

**LA CONTRIBUTION DE L'AFRIQUE FRANCOPHONE A LA THEOLOGIE
AFRICAINNE: SPECIALEMENT LE TRAVAIL DE KÄ MANA (THE
CONTRIBUTION OF FRANCOPHONE AFRICA TO AFRICAN THEOLOGY: A
SPECIAL FOCUS ON THE WORK OF KÄ MANA)**

by

KALEMBA MWAMBAZAMBI

Submitted in accordance with the requirements for the degree of

DOCTOR OF THEOLOGY

in the subject

MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

PROMOTER: PROFESSOR TS MALULEKE

April 2008

DEDICACE

A l'Éternel Dieu Tout-Puissant, pour le souffle de vie, l'amour, la grâce et la protection.

A mon promoteur, professeur TS Maluleke, qui a accepté de diriger ce travail avec amour malgré ses multiples occupations. J'exprime également ma profonde gratitude au Dr. Nsiku-Kitoko et à sa chère famille, pour m'avoir assisté moralement et scientifiquement pendant la rédaction de la thèse.

Au professeur André Mangu, pour son affection et encouragement.

Aux autorités académiques et au corps professoral de l'Université de l'Afrique du Sud.

A ma chère épouse, Mymy Bilonda, si courageuse dans les épreuves.

A mes enfants: Fanny-Mulanga, Joël Mpoyi, Déborah Mbwaya, Baby Lenga, Don de Dieu Kalemba et Esther Nsanga.

A mes collaborateurs: Kidiamena Mbangi, Edmond Lubo, Constantin Kapeta, Jules Ngonda, Fatu-Kapinga, Jean et Sylvie, Thérèse Ndembo, Nathalie Ekete, Luba-Tengetenge, Privat-Biber et Tathy.

A toute ma famille en Christ

Je dédie ce travail

Student number: 3527-496-4

I declare that **LA CONTRIBUTION DE L'AFRIQUE FRANCOPHONE A LA THEOLOGIE AFRICAINE : SPECIALEMENT LE TRAVAIL DE KÄ MANA** (**THE CONTRIBUTION OF FRANCOPHONE AFRICA TO AFRICAN THEOLOGY: A SPECIAL FOCUS ON THE WORK OF KÄ MANA**) is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

SIGNATURE

DATE

(Kalembe Mwambazambi)

2008-04-09

Sommaire

La mission de la théologie africaine face à une situation socio-politique, culturo-économique catastrophique de l'Afrique, due essentiellement à la question de la spiritualité sociale, d'intelligence sociale et l'aliénation culturelle, est de redynamiser la mission chrétienne, stimuler la renaissance spirituelle africaine et défendre les pauvres et les opprimés, parce que Dieu est toujours du côté d'eux. En effet, l'homme africain et sa société peuvent toujours être au centre de l'engagement théologique et de l'église d'Afrique, pour l'évangélisation comme pour la promotion sociale. Parce que l'homme africain n'est pas seulement individu, il est aussi société et culture. De ce fait, L'église d'Afrique avec ses différentes formes de théologies, n'existe pas pour elle-même, mais pour annoncer la Bonne Nouvelle aux africains. Cependant, cette Bonne Nouvelle n'a aucune pertinence aux yeux des africains si elle tombe en dehors de l'essentiel de leur vie. En d'autres termes, une théologie africaine, quelle que soit sa forme, mais, sans promouvoir la libération totale spirituelle et physique de l'homme Africain et motiver la reconstruction de l'Afrique telle que prônée par Kā Mana n'a pas sa raison d'être.

En plus, la théologie africaine peut également stimuler la vraie démocratisation des pays africaines comme principal enjeu de la pastorale théologique et politique des églises chrétiennes et religions traditionnelles africaines. Parce qu'au nom de la dignité de chaque personne, de l'amour de Dieu et l'amour du prochain, de la foi et du salut de tout homme, la théologie africaine ne peut négliger l'identité culturelle et anthropologique du terroir africain et le construit socioculturel inspiré de l'évangile. Cette théologie africaine peut également motiver la remise en question du néocolonialisme africain sous toutes ses formes.

Dès lors, le résultat de cette étude peut aider le missiologue/théologien africain qui est l'église de Dieu à bien accomplir sa mission prophétique selon la vision de Dieu, dans le but de transformer spirituellement et physiquement l'Afrique, aussi reconstruire positivement la société africaine. Evidemment, le développement intégral de l'homme africain, selon moi, suppose le respect de la dignité humaine qui ne peut se réaliser que dans la justice, la paix, l'auto-transformation personnelle, l'éthique et une inculturation personnifiante.

Summary

The mission of African theology facing African socio-political, cultural and economic catastrophe that due mainly to social spirituality, social intelligence and cultural alienation, is to revitalize Christian mission, stimulate African spiritual renaissance and to defend the poor and oppressed, people by whom God always stands. Of course, the African and their community should always be at the heart of the theological engagement and of the action of the African church concerning evangelism as well as social promotion. For the African embodies both his or her society and culture. Therefore, the African church and all their different theologies do not exist for their own sake, but rather for the African people to whom they should bring the good news. This good news is not relevant for the Africans as long as it does not deal with their main concern. In other words, whatever the forms of African theology, as long as it overlooks the complete liberation of the Africans, freeing them spiritually, promoting their spiritual and physical liberation and motivating the reconstruction of Africa as promoted by Kā Mana here, it will serve no practical purpose.

Besides, African theology has also to stimulate the democratisation of African countries as one of the targets of the African Christian churches and traditional religions. In the name of the dignity of each and every person, of the love of God and the love for the neighbour, that of faith and salvation of the humankind, African theology is not expected to neglect cultural and anthropological identity of the Africans and the sociocultural construct inspired by the Gospel. African theology can thus motivate the questioning of African neocolonialism in all its forms.

The result of this study can help African missiologists and theologians that are the church of God to fulfil well the prophetic mission after the vision of God, so as to bring about spiritual and physical transformation, and positively reconstruct the African society. As for me, the integral development of the African supposes the respect of their human dignity that can be materialised through peace, justice, personal self-transformation, ethics and personifying inculturation.

Key terms

Foi et mission chrétienne; Théologie de la reconstruction de l'Afrique; Eglise et libération; Théologie africaine; Kä Mana; L'auto-transformation; Christianisme africaine; Renaissance spirituelle africaine; Egyptologie dans le champ théologique; Contexte actuel.

Faith and christian mission; Theology of African reconstruction ; Church and liberation; African theology; Kä Mana; Personal-transformation; African christianity; African spirituality renaissance; Egyptology; Current context.

Abréviations

AACC: All Africa Church Conference

Act: des Apôtres

Apoc: Apocalypse de Jean

AI: Amnesty International

AMF: American Mineral Field

APCM: American Presbyterian Congo Mission

CETA: Conférence des Eglises de Toute l'Afrique

CFCG: Communauté des Frères en Christ Gareganze

CPC: Communauté Presbytérienne au Congo

CIA: Central Intelligence Agency

COE: Conseil Oecuménique des Eglises

CNS: Conférence Nationale Souveraine

Col: Colossiens

Dan: Daniel

Deut: Deutéronome

Es: Esaïe

Eph: Ephésiens

Ex: Exode

Ez: Ezéchiel

ECC: Eglise du Christ au Congo

Gen: Genèse

Hab: Habakuk

HCR: Haut Commissariat of Refugies

Jn: Jean

Jér: Jérémie

Job: Job

Lc: Luc

Lév: Lévitique

Mat: Matthieu

Mc: Marc

Ps: Psaumes

Nomb: Nombres

ONU: Organisation des Nations Unies

OMS: Organisation Mondiale de la Santé

ONG: Organisation Non Gouvernemental

US: Etats-Unis

PIDCP: Pacte International relatif aux Droits Civils et Politiques

PIDESC: Pacte International relatif aux Droits Economiques, Sociaux et Culturels

Rév: Réverend

RDC: République Démocratique du Congo

Rom: Romains

St: Saint

Thes: Thessaloniens

Tim: Timothé

WCC: World Council of Churches

TABLE DES MATIERES

Dédicace
Déclaration
Sommaire
Summary
Key terms
Abréviations
Curriculum-Vitae

Préface 1

CHAP 1: INTRODUCTION DE LA THESE ... 3

- 1.1 Introduction ... 3
- 1.2 Brève biographie de Kä Mana ... 8
- 1.3 But de la recherche ... 12
- 1.4 Questions de recherche ... 14
- 1.5 Délimitation de l'étude ... 15
- 1.6 Etat actuel de la recherche ... 16
- 1.7 Méthodologie de recherche ... 22
- 1.8 Subdivision de la thèse ... 23
- 1.9 Conclusion partielle ... 24

CHAP 2: THEOLOGIE AFRICAINE: RETROSPECTION ET CONTEXTUALISATION ... 26

- 2.1 Introduction ... 26
- 2.2 Théologie africaine en Afrique Francophone ... 27
- 2.3 Théologie de l'Afrique Anglophone ... 96
- 2.4 Conclusion partielle ... 122

CHAP 3: ANALYSE THEOLOGIQUE DE L'APPORT DE KÄ MANA ... 127

- 3.1 Introduction ... 127
- 3.2 Son oeuvre ... 128
- 3.3 La théologie de la reconstruction et la théologie morale de Kä Mana ... 139

3.4 L'égyptologie africaine dans le champ théologique selon Kä Mana ...	164
3.5 Christologie africaine ...	172
3.6 L'ecclésiologie africaine ...	195
3.7 Conclusion partielle ...	222

CHAP 4: LA CONTRIBUTION THEOLOGIQUE DE KÄ MANA PAR RAPPORT AUX AUTRES THEOLOGIENS AFRICAINS SELECTIONNES

4.1 Introduction ...	227
4.2 Kä Mana par rapport aux théologiens africains francophones ...	228
4.3 Kä Mana par rapport aux théologiens africains Anglophones ...	286
4.4 Conclusion partielle ...	307

CHAP 5: CONCLUSION GENERALE ... 315

5.1 Kä Mana et sa théologie de la reconstruction de l'Afrique ...	319
5.2 Kä Mana et sa théologie morale africaine ...	321
5.3 Kä Mana et l'égyptologie africaine ...	322
5.4 Kä Mana et les religions traditionnelles et la christologie africaine ...	323
5.5 Kä Mana et la renaissance africaine ...	325
5.6 Kä Mana et l'ecclésiologie africaine ...	325
5.7 Faiblesses de Kä Mana et de sa théologie ...	326
5.8 Défis et perspectives d'avenir pour la théologie africaine ...	329

BIBLIOGRAPHIE ...	332
-------------------	-----

Préface

La thèse que je présente aux lecteurs ce jour s'intitule: «La contribution de l'Afrique

francophone à la théologie africaine: Particulièrement le travail de Kä Mana (1990-2006)».

Ce travail marque la fin de mes études doctorales en théologie, et plus spécifiquement en Missiologie, à l'Université de l'Afrique du Sud (University of South Africa) Pretoria.

En effet, je suis parti d'une préoccupation réelle formulée sous forme d'hypothèse, et pour vérifier cette hypothèse un certain nombre de points ont retenu mon attention, entre autres: le problème de la réelle contribution de Kä Mana au développement de la théologie africaine, de la reconstruction de l'Afrique, de l'acculturation et l'inculturation, de la renaissance spirituelle africaine, l'injustice sociale et la libération, du christianisme africain, de la théologie morale et l'éthique africaine, de l'église d'Afrique et sa mission chrétienne dans le contexte africain d'aujourd'hui, afin de l'égyptologie dans le champ théologique africain. Il est cependant nécessaire d'avertir le lecteur qu'il y trouvera les espoirs et la foi, le patriotisme et perspectives missiologiques.

Evidemment, je voudrais découvrir une théologie africaine qui guide le monde africain et qui ne soit plus guidée par lui. Parce qu'à mon avis, une bonne théologie ne peut pas être naïve et refuser de transformer socialement, économiquement, culturellement et politiquement son environnement direct sous prétexte de sa spiritualité. Je pense qu'elle peut être là et guider le peuple; une théologie africaine qui réponde spirituellement et physiquement aux problèmes de l'homme africain et de sa société.

Par ailleurs, à travers cette thèse, j'adresse mes sincères remerciements à toutes les personnes qui ont contribué à ma formation tant spirituelle, morale et intellectuelle. D'abord, ma reconnaissance va tout droit à l'Eternel Dieu, mon créateur, qui m'a accordé sa grâce et a permis que j'arrive à la fin de mes études doctorales. En effet, aucun travail scientifique ne s'accomplit dans la solitude. Raison pour laquelle, je voudrais remercier encore le professeur TS Maluleke, pour la bonne grâce avec laquelle il a accepté de prendre la direction de cette thèse. Ses conseils éclairés et son expérience des problèmes théologiques m'a été d'un grand soutien dans l'élaboration de cette thèse. Rev. Dr Christof Sauer qui fut le premier à m'enseigner la rigueur du travail académique et l'ABC d'une méthode de citation Harvard.

Que mes remerciements touchent particulièrement mes professeurs: Nico Botha, Kritzinger, André Mangu, Edouard Kitoko-Nsiku, Ignace Ngufulu, Maalu-Bungi et

Ngoyi Mwaka. Aussi, mes frères et amis: Prof. Kā Mana, Prof. Kalambayi-Banza, Prof. Kanda Pascal, Rev. Dr. Tshilenge, Dr. Mulemfo, Muntuabo-Martin et J.P, Ir. Kabunda, Ir. Diba-Kazolo, Drs Albert Banza, Drs Emmanuel Muamba, Drs Philemon Benghela, Drs Vincent Muderwa, Drs Desire Inganga –Wa-Inganga, Drs Tshilombo, Drs Kenedy-Bindu, Drs Timothée, Drs Eale Bosele, Maître Mpinga, Maître Credo-Mangaya, Maître Kamanda-Kabintu, Rev. Bolandza, Rev. Charles, Rev. Esaïe Lawman, Rev. Makubidi, Rev. Alexis Tshimanga, Rev. Pierrot, Rev. Sambwa Samar, Rev. Benjamin Tshibambe, Rev. Ndjibu, Rev Tshianyi Justin, pasteur Bakasamua, Mushiya-Manyonga, Nkhahleng Ngaka, Kapay-Nzey, Müller Ndunzi, Bernard-Nsamba, Emmanuel Kongolo et Véronique-Anunga, pour leurs encouragements, leurs conseils et initiation.

