessairement s'imposer en Afrique, mais il doit créer partout un climat de ferveur, de réflexion et, surtout, de liberté. Si, en pays de mission, il faut renouveler les mots, les formes, les gestes, il est inutile de les importer une deuxième fois. Avant tout, la nouvelle prise de conscience de la réalité de l'Eglise, de ses dimensions, de ses dynamismes et de ses servitudes, doit inspirer et réorienter l'action missionnaire. Cette prise de conscience ne peut que gagner en profondeur à travers cette dialectique entre l'Eglise et la mission, qui ne sont, finalement, qu'une seule réalité.

Une deuxième conclusion s'impose. Elle ne découle pas directement de ce qui précède mais bien de ce qui est sous-entendu. Nous avons parlé de la nécessité de connaître par l'intérieur le monde africain. Cette connaissance ne peut être distante, donc méprisante. Tant qu'une personne reste objet de curiosité ou objet d'étude, on la détruit. Ce que R. SARTRE dit d'une personne, peut être étendu à une communauté de personnes: «Or la honte est honte de soi, elle est reconnaissance de ce que je suis bien cet objet qu'autrui regarde et juge»³¹. Le regard scrutateur de l'étranger diminue l'objet de sa curiosité, le fige, lui enlève tout mouvement, toute liberté et toute possibilité. C'est comme si un étranger nous regarde manger. Du coup on perd tout appétit. Le regard moqueur, même condescendant, de l'occupant étranger n'observe en général que l'image qu'il projette de lui-même dans le réel. La connaissance scientifique du monde africain ne peut être que condition, et en même temps résultat, d'un accueil intérieur, d'une prise de conscience de notre humanité commune. Or, en pénétrant ce monde, en assimilant ses valeurs, ses symboles, ses représentations mythiques et mentales, on fait une découverte curieuse. On finit par s'inquiéter de l'analogie entre ces représentations et notre propre langage religieux. Il y a tout d'abord le fait fondamental d'une *Weltanschauung*. En tant qu'homme, l'Africain se trouve exactement dans la même situation que nous: face au mystère de l'existence, il fallait rendre la vie acceptable, lui trouver une raison, un sens. Il l'a fait, exactement comme nous, en englobant tous les existants dans une seule vision ordonnée. Cette vision le portait au-delà des limites de son existence terrestre. Il a trouvé une réponse au mystère, incomplète, bien sûr, hérissée de points d'interrogations, mais aussi valable qu'une

³¹ LUYPEN 1961, 212.

autre, provisoire peut-être, mais que personne n'a le droit d'ignorer. Il en a vécu, il continue d'en vivre pour une très grande partie. L'incertitude et le doute ne font pas seulement partie de la vision du monde africain. On peut dire des Africains ce que le Père DANIELOU exprime en général: «A travers la diversité des religions, ce qui s'exprime est une dimension de la nature humaine. C'est un aspect constitutif de l'homme que d'être religieux... Avec l'outil, le rite est pour l'ethnologue, le signe de l'apparition de l'homme»³². Plus loin il affirme: «Le fait religieux... ne se réfère pas seulement à un autre monde. Il est constitutif de ce monde, en d'autres mots: le fait religieux fait partie du bien commun temporel».

Dans ce contexte, on peut se demander si nous n'avons pas sous-estimé l'importance du théisme africain avec ses théophanies atmosphériques, ses cosmogonies et ses mythes d'origine. Ce théisme, en effet, est la condition de tout autre culte, car cette croyance n'est que l'appel d'une Présence et la réponse vécue de cet appel. La nature de cet appel, le caractère existentiel de cette Présence rendent possible le culte des ancêtres ou des esprits. L'un ne va pas sans l'autre³³. Dieu est Celui d'en haut. Les esprits ou les ancêtres sont dans le monde sous-terrain ou dans la nature, près d'une source, dans un lac, etc. Ils se manifestent dans la nature, sur les *hauteurs*, dans les profondeurs. Le monde est plein de mystères, plein de choses cachées. Le poids, le centre de l'existence n'est pas ici. Les vivants ne sont que le prolongement des morts et l'au-delà nous envoie ses messages comme le tambour qui résonne dans la nuit. L'homme porte une blessure secrète. Il a perdu un paradis, il est en quête d'un autre. Il fut un temps où Dieu se promenait parmi les hommes. Maintenant Il est loin, personne ne saurait y arriver, à cause d'une désobéissance de l'homme. Plus on essaie de pénétrer le sens de certains de leurs mythes, plus on se sent envahi par cette angoisse de la créature devant son existence. Partout cette angoisse s'exprime par les mêmes symboles, les mêmes archétypes³⁴.