Enfin, que tous ceux qui de loin ou de près ont été les agents dans l'ombre pour ma formation, et qui ont rendu possible l'élaboration de cette étude se sentent implicitement remerciés.

CHAPITRE 1: INTRODUCTION DE LA THESE

1.1 Introduction

Dans ce premier chapitre introductif de la thèse, j'expose la problématique ainsi qu'une brève biographie de Kä Mana; le but de la recherche et l'intérêt de recherche; de la délimitation je vais délimiter le sujet dans le temps et l'espace; de la question de recherche et de l'état actuel de recherche, je pense analyser la question principale d'étude et la répondre pendant mes investigations, fournir des outils conceptuels d'analyse et de critique que je pense utiliser pour décortiquer la contribution théologique de Kä Mana dans la théologie africaine et des sources de recherche; la méthodologie de recherche que je vais utiliser, et la subdivision de la thèse ainsi qu'une conclusion partielle de ce premier chapitre avant d'aborder le deuxième.

En effet, au travers cette thèse, je vais démontrer pourquoi Kä Mana a amené sa théologie de la reconstruction de l'Afrique en Afrique francophone au moment où il y avait la théologie de l'inculturation, et comment la préoccupation de la reconstruction de l'Afrique traverse toute l'œuvre de Kä Mana, pourtant l'Afrique a toujours des problèmes de sa reconstruction. Mugambi (1995:17) pense de son côté que *«l'église est un cadre organisationnel dans lequel la vision du monde d'un peuple est représentée et célébrée...»* et *«la théologie est un moyen par lequel l'église conçoit son processus de reconstruction ecclésiale»*. Et, Kä Mana (2005a:13-14) pense que le théologien africain peut être un *«catalyseur – un facilitateur»* qui le rend possible afin que *«l'église s'adapte aux nouvelles exigences socio-économiques et culturo-politiques de la société»* à laquelle ses membres appartiennent. L'Afrique demeure un continent de paradoxe et a toujours des problèmes socio-politiques, culturo-économiques pour sa reconstruction.

Evidemment, la reconstruction de l’Afrique signifie selon Kä Mana (2005b:13-14) «*le changement de mentalité*» et la nécessité des «*énergies socio-économico-politiques*» que les missiologues et autres africains peuvent développer dans le christianisme africain comme instrument de reconstruction d’une nouvelle société africaine. Elle trace les lignes de force d’une «*action de sensibilisation, d’éducation et de formation d’une nouvelle génération d’hommes capables d’être les leviers de grands changements dont l’Afrique a besoin pour sortir de la crise et se recréer dans son être*» (Kä Mana 2005:201). En effet, je considère que la théologie de la reconstruction de l’Afrique prônée par Kä Mana (2005:201-202) a une signification missiologique de grande utilité parce qu’elle envisage:

Des ressorts nouveaux pour un engagement global des chrétiens africains à reconstruire l’Afrique de façon créatrice dans une dynamique théologique inter-religieuse, portée par le souci de promouvoir la compatibilité spirituelle du christianisme avec les grandes dynamiques des religions africaines traditionnelles dans la volonté de bâtir l’avenir du continent.

Cependant, cette théologie de la reconstruction de l’Afrique prônée par Kä Mana reste de plus en plus académique et non pragmatique, parfois son discours passe difficilement dans la classe moyenne ou moins instruite. C’est aussi pour cette raison que je pense systématiser la mise en pratique de l’idée théologique et surtout ecclésiastique de la reconstruction au travers cette thèse, aussi, réléver quelques défis théologiques longtemps mis dans les oubliettes en Afrique francophone, surtout au Congo-Démocratique, Cameroun-francophone, Rwanda et Côte d’Ivoire.

En plus, je pense démontrer l’importance missiologique de cette théologie de la reconstruction de l’Afrique dans l’actuel contexte africain, parce qu’elle peut être utilisée comme véhicule missionnaire à l’exemple des anciens Egyptiens pour une transformation harmonieuse de l’Afrique. Evidemment, Dembo (2005:29) soutient que «*l’égypte*

pharaonique peut être une source de référence culturelle dans le domaine historique de la civilisation africaine».

En effet, la problématique de la reconstruction de l’Afrique reste la clé de tout développement socio-économique et culturo-politique du continent africain. Raison pour laquelle, la problématique de la contribution théologique de Kā Mana à la théologie africaine avec sa théologie de la reconstruction de l’Afrique, se pose avec beaucoup d’acuité dans la présente thèse. Parce que dans sa théologie de la reconstruction de l’Afrique, cet auteur se base sur les problèmes socio-économiques, politico-culturels de l’Afrique francophone, et pense aussi que ces problèmes ont des répercussions négatives dans le domaine théologique ainsi que dans la vie des Africains en général.

Cependant, après avoir utilisé des lunettes théologiques, anthropologiques, sociologiques, politiques et historiques pour analyser l’apport théologique de Kā Mana dans la théologie africaine, j’observe que malgré la théologie de la reconstruction de l’Afrique qu’il prône depuis 1990, l’Afrique francophone se trouve jusqu’à ce jour dans une situation d’impasse et par conséquent n’est pas intégralement et réellement reconstruite ni mentalement, socialement, culturellement, économiquement ni politiquement.

A mon avis, je pense que cette reconstruction de l’Afrique rencontre un problème de culture africaine, un problème de la spiritualité sociale, un problème de leadership socio-politique et un problème de l’intelligence sociale qui manque, surtout au Cameroun et au Congo-Démocratique. C’est pourquoi je pense que l’Afrique francophone dans son ensemble, a un besoin réel et sérieux de changement de la structure mentale, en vue d’un développement humain acceptable, et une transformation positive de ce continent riche en sol et sous-sol.

En effet, lorsque je décortique le contenu des livres et articles écrits par Kä Mana, je note que l'Afrique francophone et anglophone dans son ensemble a un besoin impérieux d'une culture de développement socio-économique, théologico-politique, une spiritualité sociale et une intelligence sociale, qui peut se résumer en culture de paix et d'amour du prochain.

Parce que la souffrance de la majorité du peuple africain qui est caractérisée par une ironie d'un peuple très pauvre dans un continent très riche en sol et sous-sol est une conséquence de certaines mauvaises cultures importées, croyances, lois, normes morales, ainsi que d'autres théories et pratiques acquises à travers l'histoire coloniale et post-coloniale par les gouvernants africains ainsi que leurs gouvernés.

De ce fait, je pense que sans une bonne culture de développement, une spiritualité sociale et une intelligence africaine au service de la société africaine, l'Afrique dans son ensemble ne se développera presque pas. Aussi, sans une bonne culture politique l'Afrique francophone tout comme anglophone ne sera pas compétante en politique sans une bonne culture économique et de la paix, l'Afrique n'ira pas loin dans ce domaine; sans une bonne culture d'amour de Dieu et d'amour du prochain personne ne verra la consistance de la démocratie en Afrique. Et comme conséquence, l'Afrique ne sera reconstruite malgré des différentes théories et des discours politico-académiques.

C'est pour cette raison que la présente étude qui a comme l'objet principal de montrer, analyser et contextualiser la contribution de Kä Mana à la théologie africaine, donne non seulement l'opportunité d'explorer différents problèmes de la reconstruction d'Afrique énumérés par Kä Mana dans sa théologie, mais, de procéder aussi à une analyse d'effets positifs et négatifs de cette théologie, et en plus de comparer sa contribution à celles des autres théologiens africains francophones et anglophones, afin

de fournir quelques pistes missiologiques susceptibles d'aider l'Afrique à se reconstruire réellement et intégralement.

En effet, j'estime que l'apport de Kä Mana dans la théologie africaine est important dans l'actuel contexte africain. Parce que la théologie africaine se trouve dans une situation chaotique en Afrique francophone (Burundi, Congo-Démocratique et Rwanda) avec l'acculturation, et elle a besoin d'être redynamiser, dans une perspective plus vaste et plus ouverte, centrée sur la responsabilité missiologue dans la lutte contre la déformation théologique et la médiocrité socio-économique, politico-culturelle des africains.

Evidemment, je pense que pour mieux appréhender cette contribution théologique de Kä Mana (2005:7), il est nécessaire de saisir au préalable son langage et ses sujets de prédilection tels que *«la foi et l'éthique chrétienne pour une meilleure reconstruction d'Afrique, la place de Dieu dans sa théologie, le rôle des religions traditionnelles africaines, le christianisme et l'égyptologie dans le champ théologique»*. Etant donné que cet auteur utilise parfois des *«métaphores»* pour faire comprendre certaines réalités africaines, c'est pourquoi il souligne que dans le domaine de la théologie en général et africaine en particulier:

Les symboles sont indispensables, il est donc nécessaire de recourir à leurs lumières quand celles de la raison s'affaiblissent et ne permettent pas de comprendre l'essentiel. Parce qu'il y a certainement des moments où les métaphores et les symboles peuvent parler mieux que les simples concepts (Kä Mana 2005:102-103).

Raison pour laquelle je vais examiner sa théologie de la reconstruction de l'Afrique avec des outils conceptuels ci-après: la foi, le salut, l'éthique et la morale, la place de Dieu dans la société africaine, la reconstruction et la mission chrétienne.

Aussi, m'appuyant sur la théorie de changement des paradigmes de David Bosch et ses écrits, vais-je démontrer, analyser, évaluer, critiquer et contextualiser sa principale contribution théologique et fournir un complément missiologique susceptible d'équiper de ce point de vue la théologie africaine avec un travail original.

Cependant, j'estime également important de présenter d'abord très brièvement Kä Mana, parce qu'il est la personne principale dans cette thèse, avant d'entrer dans le vif du sujet. C'est pour cette raison que je m'en vais illustrer sa brève biographie dans les lignes qui suivent.

1.2 Brève biographie de Kä Mana

1.2.1 De la naissance

Comme je l'ai démontré dans le premier point introductif de cette thèse, Kä Mana la personne principale de cette thèse, est l'un des grands théologiens africains francophones. Son nom vient d'une abréviation de Kangudie Mana-Bintu. Né le 03 novembre 1953 au Congo Démocratique, ancienne République du Zaïre, il est congolais de la tribu luba de la province du Kasai Oriental.

Selon Kä Mana (2005:XII) *«son village d'origine est Bakwa Boya, et c'est là qu'il a passé une partie de son enfance. Sa famille maternelle habitait Dibaya-Lubue tandis que sa famille paternelle vivait à Tshimbulu au Kasai Occidental»*. Kä Mana est fils de *«Célestin Muanza Wa Pankoka et de Anastasie Kanyuka Munyoka»*. Il est né dans une famille de cinq enfants (même père et même mère), trois filles et deux garçons dont deux de ses soeurs et un petit frère sont déjà morts. Kä Mana est *«le deuxième enfant de la famille, mais son père ayant été polygame, il a aussi sept demi-soeurs et cinq demi-frères»* (Interview du 09 avril 2007).

Kä Mana (2005b:8) souligne «*qu'à sa naissance, la famille le nomma Kangudie Tshibemba, nom d'un de ses illustres ancêtres. Le 08 novembre de la même année, jour de son baptême, il reçut le prénom de Godéfried et devint Godéfried Kangudie Tshibemba*». Cependant, à l'occasion de la politique de recours à l'authenticité lancée par feu J. Mobutu, l'ex-président du Zaïre, Kä Mana a tenté inconsciemment de se donner sa propre identité au sein de sa famille. Il se fait que «*parmi les noms de gloire de son illustre ancêtre dont il avait hérité le nom comme symbole d'une appartenance collective, il y avait un nom de force qui lui plaisait: Mana Bintu*» (Interview du 09 avril 2007).

Dans sa langue maternelle le Tshiluba, parlée dans sa province (Kasaï-Oriental), ce nom de force peut se traduire soit par celui qui finit les choses, soit par celui qui va jusqu'au bout de la logique des réalités. C'est ce nom de force «*Mana Bintu*» qu'il abrège par Kä Mana. Kä Mana (2005b:10) affirme pendant un temps qu'il «*a eu aussi quelques penchants pour la musique, mais ils furent vite brimés par ceux qui trouvaient que ses compositions dans ce domaine n'avaient rien de génial ni d'original*». En effet, Kä Mana est marié à «*Véronique Lusamba*», congolaise de la RDC, il est «*père de 6 enfants*» (Interview du 09 avril 2007).

1.2.2 De sa formation

Après ses études primaires à Boya entre 1961-1966, et secondaires au petit séminaire de Mbuji-mayi au Kasaï-Oriental (Congo-Démocratique) entre 1967-1972, Le philosophe, poète et théologien congolais Kä Mana avait l'ambition d'être prêtre dans l'ordre des Jésuites à Mbuji-mayi, l'affirme Kasereka (2005:2) Kä Mana a fait ses études supérieures de théologie à «*l'Institut Jésuite Saint Pierre Canissius de Kimwenza entre 1974-1975, et de philosophie et religions africaines à la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa*

entre 1975-1980». Après, il est allé en Europe pour ses études doctorales dont il a soutenu deux thèses de doctorat: une en «*Philosophie sur l'expérience transcendantale dans la poésie française contemporaine à l'Université Libre de Bruxelles en Belgique entre 1982-1985 et une autre en Théologie sur l'éthique de la culture en Afrique à l'Université Marc Blosch de Strasbourg en France entre 1986-1989*» (Kasereka 2005:3).

C'est au cours de ces études philosophiques qu'il se fera connaître, d'abord en participant comme poète et critique à l'ambiance d'effervescence poétique qui a marqué l'espace culturel mobutien à Kinshasa, spécialement entre 1970 et 1980, où des mouvements poétiques (concrétisme, intimisme, militantisme), souvent éphémères, ont coexisté et qui se sont succédé en une sorte de dialectique de la distinction nationale ou de la rivalité. C'est ainsi, Kasereka (2005:4) affirme qu'«*aucune action d'acteur ne se posait sans être d'abord une réaction à celle d'un autre*».

1.2.3 Des activités professionnelles

Après ses études doctorales, Kä Mana a travaillé comme Pasteur Luthérien en France, au Centrafrique et au Sénégal avant d'enseigner à l'Institut Supérieur de Théologie Protestante de Ndougé au Cameroun et à l'Institut Protestant de Théologie de Porto Novo au Bénin. En effet, Kä Mana (2005:441) affirme:

Qu'il a été Animateur Théologique au Centre International pour la Promotion de la Création (CIPRE-Cameroun), organisation dans laquelle il continue d'assumer aujourd'hui les fonctions de Conseiller et Consultant théologique. Professeur visiteur pendant un temps à la Faculté de Théologie Protestante de Paris (France), à l'Université de Lausanne (Suisse), à l'Institut Catholique de Paris (France) et l'Université Libre des Pays des Grands Lacs (Goma, République Démocratique du Congo), il fut aussi chargé de l'animation missionnaire des églises protestantes de France (DEFAP) et responsable de la pastorale des intellectuels de la diaspora africaine en Europe (Fondation Afrique Avenir) pour le compte de la mission intérieure de l'église luthérienne à Paris.

En plus, Kä Mana est actuellement Prédicateur dans l'Eglise Harriste, Pasteur de l'Eglise Réformée Africaine (ERAF) et Théologien itinérant au service des communautés chrétiennes de toutes confessions. Membre de l'Académie Scat pour la Révitalisation des Valeurs Africaines et de l'Académie Africaine (réseau africain de coopération universitaire), il anime aujourd'hui le Centre d'Etudes et Recherches Oecuméniques et Sociales (CEROS) à Yaoundé (Cameroun). Il est également Secrétaire Général de l'Association Oecuménique des Théologiens Africains (AOTA) en Afrique francophone. Il est encore fort physiquement, plein d'énergie et de dynamisme dans sa créativité (Interview du 09 avril 2007).

Il a parié sur la foi en l'amour au sens vrai du terme, ce ferment de l'authenticité humaine dans un monde où l'humain, coupé de Dieu, déserte le cœur de la civilisation contemporaine et les fibres des cultures. Kä Mana Mana (2005b:1) est un théologien africain qui aborde la dernière phase de sa vie de chercheur en se concentrant sur l'essentiel et l'écrit avec vigueur et sagesse, en vue de guider *«la renaissance africaine et féconder le génie africain dans le concert des civilisations»*. Il a également une vision politique et économique globale pour l'Afrique et il s'interpelle pour y poser des bases théoriques et stratégiques.

Kä Mana (2005b:VI) est l'un des théologiens africains francophones qui comptent dans le contexte actuel parce qu'il est le seul qui, en Afrique francophone a, dans le cadre de sa théologie africaine de la reconstruction de l'Afrique, pensé qu'il est *«anormal de laisser à la génération qui vient une Afrique économiquement naufragée, économiquement sinistrée, politiquement disloquée, socialement désorientée, spirituellement désespérée»*.

Il peut aussi être considéré actuellement dans la vie théologique africaine francophone, comme le premier défenseur officiel de la théologie de reconstruction dans cette partie du continent. Et cette théologie se base sur la nécessité des énergies spirituelles et sociales que les chrétiens africains peuvent développer dans le christianisme africain comme instrument de reconstruction d'une nouvelle société africaine. Evidemment, à travers sa théologie de la reconstruction de l'Afrique, Kä Mana (2005:201) «*trace les lignes de force d'une action de sensibilisation, d'éducation et de formation d'une nouvelle génération d'hommes capables d'être les leviers de grands changements dont l'Afrique noire a besoin pour sortir de la crise et se recréer dans son être*». En plus, toujours dans sa théologie, Kä Mana (2005:202) envisage aussi des ressorts nouveaux pour un engagement global des chrétiens africains à reconstruire l'Afrique de façon «*créatrice dans une dynamique théologique inter-religieuse, portée par le souci de promouvoir la compatibilité spirituelle du christianisme avec les grandes dynamiques des religions africaines traditionnelles dans la volonté de bâtir l'avenir du continent*».

1.3 But de la Recherche

Mon objectif, à travers cette étude, est d'abord d'analyser, de montrer, d'évaluer et de contextualiser la contribution théologique de Kä Mana à la théologie africaine et aussi de réléver ses faiblesses. En plus, je procéderai à une étude comparative de la contribution théologique de ce théologien par rapport à ses collègues africains francophones et anglophones. Cela permettra ainsi de démontrer la contribution globale de l'Afrique francophone au développement de la théologie africaine. Evidemment, une contribution

qui sera enrichie par ma propre conception basée sur un outil conceptuel et missiologique de l'auto-transformation personnelle de l'homme africain.

En effet, la conception actuelle de la théologie africaine m'incite à relier également les pensées théologiques de théologiens africains francophones et anglophones afin de faire la symbiose d'une théologie africaine cohérente. Autrement dit, je vais faire un pont théologique entre les théologiens africains francophones et anglophones, aussi faire découvrir Kä Mana et ses oeuvres théologiques.

Ce faisant, j'aborde les domaines fondamentaux du christianisme africain et espère reléver les défis actuels et les exigences de la mission chrétienne en Afrique, parce que l'homme africain s'expérimente en effet comme «vie» et participe à la vie. C'est-à-dire, mupeta moyi ne udi ne tshia buakufila moyi eu kudi bakuabu {Il a reçu la vie et a l'obligation de la transmettre valablement aux autres}. En plus, Tatu ndi nkupesha moyi, mamu, muanetu ndi nkuela moyi, ndi kupesha moyi {Toute sa vie est au service de la vie}. Comme Ndjate (1984:XXII) affirme:

Vivre bien, vivre fort, vivre toujours, voilà le souci constant et quotidien de l'homme africain. Intensifier la vie, la fortifier, la défendre contre les malveillances et les forces occultes qui tendent à l'affaiblir, telles sont les préoccupations primordiales de l'homme africain.

Dans ce cadre, les missiologues africains ont le droit et le devoir comme tous les membres de la communauté africaine, de rechercher la vérité, de promouvoir et de défendre par tous les moyens légaux, les vérités morales/éthiques sur la vie sociale, la justice, la liberté, et le respect de la vie humaine qui est un don de Dieu ainsi que les autres droits de l'homme.

De ce fait, j'espère parvenir ainsi à une véritable prise de conscience missiologique en Afrique, une codification de la culture chrétienne basée sur l'amour de

Dieu et l'amour du prochain, les traditions et l'histoire en vue d'amener les missiologues africains à vivre dans la société, sur une grande échelle, avec l'éthique et le comportement appréciable calqués sur le modèle de Jésus-Christ qui est le chef suprême de la mission chrétienne.

1.4 Questions de Recherche

En effet, je me suis posé plusieurs questions sur la contribution théologique de Kä Mana au développement de la théologie africaine entre 1990-2006, et différents apports des autres théologiens africains francophones, lusophones et anglophones. Principalement sur le problème de l'aliénation mentale des quelques théologiens et missiologues africains ainsi que l'homme africain en général, auquel j'espère répondre à travers cette thèse. Et à ce propos, quelques interrogations pertinentes ont jaillies de mon esprit, mais avec comme question principale: Quelle est la contribution réelle de Kä Mana à la théologie africaine en rapport avec le changement de la structure mentale et la reconstruction de l'Afrique? Cependant, quelques questions secondaires ont également bouyonnées mon esprit telles que:

- Qu'est ce que Kä Mana a apporté à la théologie africaine entre 1990-2006 en rapport avec la nouvelle société africaine, la christologie africaine et l'aliénation culturelle par rapport aux autres théologiens africains francophones et anglophones?

-Quelle est la signification de la reconstruction selon Kä Mana, et qu'est-ce qui manque dans sa théologie pour stimuler une effective reconstruction de l'Afrique?

- Comment Kä Mana s'est comporté face aux différents problèmes socio-politiques et économique-culturels africains entre 1990-2006? Et quelle est la place de sa théologie de la reconstruction de l'Afrique dans une approche missiologique africain?

Ce sont ces questions cruciales auxquelles j'essaie de répondre au cours de mes investigations afin de fournir ma contribution au développement de la missiologie en Afrique et essayer d'équiper la discipline missiologique avec des outils d'analyse et de critique nouveaux.

1.5 Délimitation de l'étude

En effet, le sujet étant vaste, je pense qu'il n'est pas du tout facile d'écrire sur la contribution de l'Afrique francophone à la théologie africaine dans le cadre de cette thèse. Parce que comme le souligne aussi Ndjate (1984:61) chaque pays d'Afrique à son «*cachet, son originalité, sa conception, sa vision et sa personnalité*». A cela s'ajoute le fait que les sociétés africaines dans leur évolution contemporaine sont souvent en paradoxe et sont «*marquées par une complexité croissante*» qui risque de les faire traiter de superficielles. Raison pour laquelle, je pense me limiter dans le cadre de cette thèse à démontrer, analyser, évaluer et contextualiser comme je l'ai déjà souligné plus-haut, la «*contribution théologique de Kä Mana à la théologie africaine*» ainsi que les apports des autres théologiens africains francophones et anglophones sélectionnés au développement de la théologie africaine. Toutefois, avec comme base d'étude, les oeuvres théologiques de Kä Mana et ses réflexions entre 1990-2006.

Evidemment, j'ai choisi l'année 1990 parce que Kä Mana a commencé à prôner sa théologie de la reconstruction de l'Afrique à partir de l'année 1990, et l'année 2006 est la dernière année de ses récentes publications sur ce thème. Et l'implication missiologique de cette théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kä Mana depuis 1990, se trouve dans la nécessité d'une mission chrétienne adaptée aux réalités d'aujourd'hui et

d'une nouvelle forme d'évangélisation de la société africaine si l'Afrique veut être libre et prospère.

Du point de vue thématique, je pense que la délimitation thématique est aussi nécessaire dans le cadre de la présente thèse, parce que je ne peux prétendre tout analyser, raison pour laquelle je vais me limiter aux thèmes suivant: la reconstruction de l'Afrique et la théologie morale prônée par Kā Mana, à l'apport de l'égyptologie au champ théologique selon Kā Mana, les religions traditionnelles et la christologie africaine, la théologie de la renaissance africaine selon Kā Mana, l'ecclésiologie africaine et dynamique de l'internet, que Kā Mana a abordé sans complaisance.

Cependant, des thèmes apparents existent, mais je ne vais pas les examiner dans le cadre de cette étude. Il s'agit entre autres du tribalisme; des conséquences néfastes de la liberté religieuse en Afrique; des problèmes de l'égalité devant la loi; des sectes africains; de l'idolâtrie des personnes en Afrique; du sort des réfugiés et des déplacés africains; de la marginalisation ou de l'émancipation de la femme, etc.

1.6 Etat actuel de la Recherche

1.6.1 Base théorique

La discussion théologique entre les théologiens de l'inculturation et de la libération en Afrique francophone et la théologie de la reconstruction de l'Afrique qui parfois stimule une contradiction critico-théologique, m'oriente à examiner la contribution théologique de Kā Mana à la théologie africaine entre 1990-2006 par la théorie de changement des paradigmes de David Bosch.

En effet, je ne pense pas entrer dans une analyse et une discussion détaillées de Bosch, mais, je vais utiliser sa théorie de changement des paradigmes seulement

lorsqu'elle s'avère pertinente pour la théologie africaine et surtout pour l'analyse et critique missiologique de la théologie de reconstruction de l'Afrique prônée par Kā Mana. Parce que Agossou (1987:14) souligne:

Qu'en théologie africaine, il ne se pose peut-être pas de problème de théorie général. Mais quand il s'agit de déterminer la méthode appropriée, les avis divergent et s'opposent, car il y a là un véritable problème d'analyse et de critique et des différentes théories roueries des Blancs, qu'il faut éviter, mais seul leur savoir peut nous servir de modèle.

Car, c'est là où repose l'esprit par lequel les occidentaux tiennent encore aujourd'hui les africains sous leur joug. Ensuite, il est important d'avoir une notion claire de la réalité africaine, dégagée et établie en fonction d'une politique de la civilisation africaine. Evidemment, je pense me référer encore à la théorie de changement des paradigmes dans le cadre de cette thèse, parce que cette théorie a joué un rôle important comme un outil d'analyse et critique missiologique.

En plus, Bosch (1995:245) affirme dans sa théorie que la «*science ne progresse pas de manière cumulative, mais plutôt par révolutions*». En d'autres termes, la solution aux différents problèmes théologiques en Afrique «*ne se trouve pas dans l'accumulation des connaissances et des recherches*». Mais par contre «*elle tient aux révolutions qui se produisent lorsque quelques individus commencent à percevoir la réalité d'une manière qualitativement différente de celle de leurs prédécesseurs ou de leurs contemporaines*».

Evidemment, poussé par cette énigme, le changement des paradigmes parte à la recherche d'un nouveau modèle ou d'une nouvelle structure théorique pour remplacer l'ancien modèle, comme Kā Mana pensait surplanter la théologie de l'inculturation en Afrique francophone par sa théologie de la reconstruction de l'Afrique. En estimant que la théologie de l'inculturation en Afrique francophone était très utile à l'époque coloniale, mais après les indépendances politiques des pays d'Afrique francophone, les défenseurs

de cette théologie de l'inculturation devaient contextualiser leur discours et vulgariser en priorité la reconstruction de l'Afrique. Parce qu'il y a eu changement de temps, du contexte et d'époque, donc pour une bonne transformation positive de l'Afrique selon Kä Mana (2005c:13), il est utile de penser plus à la «reconstruction de l'Afrique» dans le contexte actuel. Toutefois, il est rare, estime Bosch (1995:245-246):

Qu'un tel changement se produise sans conflits, car la communauté scientifique est conservatrice par nature. Et, il n'y a pas de commune mesure entre ancien modèle et celui qui le supplante. Les points de vue des teneurs de chacun de ces paradigmes divergent de plus en plus; on peut même affirmer que ces scientifiques en viennent à appartenir à des mondes différents, au moment où, ils vivent dans un même univers. Les défenseurs de l'ancien paradigme sont souvent incapables d'entrer dans les vues des partisans du nouveau modèle.

Parce que, souvent le passage de l'ancien paradigme au nouveau ne représente pas simplement une démarche rationnelle, dite académique, affirme Kuhn (1970:122-123) «aucune connaissance n'étant totalement objective, le scientifique se trouve implicitement impliqué quand il peut passer d'un cadre de référence à un autre». Cela explique pourquoi les «partisans de l'ancien paradigme et du nouveau se trouvent parfois à un dialogue de sourds».

C'est dans ce sens que Hiebert (1985:12) souligne que les «partisans de l'ancien paradigme ont souvent tendance à se fermer aux arguments des tenants du nouveau modèle». Et aussi, résistent de manière «profondément emotive aux défis posés par le nouveau modèle». Ce que ces «défis menacent la façon dont les partisans de l'ordre ancien perçoivent la réalité ou en font l'expérience, car le monde que ces défenseurs se sont construit est mis en danger».