L'univers de l'homme africain est une maison ordonnée selon des principes qu'il reconnaît comme transcendants: il y a le bien et le mal et l'homme oscille entre les deux. Il y a les ténèbres et il y a la lumière; il y a la vie et il y a la mort; il y a l'apparence et le réel, l'un tombe sous les sens et l'autre nous échappe. Nous organisons le monde selon ces apparences, qui nous livrent et nous cachent l'identité des choses. Il y a juste assez de lumière pour éclairer le sentier qui nous mène à la mort. Toute la vie est conçue en fonction de ces parallélismes. Les mouvements cosmiques et les phases de la vie, les fêtes et les saisons, les initiations et les rites de passage, partout nous retrouvons cette alternance de vie et de mort: la mort est la condition de la vie. On meurt à la vie de l'enfant,

³² 1967, 66.

³³ VAN DER LEEUW 1952, 162.

³⁴ THEUWS 1954; BAUMANN 1936; SMITH 1950.

à son monde, à ses rêves, on est «enterré» dans un état marginal, et puis on revient à la vie, une vie supérieure, la vie d'adulte. Le vieil homme doit mourir, avant qu'il puisse renaître à une nouvelle vie, une vie insoupçonnée, par l'initiation rituelle dans l'une ou l'autre secte ésotérique. L'eau purificatrice, le feu, les couleurs, les arbres, la lune, les animaux, tout peut servir de symbole pour exprimer et réaliser la présence de l'Autre. Même dans les structures de leur société, de leur organisation politique, on retrouve les symboles de filiation, de procréation, réelle ou spirituelle, comme principe de cohésion, comme base de l'édifice social. Les grands fondateurs des dynasties étaient des élus, des démiurges, des *Bana ba Uidye*, des «Fils de Dieu».

C'est effrayant combien tout cela peut alors devenir familier. Le feu nouveau, la *Mater Terra*, l'huile et le sel, la salive, l'imposition des mains, tout y est. Même dans les centres, le sens symbolique de certains objets est transféré à leurs équivalents modernes. Phénomène particulièrement remarquable dans les églises messianiques: l'ancien lieu de culte devient une place publique temporairement réservée au service religieux; on y plante quelques branches de palmier et on l'appelle «Jérusalem». M. ELIADE est «convaincu que dans chaque phénomène religieux, quelle que soit la marque historique qu'il porte, il est possible de montrer l'existence d'une même structure essentielle. Chaque symbole religieux considéré en lui-même est l'expression de la conscience que l'homme possède d'une situation-limite, c'est-à-dire, d'une situation que l'homme découvre quand il devient conscient de sa situation dans l'Univers³⁵. Nous savons que le Christ a donné un sens nouveau à tous les symboles, ce qui n'empêche pas l'Eglise de se servir d'un «langage» qui se rapproche curieusement du langage symbolique africain. Alors je me demande si le vieux problème de l'adaptation n'est pas un faux problème. Est-ce que l'Eglise, face à la culture africaine, ne devrait pas plutôt faire un effort pour reconnaître son image dans ce miroir, peut-être un peu trouble, mais sûrement révélateur? Mais ici on ferait mieux de s'arrêter: on finirait par regarder le monde chrétien avec des yeux païens. Laissons donc la conclusion finale au Père DANIELOU: «Devenir chrétien n'est pas changer de religion, mais passer du plan de la religion à celui de la vérité»³⁶.

³⁵ Cité chez THILS 1966, 129.

³⁶ 1967, 68.