Toutefois, l'objectivité totale dans une analyse théorique et académique selon Bosch (1995:247) «constitue une illusion, quels que soient les sciences étudiées aussi bien naturelles qu'humaines». En effet, toute connaissance «appartient à une société

donnée, et elle est influencée par les courants à l'oeuvre dans celle-ci». Un tel raisonnement implique «*qu'on peut mettre à l'épreuve non seulement les données scientifiques, mais aussi les scientifiques eux-mêmes*». C'est pourquoi Kä Mana pensait mettre à l'épreuve la théologie africaine francophone de l'inculturation en proposant sa théologie de la reconstruction d'Afrique à partir de 1990.

C'est pour cette raison que, je vais analyser, critiquer et contextualiser l'apport théologique de Kä Mana dans la théologie africaine sur base de cette théorie de changement des paradigmes. Parce que sa théologie de la reconstruction de l'Afrique se base sur le changement de la conception théologique entre l'époque coloniale et post-coloniale, de l'appartheid à la liberté, de la théologie de l'inculturation en Afrique francophone à la théologie de la reconstruction de l'Afrique, du fait, qu'il y a changement des époques et du contexte.

Evidemment, cette théorie de changement des paradigmes de Bosch est utile dans le cadre de cette thèse, parce qu'en missiologie comme dans les autres disciplines théologiques, les missiologues et théologiens africains peuvent noter qu'il est grand temps de changer leurs conceptions dans des analyses et critiques théologiques, souligne Bosch (1995:247):

On vit une époque charnière et qu'on est en train d'abandonner une compréhension de la réalité pour en adopter une autre. Et dans le contexte actuel, on constate, d'une part, un abandon croissant des théories élaborées au temps des Lumières et, d'autre part, la quête d'une approche nouvelle et d'une compréhension différente de la réalité. Donc, on assiste à la recherche d'un nouveau modèle qui, en fait, existe déjà.

En effet, je pense qu'il est nécessaire d'utiliser dans le contexte actuel, le changement des paradigmes pour l'étude, analyse et critique missiologique en Afrique. Aussi, je note que dans le domaine de toute recherche académique, qu'elle soit missiologique ou d'autres sciences humaines, il est important de ne pas penser en termes de catégories

mutuellement exclusives, en opposant, selon Hiebert (1985:9) celles qui sont «*absolues*» à celles qui sont «*relatives*». Parce que nos pensées théologiques sont parfois «*partiales, et souvent influencées par des facteurs de culture et de société*». Mais cela ne les rend pas pour autant «*relatives, comme s'il était possible de suggérer qu'en missiologie, où rien ne peut être connu de manière absolue*».

C'est pour cette raison que j'accepterai sans préjudice ni contrainte des avis et considérations différentes et j'introduirai mes observations, remarques, avis et considérations, dans cette thèse, par des modalistes: «Je pense que..., j'estime que..., je considère que..., de ma part..., ou à mon avis...».

En effet, s'appuyant sur cette théorie de changement des paradigmes, l'originalité de la présente thèse réside aussi dans la méthodologie qui consiste à présenter et à décoriquer la contribution de Kā Mana au développement de la théologie africaine non seulement à partir des grands thèmes habituels tels que l'inculturation, l'adaptation, la libération, la reconstruction mais aussi à travers les pionniers qui ont fait de la théologie africaine ce qu'elle est aujourd'hui.

Je pense ainsi faire œuvre originale et utile en apportant à la connaissance missiologique des données empiriques de première main et un cheminement différent dans la théologie africaine qui se laisse appréhender dans l'analyse et la critique des processus historiques de la mission chrétienne, de la théologie et de la reconstruction des sociétés africaines. C'est-à-dire, poser les problèmes dans le contexte africain et essayer de les résoudre à l'inverse de ce qui a été la coutume.

Ce questionnement et cette analyse à l'inverse peut permettre de saisir une des fonctions réelles et la nature réelle de la contribution de Kā Mana à la théologie africaine qui est à la foi porteuse de conscience et de confusions dans la vie éthique et morale des

missiologiques africains. Ainsi, j'apporte également des éclaircissements biographiques et théologiques sur Kā Mana jamais découverts dans la théologie africaine.

1.6.2 De la recherche

Je ne connais pas d'autres études faites avant moi sur «*la contribution théologique de Kā Mana au développement de la théologie africaine*». Parce que les études faites par Valentin Dedji en 2001, Benoît Mbabi-Kungua en 2002, et Jean-Blaise Kenmonge en 2005, sur Kā Mana dans le cadre de la reconstruction africaine étaient des études descriptives, la présente thèse constitue une addition missiologique et comble le vide.

Pour ce faire, je pense m'appuyer aussi sur les écritures bibliques et les écrits théologiques de Kā Mana avec comme objectif de décortiquer et de fournir des perspectives missiologiques indispensables à la transformation positive de la société africaine en commençant par la transformation personnelle de l'homme africain. Parce que, qui dit mission chrétienne dit aussi relecture des Ecritures, et sans les Ecritures saintes, la présente thèse peut devenir un simple discours socio-économico-politique et non missiologique.

1.6.3 Sources

Les sources majeures que je vais utiliser pour décrire la contribution théologique de Kā Mana au développement de la théologie africaine sont des livres et articles de Kā Mana et autres théologiens africains francophones et anglophones, les conversations particulières/interviews, les enquêtes sur terrain et les articles liés à mon étude.

Parce que, souligne Mouton (2001:88) la consultation, des «*livres, monographies, conférences, articles et journal*» liés à ma «*recherche est importante*», la conversation

particulière/interview et l'enquête sur le terrain m'ont permis de cerner la vie théologique de Kâ Mana et sa réelle conception de la reconstruction de l'Afrique. Mouton (2001:81) confirme «*interview/conversation est l'une des sources*» nécessaire parce qu'il «*procure des informations complémentaires et est un travail sur terrain*» important pour un travail académique.

En plus, les domaines de l'anthropologie, de la sociologie, de la philosophie africaine et de l'ethnologie ont également retenu mon attention particulière. Et ces sources proviennent des écrits de différents théologiens africains francophones et anglophones spécialement des églises, des conférences et séminaires théologiques, des partis politiques, des ONG, des websites des églises et de différentes ONG, des gouvernements et des universités après vérification de leur viabilité.

1.7 Méthodologie de recherche

Dans cette étude, je vais faire recours à la méthode analytico-historique, critico-théologique, thématique et biographique.

De plus, le voyage d'études effectué au Congo Démocratique fut pour moi d'un apport considérable en ce sens qu'il m'a permis d'effectuer des recherches aux Facultés Catholiques de Kinshasa, au Centre d'Etudes des Religions Africaines et à l'Université Protestante au Congo dont les bibliothèques renferment une documentation plus au moins fournie sur la matière qui me préoccupe. Et, ce fut également pour moi l'opportunité de rencontrer personnellement l'un ou l'autre chercheur dont les travaux sur la théologie africaine et sur l'Afrique jouissent d'une grande considération.

Evidemment, mes connaissances personnelles, mon expérience de Pasteur responsable de paroisses et missionnaire durant treize ans au Congo Démocratique, au

Congo-Brazzaville, au Burundi, en Angola, en Afrique du Sud, au Mozambique, en Zambie et au Zimbabwe, ainsi que mon expérience de travail au niveau national de l'Eglise des Frères en Christ Gareganze seront aussi exploitées pour l'élaboration de ce travail. Parce que, souligne Mouton (2001:63) «*l'expérience personnelle est une source importante pour le récipiendaire*», ainsi je vais donner à cette présentation, le plus de rigueur possible et à ces faits sélectionnés une garantie d'authenticité significative.

1.8 Subdivision de la thèse

La présente thèse se divise en cinq chapitres, le premier introduit la thèse. Le deuxième chapitre porte dans sa première section sur l'aperçu historique et les grands points de la théologie africaine de l'inculturation de l'Afrique francophone, c'est-à-dire du Congo-Démocratique, Cameroun francophone, Côte d'Ivoire et Rwanda que j'ai choisie comme échantillon des pays d'Afrique francophone. De ce fait, elle expose la genèse de la théologie africaine et son évolution en Afrique francophone, son développement, ses sources, sa pertinence, ses faiblesses et ses défis, et sa conception de théologie de libération en Afrique francophone. Et dans sa seconde section, sur différentes formes de la théologie africaine dans le contexte de l'Afrique anglophone (Ghana, Kenya et Afrique du Sud que j'ai pris encore comme échantillon), entre autres: la théologie africaine de libération et la théologie noire sud-africaine.

Le troisième chapitre se penche sur l'analyse, l'évaluation et la contextualisation de l'apport de Kä Mana à la théologie africaine. Evidemment, ce dernier pivote autour des points ci-après: ses œuvres scientifiques, son discours théologique et ses avis sur l'avenir de l'Afrique, sa théologie de la reconstruction de l'Afrique par rapport à la théologie de l'inculturation de l'Afrique francophone et la théologie morale;

l'égyptologie africaine dans le champ théologique; les religions traditionnelles et la christologie africaine; la théologie africaine de la renaissance africaine et la foi chrétienne; l'ecclésiologie africaine et enfin l'évangélisation par l'internet.

Le quatrième chapitre procède dans sa première section par démontrer l'originalité de Kā Mana, et par une étude comparative et analytique de la contribution théologique de Kā Mana à la théologie africaine par rapport aux autres théologiens africains francophones sélectionnés tels que: Oscar Bimwenyi-Kweshi, François Kabasele Lumbala, Bénézet Bujo, Engelbert Mveng, Fabien Eboussi-Boulaga, Meinrad Hebga, Jean-Marc Ela, Barthélémy Adoukounou, Mèdéwalé-Jacob Agossou, Alphonse Ngindu-Mushete, Eloi Messi-Metogo, Achille Mbembe, Paulin Poucouta et dans sa seconde section, par rapport aux théologiens africains anglophones également sélectionnés tels que Bediako-Kwame, Emmanuel Milingo, John Mbiti, JNK Mugambi et Tinyiko Sam Maluleke. Et, enfin une conclusion générale qui est considérée comme cinquième chapitre clôturera mes investigations.

1.9 Conclusion partielle

A travers ce premier chapitre, j'ai introduit la thèse en démontrant la problématique, le but et l'intérêt de la recherche, une brève biographie de Kā Mana, questions de recherche, délimitations de l'étude, état actuel de la recherche et la base théorique, sources et méthodologie de recherche ainsi que la subdivision de la thèse.

J'ai démontré l'importance de la pensée théologique de Kā Mana comme véhicule missionnaire de la reconstruction de l'Afrique et aussi comme un outil nécessaire dans l'accomplissement de la mission chrétienne en Afrique. J'ai également souligné que c'est à cause de multiples raisons théologiques et tenant compte de l'actuel contexte africain et

de l'importance de la théologie de la reconstruction de l'Afrique que j'ai choisi Kä Mana comme la personne principale de cette thèse par rapport aux autres théologiens africains francophones dans la mesure où il est à la fois théologien, poète, éthicien, chroniqueur et le premier théologien africain francophone qui a prôné la nécessité de la reconstruction socio-économico-politiques au travers sa théologie.

J'ai démontré que la reconstruction pratique de l'Afrique pose problème parce que cette reconstruction rencontre un problème de culture africaine, de la spiritualité sociale, de leadership socio-politique et d'intelligence sociale qui manque chez les africains. En plus, j'ai aussi démontré une brève biographie de Kä Mana. De la base théorique d'analyse et de critique de l'apport de Kä Mana à la théologie africaine, j'ai utilisé la théorie de changement des paradigmes de David Bosch qui tient compte de systèmes, d'expériences, de temps et d'espace. J'ai aussi souligné que j'ai utilisé des livres, articles, enquêtes sur le terrain, conversations particulières comme sources majeures que j'ai utilisées pour décrire la contribution de Kä Mana et d'autres théologiens africains francophones et anglophones sélectionnés. Aussi, j'ai démontré la méthodologie de recherche pour matérialiser la présente thèse et ses subdivisions.

J'ai estimé qu'avant de penser à la reconstruction de l'Afrique comme le soutient Kä Mana, il est nécessaire de penser d'abord à l'auto-transformation personnelle de l'homme africain parce qu'il est difficile de reconstruire l'Afrique avec l'homme africain non transformé dans le bon sens.

Cependant, le deuxième chapitre qui suivra portera dans sa première section sur l'aperçu historique et la contextualisation de la théologie africaine en Afrique francophone, tandis que sa seconde section examinera les grands points de la théologie africaine de libération en Afrique anglophone.

CHAPITRE 2:

THEOLOGIE AFRICAINE: RETROSPECTION ET CONTEXTUALISATION

2.1 Introduction

Le présent chapitre se penche sur la restrospection et la contextualisation de la théologie africaine. Il porte, dans sa première section sur l'explication, l'analyse et la contextualisation de sa naissance et son développement en Afrique francophone. Evidemment, avec comme points: sa genèse, son évolution, ses sources, ses pertinences, faiblesses, défis et sa théologie de libération qui est la deuxième forme de la théologie africaine en Afrique francophone après celle de l'inculturation.

En effet, j'estime nécessaire de noter que l'Afrique francophone à laquelle je fais allusion dans cette thèse, comprend des pays d'Afrique centrale et de l'ouest dont la langue officielle et principale d'enseignement est Français, et qui ont joué un grand rôle théologique pour l'existence d'une théologie authentiquement africaine. En résumé, il s'agit du Cameroun, Congo-Démocratique, Côte d'Ivoire et Rwanda. Et du côté Afrique anglophone, il s'agit de l'Afrique du Sud, Ghana et Zambie. Evidemment du côté Occidental, je pense à la Belgique, France, Angleterre, Portugal et Suède.

Cependant, dans la deuxième section du présent chapitre, je vais m'atteler à la présentation théologique de l'Afrique anglophone en s'articulant sur différentes formes des théologies qui constituent sa théologie africaine de libération, notamment: la théologie de libération, black theology/théologie noire sud-africaine et la théologie de la reconstruction. Sur ce, les lignes qui suivent peuvent relèver quelques-uns des aspects théologiques du discours chrétien en Afrique francophone dans sa situation coloniale, qui furent plus ou moins accentués selon les époques et dont quelques uns sont encore en vogue en Afrique centrale et de l'ouest, malgré une évolution positive des théologiens africains et dont il est important d'espérer qu'ils seront dépassés dans l'avenir.

2.2 Théologie africaine en Afrique francophone

2.2.1 Genèse de la théologie africaine de l'inculturation

Ecrire globalement sur la théologie africaine francophone de l'inculturation n'est pas chose aisée affirme Ndjate (1984:61), «*car c'est un sujet immense*» qui ne peut évidemment pas être présenté en «*détail en quelques pages*». Cela m'oblige à recourir à une grille d'analyse trop large qui risquerait de laisser passer des faits de portée limitée cependant significatifs pour l'ensemble du système théologique.

En effet, le noeud du problème qui semble être à la base de la théologie africaine en Afrique francophone, plus précisément au Cameroun francophone, au Congo-Démocratique, en Côte d'Ivoire et au Rwanda est le fait que, pendant la période de la colonisation et de la traite des noirs, les Africains en général ont été dépouillés de leur âme culturelle, c'est-à-dire de leur identité par des Occidentaux, notamment, «*des belges, français, anglais, hollandais, portugais et Suédois*» (Phaswana 2000:208). De ce fait, je pense, s'il y avait eu un respect identitaire vis-à-vis du peuple africain et un comportement fraternel entre les Africains et les Occidentaux, la théologie africaine n'aurait pas un caractère purement révolutionnaire à son début, tel que je vais illustrer dans des lignes qui suivent.

Historiquement, c'est au cours du XX^e siècle que les théologiens Congolais et Camerounais ont fait un effort immense pour l'existence de la théologie africaine et même pour démontrer que cette théologie africaine était indispensable pour les africains, et l'expression théologie africaine, selon Lubo (2004:81) «*s'appliquait vers les années 1960 et 1970 aux théologies africaines à la fois noires et sub-sahariennes, à*

l'exception de l'Afrique du Sud, au sein des traditions ecclésiales catholiques romaines et protestantes».

C'est-à-dire, ces théologiens africains exigeaient une théologie africaine adaptée aux traditions culturelles et religieuses africaines. Contrairement aux Belges qui l'avaient considéré comme une déviation intolérable de l'évangile. En effet, ces occidentaux manifestaient leur opposition de plusieurs manières, en s'opposant publiquement au sujet de l'existence de la théologie africaine, affirme Messina (1999:125-126):

Nous n'avons d'autre désir que de promouvoir ce que vous êtes: chrétiens et Africains... Le langage, la façon de manifester l'unique foi, peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi.

Sous cet aspect, ils pensaient qu'un pluralisme théologique est légitime, même souhaitable. En ce sens, que les africains peuvent demeurer dans la théologie universelle sans avoir une théologie proprement-africain. Mais, malgré cela, Bujo (1990:287, 296) affirme que *«les pionniers de cette théologie africaine étaient des hommes courageux»* et n'ont cessé de promouvoir et démontrer l'importance de cette théologie pour les africains et du contexte d'où elle se trouve liée.

En effet, cette théologie africaine francophone de l'inculturation est définie comme la contribution africaine à la recherche théologique dont l'approche *«est l'inculturation du christianisme»* (Kakule 1989:285). Cependant, cette théologie africaine, note Ndjate (1984:67) *«est née dans le contexte de la recherche d'un christianisme africain authentique»*. En plus, Hastings (1976:54) affirme que cette théologie africaine *«a eu à faire avec le christianisme d'Africanisation»*. Cela signifie indigéniser ou contextualiser le processus par lequel le christianisme est accepté dans les

modèles africains de pensée et de comportement, aussi établir un rapport de foi chrétienne aux réalités de vie en Afrique.

Ceci est clairement souligné par Pobée (1979:22) quand il écrit que la théologie africaine *«peut être capable d'interpréter l'essentiel de foi chrétienne dans le langage authentique africain dans le changement continu et le trouble de notre temps, afin que ça soit un dialogue véritable et authentique entre la foi chrétienne et la culture africaine»*. Et Tutu (1987:49) appuie que *«l'évangile était apporté au continent africain par les missionnaires occidentaux sur les vagues de la culture occidentale dans une teinte occidentale»*. Quant à Kibicho (1976:14-15) quelques *«missionnaires occidentaux associaient toute chose en Afrique avec le mal, surtout dans les voies traditionnelles de vie»*. C'est-à-dire, certains missionnaires occidentaux admettaient difficilement une culture de valeur en Afrique. Pour eux, l'Afrique n'avait aucune culture ou religion autre que les superstitions craintives.

Cependant, en réponse au mauvais comportement et interprétation négative des occidentaux qui ont rencontré le monde africain, et en essayant de faire de l'évangile de Jésus de la croix significatif à la situation africaine, les théologiens africains francophones, conscients de plus en plus de leurs conditionnements historiques, s'efforcent de reprendre le message révélé à partir de leur contexte socio-culturel. Parce que ces théologiens africains francophones pensent trouver une manière propre *«indigène»*, de comprendre la révélation et de les rendre capables de renouveler leur service chrétien selon la situation culturelle, économique et politique qu'est la leur. C'est pour cette raison, réunis à Madagascar en 1974, les évêques africains et malgaches (1974:995-996) déclaraient en substance:

Les évêques africains et de Madagascar considèrent comme tout à fait dépassée une certaine théologie de l'adaptation en faveur d'une théologie de l'incarnation.

Les jeunes églises d'Afrique et de Madagascar ne peuvent se dérober à cette exigence fondamentale. Admettant effectivement le pluriel théologique dans l'unité de la foi, elles doivent encourager, par tous les moyens, la recherche théologique africaine. Une théologie africaine ouverte aux aspirations fondamentales des peuples africains amènera le christianisme à s'incarner efficacement dans la vie des peuples du continent noir.

Mais, pour obtenir ce résultat, les jeunes églises africaines et malgaches devaient se montrer de plus en plus responsables de leur évangélisation et de leur promotion intégrale. C'est-à-dire, faire preuve de créativité, et manifester davantage de dynamisme responsable.

Evidemment, le but de la théologie africaine francophone de l'inculturation selon ces prélats est la recherche de l'intelligence de la révélation chrétienne, recherche faite par l'homme africain. L'unique vérité chrétienne devait être assumée par chaque type d'humanité selon son mode particulier et propre de vie. Il y a de ce fait incontestablement une voie propre pour la théologie africaine en Afrique francophone, laquelle peut d'une part, trouver son point d'appui dans la Bible et la tradition, et d'autre part, favoriser une prise de conscience de ses valeurs propres par l'homme africain. Ndjate (1984:67) affirme que *«le devoir impérieux des africains est de rester fidèles au patrimoine spirituel et culturel qu'ils ont hérité de leurs ancêtres»*. C'est ce qui requiert une *«expérience immédiate de ces valeurs et aussi une réflexion sur elles»*. En plus, une *«étude approfondie de ces deux exigences et une confrontation des deux dans un discours élaboré en étroite connexion avec la vie s'impose pour que la théologie africaine puisse rendre service aux églises africaines»*.

En effet, les communautés africaines croyantes fondent leur espoir dans cette démarche, comme l'atteste Vanneste (1969:325): *«de la confrontation du christianisme avec la sagesse des peuples africains naîtra une nouvelle théologie chrétienne,*

profondément originale par rapport à la pensée chrétienne traditionnelle». Fort de cette expérience historique, il est possible de retracer brièvement la genèse et l'évolution de la théologie africaine francophone. Toutefois, il est nécessaire de noter la difficulté de déterminer avec précision le moment exacte de la naissance de cette théologie africaine en Afrique francophone.

Parce qu'une portion des théologiens africains pensent que la théologie africaine a commencé avec Kimpa Vita; les autres soulignent le moment «Des prêtres noirs s'interrogent»; une autre portion l'accrédite avec le deuxième congrès des écrivains et artistes noirs; et une autre portion soutient qu'avec le débat sur la possibilité d'existence d'une théologie purement africaine entre Tshibangu Tshishiku et Vanneste.

Quant à moi, ma position est que la théologie africaine en Afrique francophone a commencé à partir du 1960 avec le débat sur la possibilité d'existence d'une théologie authentiquement africaine. Parce que, selon moi, c'est Tshibangu Tshishiku qui a systématisé cette théologie africaine en Afrique francophone avec comme sous-bassement la culture et tradition africaine. Evidemment, je considère le moment de ce débat théologique entre Vanneste et Tshibangu, comme le grand temps fort de cette théologie africaine de l'inculturation. En outre, c'est à partir de la systématisation de cette théologie académique qu'elle devient une réalité vivante et dynamique.

De ce fait, je vais ramener à trois, les moments forts qui ont préparé l'existence de la théologie africaine en Afrique francophone, à savoir: le livre *Des prêtres noirs s'interrogent*, le deuxième congrès des écrivains et artistes noirs, et enfin, le débat sur l'importance et la nécessité d'une théologie africaine.

2.2.1.1 Livre Des prêtres noirs s'interrogent (1955-1959)

Des prêtres noirs s'interrogent est l'oeuvre commune de treize prêtres noirs (africains et haïtiens) de trentenaires d'âges, qui prend place dans l'effervescence d'un contexte socio-politiques marqué, en 1955, par la conférence de vingt-neuf pays afro-asiatique à Bandoeng (Indonésie), l'essor du mouvement de la négritude, né deux décennies plus tôt, et la mise en cause radicale d'une colonisation occidentale qui, de toute évidence, touché à son terme. Comme affirme Poucouta (2006:2) *«Des prêtres noirs, jeunes encore, et attentifs à une actualité qui touche de fort près, s'interrogeraient sur leur avenir et, plus encore, sur l'avenir d'un christianisme venu tout droit d'Occident et dont ils perçoivent chaque jour la fragilité»*.

En effet, ces prêtres africains francophones et haïtiens qui ont participé à cette conférence et qui avaient fait une déclaration commune, entre autres: Meinrad Hebga, G. Bissainthe, E. Verdieu, J.C Bajoux, R. Sastre, A. Kagame, E. Mveng, J. Thiam, V. Mulago, Ondia et L. Dosseh se sont pour la toute première fois exprimés collectivement et officiellement dans un livre intitulé: *«Des prêtres noirs s'interrogent»* (Tshishiku 1989:23). En plus, cette manifestation collective, selon Ndjate (1984:68) est un *«premier témoignage d'une prise de conscience collective et d'un engagement apostolique commun à partir des préoccupations spécifiques communes aux Africains»*.

Mais, selon Poucouta (2006:1) ce livre Des prêtres noirs s'interrogent peut être considéré comme *«l'acte de naissance de la théologie africaine»*. Parce que le point fait sur le contexte historique de cet ouvrage, peut être considéré aujourd'hui comme fondateur de la théologie africaine. Evidemment, ce livre peut également être considéré comme un haut lieu de mémoire pour les chrétiens africains. En effet, c'est à Bandoeng

que des prêtres africains francophones se sont penchés sur différents problèmes théologiques en Afrique, en formulant une interrogation ou déclaration suivante:

Et nous-mêmes, prêtres africains, sommes-nous si sûrs de nous défendre toujours bien d'un vague complexe de parents pauvres dans l'église de Dieu? Or nous devons être des semeurs d'enthousiasme chrétien, d'où la nécessité de repenser chacun ce problème de théologie fondamentale africaine (Des prêtres noirs s'interrogent 1956:10).

Evidemment, ces prêtres menaient la réflexion à partir de deux phénomènes. C'est-à-dire, ils observaient de la part des chrétiens africains une certaine gêne, une certaine méfiance inconsciente déclarée vis-à-vis du christianisme, et le succès facile de tout messianisme racial auprès des masses africaines. Pour eux, le christianisme était plutôt pressenti par les Africains comme une religion importée.

En plus, Hegba (1956:189-190) observait de la part «*des prêtres africains la prédominance d'un sentiment de complexe de parents pauvres, faisant d'eux de simples consommateurs dans l'église catholique romaine*». C'est-à-dire, les brebis et bergers manquaient d'enthousiasme chrétien, comme recommandé par Paul dans Philippiens (4:4) «*Soyez toujours joyeux/Réjouissez-vous toujours*». D'où, les uns et les autres vivaient dans un perpétuel malaise, écartelés entre la volonté de vivre profondément les valeurs évangéliques et le fait d'être privés des valeurs de sa propre culture, comme l'atteste Ndjate (1984:69) dans l'affirmation suivante «*ce double phénomène a amené le prêtre (Hegba) à se poser la question de savoir si la négritude et le christianisme sont compossibles*». Et la même préoccupation fut également au centre des «*débats lors du quatrième Synode des évêques tenu à Rome en 1974*».

En ce sens que cette théologie africaine prônée par les prêtres était la théologie adaptée à la mentalité de l'endroit qui permettrait aux prêtres Africains de profiter de leurs contacts avec le milieu africain pour en scruter les valeurs et les déficiences, et les

confronter avec le message chrétien. Il est également utile de noter que cette orientation d'adaptation débouchera plus tard, souligne Ndjate (1984:69) «*sur la théologie des pierres d'attente*». Et Hebga (1957:10) exprime les problèmes éminent et l'angoisse des prêtres noirs qui résident dans le dépouillement de l'âme culturelle ou l'identité africaine par des occidentaux, et la nécessité d'un christianisme authentiquement africain en ces termes:

En vérité Jésus-Christ est nôtre et tout proche de nous par la profondeur de son humiliation d'homme. Je n'ai pu m'empêcher de l'aimer. Ce faisant je ne suis pas un transfuge, je ne suis pas un dégénéré. Je suis un fils de mon peuple. Si jamais je me renie, si j'ai honte d'appartenir à la race tombée, que les ancêtres me frappent à la pleine lune avant la deuxième récolte de maïs! Mais, une vérité s'impose: quelles qu'aient été les vicissitudes historiques du Christianisme, il est l'oeuvre d'un Serviteur qui se fut adorer jusque dans la métropole orgueilleuse. Nous avons avec le Christ une parenté dans l'humiliation. Ne lui imputons pas la faiblesse des hommes.

Dans cette appréciation, je considère Jésus de la croix, le grand opprimé, l'humilié, le Seigneur, comme un pur du sang négro-africain, de l'oppression et de l'exploitation sous lesquelles ploient les peuples africains ou d'origine négro-africaine. De ce fait, selon Bimwenyi (1981:228) ces prêtres et laïcs noirs qui s'interrogent «*faisaient écho aux directives pontificales*», et ils soulignent l'écart entre la «*doctrine et la vie, entre la théorie et la pratique, entre les principes et l'expérience concrète et historique*». Evidemment, ces prêtres pensaient que le salut ne peut être dans l'aliénation socio-culturelle ni dans la dépendance socio-économique permanente des communautés chrétiennes d'Afrique.

A mon avis, les implications majeures de la préoccupation des prêtres noirs se trouvent dans l'intégration actuelle des valeurs africaines dans le christianisme, et l'ouverture de la porte théologique et qui, depuis lors, ne s'est referme pas. Ainsi, cette même théologie africaine apporte aujourd'hui sa contribution à la réflexion théologique

universelle. Ainsi, personne ne doute actuellement que la préoccupation et l'évangélisation en Afrique relèvent des chrétiens africains eux-mêmes et que nul ne peut le faire mieux à leur place. Car pour les prêtres noirs, la rédemption de l'homme africain ne devait pas être totale si elle s'adressait à l'homme abstrait coupé de ses sources de vie ancestrales, si dans l'avenir le christianisme vécu et historique devait écarter ses valeurs morales, religieuses et culturelles. De plus, le sentiment de frustration se muerait en déception; la déception pourrait hélas devenir révolte pour les africains et beaucoup peuvent être provoquer la mort dans l'âme.

De ce fait, le sang des africains retomberait alors sur ces prêtres qui n'auraient pas su leur présenter un message pur de toute compromission. Parce que, quelques-uns s'en sont déjà allés, mortifiés et déçus par ce qui leur était apparu comme une religion au service de l'impérialisme politique et culturel de l'Occident. En effet, ces prêtres noirs, Bimwenyi (1981:229) réaffirme:

Qu'il faudrait donc, leur semblait-il, procéder à une révision fondamentale des liens qui unissent les cultures dites occidentales au christianisme historique, pour que soit enfin levée l'équivoque essentielle, maintenue par tant de complicités, qui monopolisent Jésus-Christ au profit de l'Occident tout en prétendant de bouche qu'il est le bien commun de tous les peuples.

Evidemment, ces prêtres noirs attirent, réveillent l'église conciliaire sur la précarité de la situation de l'église d'Afrique et l'invitent à apprécier celle-ci d'une manière juste et moins simpliste par des jugements superficiels. Ensuite, les prêtres noirs, demandent une aide précise et concrète, souligne Bimwenyi (1981:229) dans laquelle «*l'église chrétienne peut, non seulement nous exhorter à créer, mais aider l'Afrique à se réhabiliter devant le monde, à s'affirmer sur le plan humain*». En laissant les africains s'exprimer librement sans les «*museler par le moyen de censures de toutes sortes plus ou moins impartiales...*» Et son universalité de droit entrera dans les faits lorsqu'elle

«*adoptera*» elle-même l'apport africain à la «*civilisation et à la culture*». Parce que l'Afrique chrétienne ne sera chez elle dans l'église de Dieu que lorsqu'elle cessera d'être la «*perpétuelle obligée, la mendicante et l'éternelle mineure*». Toutefois, j'estime nécessaire de souligner que ces prêtres noirs qui furent silencieux et passifs pendant des siècles, commencèrent à revendiquer leur droit à la parole en soulignant aussi que:

On a assez longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous, et même malgré nous. Le prêtre africain peut aussi dire ce qu'il pense de son église en son pays pour faire avancer le royaume de Dieu... Sans vouloir faire du tapage. Il nous a donc semblé bon de jeter aussi notre mot dans le débat ouvert depuis longtemps sur l'Afrique (Des prêtres noirs s'interrogent 1956:16).

Selon mes analyses, ces prêtres noirs affirment comme les philosophes africains, la même préoccupation de l'identité culturelle et religieuse de l'Afrique en stimulant leur intégration dans le christianisme. Et pendant le colloque, ces prêtres noirs ont abordé aussi certains thèmes tels que: la nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu, du clan tribal à la communauté chrétienne, mentalité noire et mentalité biblique, sacerdoce et négritude, catholicisme et indigénisme religieux, etc.

Aussi, ces prêtres ont osé prendre initiative d'interpréter le message du Christ à la lumière des réalités propres à l'Afrique, comme ce fut le cas pendant le premier congrès panafricain de 1900 qui avait eu lieu à Londres, où Du bois, Langston, Sylvester et autres négro-africains défendaient et luttaient pour la libération de l'homme noir. Hélas! Cette lutte de libération qui avait produit des fruits palpables, est presque oubliée aujourd'hui par certains théologiens africains qui parfois s'alignent dans la logique des oppresseurs des africains en favorisant le néo-colonialisme africains et la nouvelle méthode de domination érigée en défaveur des africains par des grandes puissances à travers le néo-libéralisme.

Comme je l'ai démontré dans la première section de ce chapitre Cependant, je vais aborder le deuxième moment fort du deuxième congrès des écrivains et artistes noirs qui a aussi beaucoup contribué à l'existence d'une théologie africaine.

2.2.1.2 Le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (1959-1960)

Avant d'aborder la contribution favorable du deuxième congrès des écrivains et artistes noirs à la théologie africaine, j'estime important de fournir un aperçu historique et la contribution du premier congrès des écrivains et artistes noirs. En effet, le premier congrès des écrivains et artistes noirs, était une initiative de la revue et la maison d'édition Présence africaine fondée en 1947 et Alioune Diop qui s'est tenu à Paris en 1956. Ce premier congrès s'est déroulé dans un lieu chargé d'histoire, l'Amphithéâtre Descartes à la Sorbonne qui avait accueilli la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme en 1948, affirme Kapeta (2004:172):

Le premier congrès des écrivains et artistes noirs s'inscrit dans la lignée des congrès panafricanistes organisés au début du XX^e siècle à Londres, à New York, à Bruxelles et à Manchester. Il sera suivi du Deuxième congrès international des écrivains et artistes noirs à Rome (1959) et des Festivals mondiaux des Arts nègres à Dakar (1966), du Festival d'Alger (1969) et de celui de Lagos (1977).

Toutefois, malgré l'indifférence dans l'actualité française ou internationale, l'influence grandissante de ce congrès inquiétera la diplomatie américaine, qui refusera des visas à de nombreux invités noirs américains. Et le gouvernement des Etats-Unis interdira W.E.B. Du Bois de sortie du territoire, mais aussi en exerçant une influence directe via CIA engagée dans une lutte antimarxiste et inquiète de l'influence du parti communiste en France et en Europe.

Lubo (2006:4) écrit que c'était au moment que s'engage la «*guerre froide entre les deux super-puissances nucléaires*» engagées dans une lutte «*économique*» sans merci, ainsi qu'en «*France la guerre d'Algérie*», les voix s'élèvent pour engager l'Afrique vers une «*décolonisation*», et la reconnaissance d'une culture noire spécifique, la «*négritude défendue par Senghor*», soutenue par les intellectuels francophones, contre l'avis «*pro-libéral des délégations noires américaines et anglaises, pourtant tous unis contre le colonialisme*».

A mon avis, rien ne peut saper la volonté et le plan de Dieu pour la libération de son peuple de l'oppression. C'est-à-dire, malgré l'influence directe des américains via CIA, la voie de la libération était déjà ouverte pour les africains. En effet, Kapeta (2004:199) démontre brièvement les thèmes que les penseurs et artistes noirs de l'époque abordèrent à l'occasion de ce premier congrès en Actes du premier congrès:

La culture moderne et notre destin, l'Europe et nous, la révolte des prêtres noirs, l'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine, culture peule, le malgache du XXe siècle, racisme et culture, réflexions comparative sur le mouvement nationaliste ouest africain, l'ethnologie et les cultures noires, de l'importance de la culture pour l'assimilation du message chrétien en Afrique noire, culture et colonisation, les négro-spirituels et l'expansion de la culture noire, survivances africaines et dynamisme de la culture noire outre-Atlantique, le christianisme face aux aspirations culturelles des peuples noirs...

Cependant, la Société Africaine de Culture (SAC) avait aussi organisée le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs en Rome, entre 26 mars au 01 avril 1959, sur le thème principale: L'unité des cultures négro-africaines. Aussi, souligne Dembo (2005:19) «*Rabemananjara*» prononce aussi une communication retentissante, où il souligne les «*fondements*» de l'unité négro-africains tirés de l'époque coloniale, et l'usage de la «*langue des colonisateurs est l'un des plus sûrs ciments de l'unité des peuples colonisés, qui ont appris à leur tour à maîtriser la langue des maîtres*». Et Anta-

Diop apporte comme contributions: *«apports et perspectives culturels de l'Afrique et l'unité culturelle africaine»*.

En fait, plusieurs personnes participeront à ce deuxième congrès, entre autres, Alioune Diop, Aimé Césaire, Anta Diop, Rabemananjara, Rahaga, Mbiti, Richard Wright, Hebga, Amadou Hampâté Bâ, James Baldwin, Joséphine Baker, Sekoto, Mveng, Tchibamba, Andrade, Mulago, Lima, Blackman, Lamming, Tibério, Ekollo, Sengat Kuo, Matip, Nyunai, Oyono, Bolamba, Dadié, Carbonel, Damz, Joachim, Moune de Rivel, Bisanthe, Depestre, Mangones, Piquion, Dover, Holness, Nsilaniarivo, Ranaivo, Achille, Fanon, Glissant, Dos Santos, Hama, Enwonwu, Fabunmi, Lasebikan, Vaughan, Mamadou, Anta Diop, Bachir Touré, Abdoulaye Wade, Nicol, Wahal, Agblemagnon, etc (Diop 2006:2).

Evidemment, pendant ce congrès il y avait différentes commissions et sous-commissions pour analyser différents problèmes de l'époque et proposer des résolutions. Et parmi ces différentes sous-commissions, il y avait aussi une sous-commission qui s'était occupée des problèmes philosophiques et théologiques. Mais, les théologiens africains pensaient comme le démontre Bimwenyi (1981:227) que *«philosopher ne saurait être, en aucun cas, ramener la réalité africaine aux schémas occidentaux»*. Et dans la résolution de la sous-commission de philosophie, la sous-commission demande en même temps de *«dépasser toute position de repli sur soi et sur ses propres traditions»*, c'est-à-dire rester ouvert à d'autres cultures. Mais elle insiste sur le fait de partir de *«son être africain pour juger de l'apport étranger»*. De plus, ces théologiens africains qui étaient souvent aussi philosophes dans le sillage de Tempels, affirme Bimwenyi (1981:227):

Plaidaient en faveur d'éléments valables présents dans les cultures et religions traditionnelles africaines et susceptibles d'être assumés dans le christianisme,

moyennant purification et transfiguration. Et ils furent stimulés dans cette orientation par les diverses encycliques pontificales dont il a déjà été fait mention plus haut. Le tout était sur la toile de fond de la négritude.

En effet, c'est la même quête de l'identité, de la personnalité culturelle africaine et des différentes valeurs culturelles qu'elle a créées, comme s'exprime la synthèse de la sous-commission de théologie. C'est le même aussi, partout sous-jacent, qui articule et unifie cette littérature de combat, même si elle a pour propos délibérée de faire la vérité dans l'amour. Quant à moi, les implications théologiques de ce deuxième congrès est favorable pour l'Afrique, parce qu'elles ont poussé et stimulé les théologiens africains d'aller de l'avant dans leur recherche et affirmation d'une théologie purement africaine.

En plus, en 1959, pendant le deuxième congrès des écrivains et artistes noirs, Mbiti (1959:151) a lancé l'expression: *«Un système théologique pour l'Afrique»*. Mbiti entend par là un système théologique fondé et développé sur le sol africain, par les chrétiens africains eux-mêmes. Cela n'exclut toutefois pas le concours indispensable de toutes les théologies de l'église universelle. A ce sujet, Mbiti (1959:191) souligne en insistant sur cette théologie *«nous ne prétendons pas que ceux qui l'établiront devront négliger l'apport considérable des Pères de l'église, des théologiens du Moyen Age, ni même des théologiens modernes d'Amérique et d'Europe»*. C'est qui est important selon moi, ce n'est pas le caractère original, emprunté ou importé que peut avoir la théologie africaine; mais ce qui compte avant tout, c'est qu'elle soit contextualisée au mode de vie et de conception du peuple qu'elle peut servir.

Evidemment, affirme Ndjate (1984:71) *«Mbiti sera l'un des piliers de la théologie africaine francophone de l'inculturation grâce à ses nombreuses recherches dans le cadre des religions africaines traditionnelles»*. Toutefois, après mes analyses, je pense que ce deuxième congrès des écrivains et artistes noirs a joué un grand rôle dans la

détermination problématique d'existence d'une théologie africaine. Il a aussi beaucoup aidé les théologiens africains dans le débat sur la possibilité d'existence d'une théologie véritablement africaine.

Toutefois, dans le contexte africain d'hier, je pense qu'il y avait encore beaucoup de choses à faire dans cette théologie qui cherchait encore sa reconnaissance scientifique et son actualisation dans le contexte purement africain. De ce fait, dans le contexte d'aujourd'hui cette phase de la recherche de la reconnaissance scientifique est dépassée et la théologie africaine est actuellement vivante et dynamique. Cependant, après avoir illustré brièvement les deux moments forts de la possibilité de naissance d'une théologie africaine en Afrique francophone, je m'en vais au troisième moment fort dans le point qui suit, illustrer le débat qui a permis l'existence scientifique et une évolution positive de la théologie africaine en Afrique francophone.

2.2.1.3 Le Débat sur la théologie africaine (1960-1983)

Parmi les efforts qui expriment la reprise négro-africaine de l'initiative historique, et après le deuxième congrès des écrivains et artistes noirs, se situe, dans le domaine théologique, ce qu'on a qualifiée, le débat sur la possibilité d'existence d'une théologie africaine francophone de l'inculturation. Ce débat qui fait vibrer l'âme jusqu'à ce jour, malgré sa modestie, posait pour la première fois en termes clairs et nets, le problème théorique de la possibilité d'une théologie africaine ou d'une théologie de couleur africaine. Comme le souligne Ndjate (1984:70) «*ce débat s'est tenu au sein de l'Université Lovanium de Léopoldville, à la Faculté de Théologie, (le 29 janvier 1960), devenue aujourd'hui Facultés Catholiques de Kinshasa*». Au même moment, affirme Bimwenyi (1981:264):

Se tenait, à Bruxelles, la célèbre Table Ronde politique réunissant les autorités coloniales et les principaux leaders politiques congolais (du 20 janvier au 19 février 1960) et au cours de laquelle fut fixée au 30 juin de la même année la date de l'accession du Congo-Belge à la souveraineté nationale. Le discours colonial était au déclin et le discours chrétien en situation coloniale s'efforçait de changer son fusil d'épaule. Le vent tournait dans le sens de l'adaptation et de l'africanisation dans tous les domaines.

C'est donc dans un contexte post-colonial que l'idée d'une théologie africaine a surgit au Congo-Démocratique. En effet, ce débat a été timidement amorcé par quelques étudiants en théologie face à leurs professeurs, les uns pensent que l'élaboration d'une théologie africaine est une tâche normale, nécessaire et dépourvue de tout problème particulier. D'autres trouvent que l'expression même de théologie africaine est génératrice de méfiance et de réserve. C'est ainsi, Bimwenyi (1981:264) affirme que *«deux positions nettement tranchées s'y exprimèrent»*.

L'une, représentée par Tharcisse Tshibangu, du clergé diocésain, qui fut étudiant inscrit en licence en théologie, qui était favorable à l'avènement d'une théologie de couleur africaine dont la possibilité semblait liée à la reconnaissance, dans la culture africaine, d'un système et un cadre de pensée propre, original par certaines accentuations du moins. En plus, Tshibangu devenu Recteur de l'Université nationale du Zaïre/Congo et évêque auxiliaire de Kinshasa a rappelé brièvement sa position de 1960.

En effet, enchaîne Bimwenyi (1981:265-266) il y avait une autre position contraire, soutenue par *«A. Vanneste»*, qui fut *«Doyen fondateur de la Faculté de Théologie de l'Université Lovanium et professeur à cette même institution»*, qui admettait bien une certaine africanisation de la théologie, en particulier au niveau de la catéchèse et de la pastorale – celle-ci étant, ainsi qu'on l'a souvent relevé et critiqué dans la suite, nettement distinguée sinon séparée de la théologie au sens strict, car il faut bien

que le christianisme, en tant que religion universelle, présente partout sa doctrine divine dans des formules valables pour les hommes de toutes cultures et de toutes races.

A mon avis, surtout au niveau strictement scientifique, Vanneste se déclarait partisan décidé de ceux qui optent carrément pour une théologie qui veut à tout prix s'insérer dans le mouvement théologique universel et qui s'applique en premier lieu à retrouver la vérité révélée dans sa pureté originale, divine et donc universelle, pour la confronter ensuite avec la pensée «*moderne et les grands courants de la philosophie mondiale*» (Bimwenyi 1981:266). Devant cette discordance d'opinions, affirme Mutanda (1989:33) «*Tharcisse Tshibangu Tshishiku s'est attelé à chercher dans la culture traditionnelle africaine, les conditions pouvant fonder une théologie africaine caractérisée*». Mais, l'intéressé lui-même affirme:

Tout en admettant l'identité de la révélation de départ et l'universalité des principes de la raison humaine, même au niveau du travail scientifique, on peut espérer être fondé à parler un jour de la théologie africaine, dans le sens où J. Danielou a parlé d'une théologie judéo-chrétienne, ou celui où l'on parle d'une théologie occidentale par rapport à la théologie orientale (Tshishiku 1979:27).

Mais selon moi, l'élaboration de la théologie africaine en Afrique francophone dans le contexte d'hier dépendait de trois conditions préalables, c'est-à-dire une libération des esprits des africains par une recherche ouverte des bases «*épistémologiques et philosophiques africaines*», par des recherches théologiques capables de servir de l'innovation. Puis une reprise des questions à la source. En d'autres termes une reprise des problèmes théologiques traditionnels arrivés à l'impasse, et dont les principes de solution ne paraissent pas encore avec netteté et enfin la nécessité d'un travail purement scientifique.

En effet, ce débat est devenu aujourd'hui un vaste champ de recherches qui a produit des résultats palpables, à savoir la *Théologie africaine francophone de*

l'inculturation que j'estime vitale dans le contexte d'aujourd'hui, parce que l'Afrique francophone continue son combat de libération et de son affirmation culturelle malgré plusieurs années qui se sont écoulés après ce débat théologique de 1960.

Toutefois, cette théologie africaine appelée dans le temps école de Kinshasa, achemine dans le contexte actuel ensemble avec d'autres courants théologiques du tiers-monde et s'affirme scientifiquement comme une théologie authentiquement académique malgré quelques faiblesses d'invention et d'imagination africaine. D'où, cette théologie africaine nécessite de la part des théologiens et missiologues africains dans son contexte d'aujourd'hui une redynamisation.

2.2.2 L'expression théologie africaine

L'expression *théologie africaine* reprise officiellement en 1983 par Jean-Paul II à Kinshasa, date probablement selon moi du débat entre Tshibangu et Vanneste. Parce que dans l'ouvrage collectif resté célèbre «*Des prêtres noirs s'interrogent*», publié en 1956, il n'y a pas d'indication claire sur la possibilité de la naissance d'une théologie africaine. Cette préoccupation collective d'un groupe de prêtres et laïcs noirs visait d'abord la libération de l'Afrique noire de l'impérialisme occidentale et la réhabilitation de l'homme noir sur le plan de son identité culturelle. En effet, il est important de noter que ces déclarations revendicatives des prêtres noirs se situent dans le cadre de la théologie de l'adaptation et des pierres d'attente. Mwepu (1997:44-45) affirme:

L'expression théologie africaine n'a pu exister qu'à partir de 1955 et n'a été d'une vaste acceptation qu'aux années 1960. La réalité qu'elle représente va, pourtant, plus loin dans le passé. Parce que selon Young, l'expression de la théologie africaine la plus récente fut de 1946 avec la publication de la philosophie bantoue par Placide Tempel

En résumé, c'est en 1958, que Vanneste, ramène l'expression à sa forme abrégée devenue classique depuis 1960: *«théologie africaine»*. Et il le fit dans un exposé programme visant à *«déterminer la signification du travail théologique en général pour examiner ensuite de plus près le problème de la théologie en Afrique»* (Vanneste 1958:225). Ses idées susciteront en janvier 1960 une discussion théologique sur la possibilité d'une théologie africaine avec Tshibangu Tshishiku qui fut étudiant en théologie et qui se basait sur *«les caractéristiques culturelles propres de la vision totale du monde à condition que l'on vise à les perfectionner par la critique»* (Tshishiku 1960:333).

Tshishiku (1960:333-334) estime que *«l'ensemble des traits de la culture africaine»* suffisait à lui faire reconnaître une *«physionomie originale, des types de pensée ou des manières distinctives de voir les choses»*. En s'inscrivant dans une *«réalité culturelle donnée»*, il pensait que l'évangile *«transforme la culture et libère la créativité des hommes, l'expression de foi qui en découle, enrichit la compréhension de l'évangile»*. Evidemment, Tshibangu reconnaît que c'est un sujet brûlant vivement discuté dans les milieux qui prennent à coeur la mission de l'église africaine et ses difficultés. Quant à moi, l'élaboration de la théologie africaine en Afrique francophone n'était pas facile, il y a eu deux paliers différents: des niveaux pratiques constituant une concession à une certaine africanisation et un niveau scientifique où est défendue la théologie dite universelle. A l'opposé de cette position se trouve Vanneste qui pensait à l'époque que le pluralisme théologique constitue un mal à vaincre.

Dans cette optique, écrit Vanneste (1969:327-328) *«la théologie africaine semble être évacuée de son contenu, puisqu'elle est résorbée par la théologie universelle»*. Et c'est en 1969, voulant répondre à la question concernant l'avenir de la théologie

africaine, que Vanneste (1969:334-335) «*avoue être toujours fort hésitant en raison de multiples circonstances historiques qui conduiront forcément selon lui, l'Afrique chrétienne vers l'unité du monde*».

A mon avis, Vanneste n'avait pas raison d'hésiter, parce que malgré le rejet d'une possibilité de la théologie africaine à ce niveau, cette théologie africaine avait la possibilité d'enrichir le patrimoine universel de l'église. En plus, elle apportée à celui-ci la sagesse africaine et les expériences chrétiennes des peuples convertis de l'Afrique noire. Même si Studer (1961:112-113) observe que «*Vanneste estimait que les apports de théologiens africains francophones pourront constituer de nouveaux aspects du mystère chrétien, mais en tant que contribution à une vision universelle du monde*». J'estime que la conception de Vanneste était ironnée et il souffre du complexe de supériorité vis-à-vis des africains, or dans la conception divine, Dieu voit tout le monde de la même manière malgré la différence de la race.

C'est pour cette raison que Tshishiku (1960:343-344) persiste aussi contre la conception de Vanneste en soulignant que «*théoriquement, on peut donc dire que si l'on admet dans la culture africaine un système et un cadre de pensée propre, original par certaines accentuations du moins, une théologie de couleur africaine paraît possible*». Dans cette appréciation, Mutanda (1989:33) ajoute:

La vision théologique paraît liée à un état culturel donné, ainsi, dans l'état d'une culture traditionnelle africaine plus ou moins pure, une théologie nettement caractérisée pourrait s'élaborer sur la base des données de la révélation, repensées dans le cadre de cette tradition.

Mais, en janvier 1980, Tshibangu Tshishiku est revenu à la charge dans sa préface à la thèse de doctorat en théologie de Bimwenyi (1981:10) en affirmant entre autres que «*nous considérons pour notre part, que ce travail, qui synthétise les éléments de la*

problématique d'une théologie africaine, clôture le débat de principe sur la possibilité et la légitimité d'une élaboration théologique africaine spécifiquement marquée».

Pour Tshibangu, le moment était venu pour que les chercheurs et penseurs africains passent à la finalité essentielle. C'est-à-dire, celle de faire la théologie africaine par des actes d'engagement intellectuel et vital face à chacun des mystères constituant l'ensemble du donné révélé du christianisme authentiquement africain. Néanmoins, Vanneste (1958:226) reconnaissait le «*caractère situé de toutes les théologies*», et Tshishiku (1960:345) reconnaissait aussi dans son discours théologique que le monde «*scientifique tend vers une globalisation de la pensée*». En plus, Tshishiku (1960:346) estimait que cette «*civilisation universelle ne s'édifiera pas sur le cimetière des originalités particulières, elle sera le fruit d'apports divers*». Le même auteur affirme encore à ce sujet:

L'esprit humain est doté de virtualités propres à fonder et à justifier le pluralisme des productions, le pluralisme théologique y compris. Il y a de droit une pluralité de la pensée chrétienne, comme il existe un pluralisme de la pensée humaine. Cette double pluralité ne constitue qu'un même et unique problème, elle repose à la fois sur la diversité des langues et des mentalités qu'elle incarne et exprime sur la diversité des systèmes de pensée philosophique (Tshishiku 1960:346-347).

Pour ma part, cette approche menée à partir des aspirations fondamentales de l'expérience traditionnelle et religieuse négro-africaine, ouvre une voie d'accès vers ce lieu propre, la trajectoire spirituelle de l'africain vers l'Être Suprême. Toutefois, Tshishiku (1989:34) fait remarquer ensuite qu'il s'agit d'un «fait qui ne réclame rien» au moment où Mulago (1969:280) atteste que cette «*réalité est d'un pluralisme théologique, et qu'il n'existe pas de théologie universelle*».

Evidemment, Tshibangu fait remarquer aux coryphées d'une théologie universelle qu'ils confondraient à la limite, la théologie avec le dogme, car le dogme est

un, mais il y a diverses théologies. De ce fait, je note qu'avec l'évolution théologique, Vanneste (1979:222) changea sa position et affirma aussi «qu'il n'existe pas de théologie universelle et éternelle, à chaque époque incombe aux théologiens et penseurs le devoir de réinterpréter le message chrétien et de l'exprimer dans son propre langage».

Ce que fait observer Mulago (1969:280) «la diversité de théologies» signale simplement la distance entre la «vision et la foi», ou, plus exactement, la «distance entre la foi et les expressions humaines de l'intelligence croyante en mal de vision». Et il affirme la possibilité de la naissance et la nécessité d'une théologie africaine à partir de l'Afrique francophone. C'est ainsi que Studer (1961:106-107) affirme que *«tenant compte sur le plan pratique, des conditions propres à l'Afrique noire, une théologie africaine était à la fois possible et nécessaire»*.

Raison pour laquelle, je considère que depuis le débat théologique du 1960 entre Vanneste et Tshibangu la théologie africaine était possible au niveau de la théologie spirituelle, la pastorale, la catéchèse, l'homilétique, la liturgie et la missiologie. Parce qu'elle avait des sources authentiquement africaines valides et incontestables qui lui donnent la viabilité d'être reconnue systématiquement dans le monde théologique malgré l'inconsidération voulue de Vanneste. Selon moi, la déclaration des prêtres africains francophones au quatrième Synode épiscopal mondial a constitué une plaque tournante de la pensée théologique africaine, même si Mutanda (1989:50) affirme:

Qu'en sa réponse aux évêques du Zaïre (Congo-Démocratique), le Pape Jean Paul II affirma qu'il avait dans son cœur le thème de «la théologie africaine» et en disant que pour sauvegarder le rapport étroit entre la théologie et la foi, un pluralisme théologique devrait considérer le patrimoine commune de la foi et les bases de la pensée humaine.

Evidemment, ces marques réelles de sympathie exprimées par Jean-Paul II, souligne aussi Tshishiku (1987:3), avaient réellement «légitimé» publiquement l'expression de

«*théologie africaine, qui embrasée tout le propos théologique de l'église en Afrique*». En plus, dès l'existence de cette théologie africaine en l'Afrique francophone, elle s'est fixée un objectif qui domine toutes ses démarches, affirme Matondo (1989:11): «*l'inculturation dans les traditions africaines du message de Jésus-Christ en terre africaine*», c'est-à-dire un tenace et patient effort pour parvenir à faire pénétrer l'évangile dans les cultures africaines sans les dénaturer. Ainsi, ces cultures restent intégralement négro-africaines tout en devenant profondément chrétiennes.

Evidemment, cette théologie africaine de l'inculturation s'impose actuellement de la même manière au niveau des énoncés et à celui des catégories théologiques. Cependant, j'observe, qu'il existe en Afrique un large pluralisme de théologies chrétiennes qui se regroupent en quatre courants dominants, comme l'indique aussi Kapeta (2004:29-30) le premier courant est représenté par «*l'ancienne tradition*» des églises orientales de l'Afrique du nord et de l'église «*Copte d'Ethiopie et d'Egypte*», qui grâce au «*dialogue oecuménique*» actuel a révélé toute son importance ecclésiale.

Le second courant pas toujours facile à saisir dans ses caractéristiques propres à cause de la «*dispersion du phénomène*», est la réflexion théologique pratiquée au sein des «*églises africaines indépendantes*». Les manifestations culturelles et les pratiques spirituelles authentiques répondant à des besoins vitaux concrets frappent davantage que l'élaboration systématique d'une doctrine théologique. Le troisième et le quatrième courants sont la «*théologie noire et la théologie africaine*». Ces deux qualificatifs noire et africaine semblent plus pertinents que la distinction confessionnelle entre théologies protestante et catholique en Afrique. Ainsi, Haes (1989:19) affirme que:

Le discours théologique au sein des églises aussi bien catholique que protestante en Afrique est déterminé par l'approche et la problématique de la théologie noire et de la théologie africaine, qui malgré leur différence et tensions éventuelles, sont appelées à une complémentarité dynamique et féconde.

En fait, je pense que dans le contexte africain actuel, qu'une théologie africaine ouverte aux aspirations fondamentales des peuples africains amènera le christianisme à s'incarner efficacement dans la vie des peuples africains. J'estime également que les églises d'Afrique peuvent liturgiquement se montrer de plus en plus responsables de leur style d'évangélisation et de leur promotion intégrale, et peuvent faire preuve de créativité et manifester davantage de dynamisme responsable.

En plus, les langues africaines peuvent être utilisées valablement et partout en Afrique comme véhicules de l'évangélisation. J'estime que les théologiens africains francophones ont fait de l'inculturation, une théologie de situation ou de contexte, qui par conséquent peut lutter actuellement contre toutes formes d'aliénations. Evidemment, c'est dans ce sens que les missiologues africains peuvent s'engager aujourd'hui sur la route de libération de leurs peuples. Je pense encore, qu'il est nécessaire que les différentes réflexions de la théologie africaine francophone aient avoir une méthodologie interdisciplinaire et avec comme base, la Bible, ainsi pense Mululendo (1989:64) *«le fond du christianisme peut être universel mais la manière de vivre ce fond peut varier selon les contrées et les cultures»*.

Cela permettra à ce qu'il peut y avoir pluralisme du christianisme, multiplicité de compréhension de l'évangile et de son interprétation, mais il y aura qu'un fil commun qui côtoie toutes les églises chrétiennes quels que soient leur forme et leur lieu d'existence. Parce que, c'est l'incarnation de Jésus, son pardon, sa mort, sa résurrection, son retour et le salut qui peuvent être au coeur de l'enseignement chrétien. Toutefois, Lubo (2000:75) fait observer que cette théologie africaine en Afrique francophone a connu trois déplacements majeurs: premièrement *«le combat pour la scientificité de la théologie africaine»*, deuxièmement, *«le débat sur la visée missiologique de la théologie*

(l'inculturation, la libération ou la reconstruction)» et le moment actuel d'une théologie préoccupée par la «nouvelle évangélisation en Afrique tout en prenant au sérieux la rigueur scientifique».

C'est ainsi que Danet (2000:201-202) souligne que *«ces deux premiers s'entrecroisent et couvrent les années 1960-1980 d'où les théologiens d'Afrique francophone débattaient sur la possibilité de la naissance d'une théologie africaine».*

2.2.3 Les pionniers de la théologie africaine

Les pionniers de la théologie africaine en Afrique francophone dont j'ai illustré plus haut, entre autres: Tshibangu Tshishiku, Ngindu Mushete, Bimwenyi-Kweshi, Hebga, Mulago, et Mveng ont abattu un travail de grande valeur. Du point de vue épistémologique, ils ont eu le mérite d'avoir mis en application le principe du pluralisme théologique et d'avoir montré que chaque nouvelle génération, chaque peuple peut repenser le christianisme à sa façon.

En effet, la théologie africaine francophone est marquée par un combat ardu mené sur plusieurs fronts par les adeptes des théologies missionnaires de l'époque. Assurément, ceux-ci sur toute la théologie de l'adaptation et des pierres d'attente comptent encore aujourd'hui des adhérents ardents. Les théologiens de l'Afrique francophone engagés et critiques, leur ont opposé des arguments et des faits solides pouvant défendre une théologie africaine affirmée. L'ampleur des travaux scientifiques déjà réalisés en ce domaine en font preuve. Et le rôle joué par la Faculté de Théologie catholique de Kinshasa en la matière est de haute portée historique.

Evidemment, la prise de position des théologiens africains francophones et malgaches, outre celle de l'épiscopat congolais a fortement contribué à encourager la

réflexion théologique africaine. Fort de ce double soutien, j'estime qu'actuellement les théologiens/missiologues africains francophones et anglophones peuvent travailler pour un bon développement de la théologie africaine avec plus de sérénité qu'auparavant. Ils peuvent se sentir débarrassés de toute peur et lutte d'hégémonie infondée. Au demeurant, l'avenir du christianisme africain ne se mesurera qu'à ce prix, car, il est difficile de comptabiliser les souffrances, les humiliations et les oppressions de toute engeance subies par l'Afrique noire, les Malgaches et les Mauriciens au cours de l'histoire.

A mon avis, la théologie africaine francophone ne cessera d'aider l'Afrique dans sa lutte pour une libération intégrale et organique. Je remarque qu'elle montrait ainsi sa détermination à aller de l'avant, à ne pas reculer devant les difficultés et les obstacles, mais à progresser méthodiquement. Evidemment, la contribution de l'Afrique francophone au développement de la théologie africaine est très considérable dans les domaines fondamentaux du christianisme, de la reconstruction et de la désaliénation mentale. Elle aide les Africains à mieux saisir les défis et les exigences de la mission chrétienne à accomplir dans l'avenir. Evidemment, l'Afrique francophone a contribué à la prise de conscience, à un inventaire biblique et historique des africains. De ce fait, la révélation de Dieu est reçue et transmise parfois dans la langue vernaculaire. Et c'est à travers la théologie africaine, souligne Malula (1990:21-22) que :

L'introduction de la langue vernaculaire dans la liturgie africaine était devenue une réalité vivante en Afrique francophone, dans les célébrations; la Parole de Dieu lue ou chantée, est rendue compréhensible au peuple de Dieu qui l'écoute. Cette compréhension dans sa propre langue rend facile aussi l'intelligence du coeur. Des chants religieux adaptés composés par des autochtones eux-mêmes, constituent un réel progrès dans l'intelligence et l'enracinement du message dans l'âme africain bantu.

Raison pour laquelle, je soutiens que les théologiens et missiologues africains peuvent valablement utiliser leur langue vernaculaire dans leurs théologies et surtout dans

l'éducation théologique pour faciliter la compréhension profonde de leurs enseignements et l'applicabilité vitale de la formation reçue dans le champ théologique africain. Je pense, ceci est pertinent pour l'Afrique, comme l'affirme Kekumba (1989:58) qu'il n'est donc pas nécessaire lorsqu'on veut «*communiquer avec Dieu*» de lui parler en des «*langues d'emprunt, d'utiliser des rites qui n'ont aucun sens au sein de la société africaine; de transmettre les doléances aux saints qui sont étrangers à la culture africaine et qui ne connaissent pas les clans africains*».

En d'autres termes la théologie africaine francophone, dans le contexte où elle a pris naissance et où elle se développe, se veut un outil de pensée et de conviction des églises d'Afrique, et de ce fait, elle est de droit la théologie de l'identité africaine. Parce que cette identité est cherchée et à rechercher davantage dans les domaines spirituel, ecclésial, culturel, politique, économique et social.

J'estime nécessaire de noter que la relation entre la théologie et la culture se veut une relation de cause à effet réciproque. Parce qu'il n'y a pas de théologie sans culture qui la porte et, du point de vue de la théologie chrétienne en tout cas, une bonne théologie est elle-même porteuse de conséquences culturelles. C'est pour cette raison, je pense que la théologie africaine n'est pas statique, elle est devenue une réalité trop complexe pour être contenue dans une définition simple. Evidemment, selon Dembo (2005:6) cette théologie est «*devenue un article d'exportation*» et souvent, elle répond favorablement aux «*attentes occidentales, plutôt qu'elle n'anime la pensée africaine*».

Cependant, dans la situation actuelle catastrophique de l'Afrique francophone, j'estime que le thème de la libération peut évidemment rester d'actualité en théologie africaine francophone. Parce que, malgré que les pionniers de cette théologie africaine se sont forcés de promouvoir la libération culturelle du colonialisme, et de l'apartheid,

l'Afrique se retrouve encore dans le néo-colonialisme, de la faim, de la guerre, de l'analphabétisme, du tribalisme, du VIH/Sida, de l'aliénation et de la dominance extérieure, sans négliger pour autant la question fondamentale de l'inculturation du message évangélique et de la christologie africaine.

Toutefois, cette théologie africaine est dans sa globalité en Afrique francophone animée par quelques grands théologiens africains sélectionnés tels que: Tshibangu Tshishiku, Mulago, Ngindu Mushete, Bimwenyi-Kweshi, Semporé, Bujo, Adokounou, Hebga, Kä Mana, Kabasele, Ela, Eboussi Boulaga, Poucouta et Mbembe, voire même les Malgaches et Mauriciens Kembo et Milolo qui se battent pour la doter d'outils conceptuels et la hisser au niveau scientifique.

Cependant, ma position est que cette théologie africaine francophone de l'inculturation a besoin de dépassement et d'actualisation. Parce que, les mêmes africains qui critiquent les occidentaux, aujourd'hui, au lieu d'appliquer l'amour de Dieu et l'amour de leur frères et soeurs africains, ils agissent au contraire dans le mauvais sens et parfois plus négativement que leurs maîtres occidentaux. Historiquement, au moment de la naissance de la théologie africaine en Afrique francophone, parmi les théologiens ci-haut cité, les uns s'occupaient de la scientificité de la théologie africaine, et les autres menaient des débats serrés pour savoir si la théologie africaine en Afrique francophone devait être une théologie de l'inculturation ou une théologie de la libération.

En effet, les tenants de l'inculturation voulaient que la théologie africaine francophone prenne pour point de départ les cultures et les traditions ancestrales africaines, tandis que les tenants de la libération voulaient prendre le contexte socio-politique et économique de l'Afrique traversée par la modernité. Malheureusement, malgré des discours et plusieurs théories sur la libération, l'Afrique francophone est

encore dans la pauvreté et misère la plus noire comparativement aux autres pays du monde, et parfois, elle se trouve dans l'impasse généralisé.

Ma position est qu'actuellement l'Afrique francophone a besoin d'une théologie africaine plus pratique que théorique, parce qu'il y a tellement des discours théoriques non accompagné par des pratiques. Je pense qu'il est grand temps pour que les missiologues et théologiens africains francophones repensent leurs théologies et proposent aux africains une autre voie susceptible de provoquer une véritable libération. A mon avis, multiplier des théories ne pose pas du tout problème, mais il est nécessaire de lier ses théories à la pratique.

Cependant, le temps est aux actions, quelles que soient leurs formes, mais qui peuvent amener une réelle libération totale de l'homme africain. Evidemment ses actions sont à envisager qu'avec l'homme africain qui s'auto-transforme spirituellement, socialement, théologiquement, économiquement, culturellement et politiquement. C'est-à-dire, l'africain qui pratique l'amour de Dieu et de son prochain dans toutes ses entreprises, africain qui met son intelligence et sa spiritualité au service des autres. C'est ça, je pense, la vraie théologie africaine du moment peut être et non se limiter qu'au discours.

Néanmoins, un autre courant, la théologie de la reconstruction, née sous la plume d'un autre théologien francophone congolais Kā Mana, a tenté d'arbitrer le débat en invitant les Africains à quitter le face à face entre la tradition et la modernité, pour se fier au Christ, mesure de l'humain et Seigneur de la vie. Cette discussion théologique dominera la réflexion théologique en Afrique francophone jusqu'au milieu des années 90. En effet, depuis le synode catholique pour l'Afrique de 1994, un troisième déplacement semble s'opérer comme le souligne Uzukwu (2004:1):

Les tenants du débat sur l'inculturation, la libération et la reconstruction semblent rester calme, même si d'aucun se définissent plus dans un courant que dans un autre, leurs écrits révèlent qu'ils portent tous un souci missiologique: rendre la foi chrétienne pertinente dans l'Afrique d'aujourd'hui.

Mais, à mon avis, le génocide au Rwanda en 1959 et 1994, les conflits et guerres au Congo-Démocratique entre 1996-2005 et au Burundi (1968, 1972, 1987, 1993-2006) ont terriblement secoué l'irénisme culturel des uns et l'utopie libérationniste des autres. Mais, actuellement ces théologiens africains pensent tous que toute théologie africaine en Afrique francophone s'adressant au contexte africain peut prendre au sérieux les traditions culturelles et religieuses africaines ainsi que la crise actuelle que traverse l'Afrique du fait des mutations socio-politiques et culturelles en contexte de globalisation.

En plus, la théologie africaine en Afrique francophone peut chercher davantage à libérer l'Afrique de ce joug et l'Afrique francophone qui a beaucoup fait pour que cette théologie africaine puisse réellement exister peut continuer à la dôtter des substances et outils nécessaires pour son développement intégral.

2.2.4 Evolution de la théologie africaine

La discussion théologique sur la possibilité et la nécessité d'une théologie africaine ou d'une théologie de couleur africaine a finalement produit une théologie de l'inculturation en Afrique francophone. Parce que selon Tshishiku (1960:335-336) «*tout le monde ne cesse de penser qu'en Afrique l'église peut devenir et être africaine dans tous les domaines de la vie ecclésiale, y compris l'esprit même du christianisme*». C'est à ce dernier niveau que se situe la théologie africaine en Afrique francophone, contrairement aux théologiens latino-américains qui distinguent selon eux trois types de théologie: la théologie professionnelle, la théologie pastorale et la théologie populaire.

Cependant, pour le développement de la théologie africaine, faut-il avant tout parler de la théologie professionnelle qui se pratique dans les institutions théologiques ou devrait-t-on faire plutôt cas de la théologie qui émerge des communautés ecclésiales, du moment que la théologie est un discours, un logos, ou dans le contexte actuel, faut-il s'en tenir au discours publié ou prêter également l'oreille au discours oral, qu'il soit public ou privé, qui émane des serviteurs de Dieu ou du peuple. Nteksha (1989:97) souligne que:

La théologie africaine francophone est une réflexion de recherche menée par des Africains et Africaines francophones, théologiens ou simples croyants sur le données révélé et sur les manifestations d'acceptation par l'homme africain à l'auteur de cette révélation ainsi qu'à son message, cela dans un contexte socio-culturel ouvert à l'universel mais propre à l'Afrique.

Ngindu-Mushete (1979:69-68) fait noter que «c'est à ces communautés, incarnées et enracinées dans la vie de leurs peuples, qu'il incombe en priorité d'approfondir l'évangile et d'alimenter par leur vie et leurs questions la réflexion des théologiens». Mais, Kä Mana (1994:22-23) considère «l'Université de Lovanium comme le berceau et le terrain privilégié où s'est développée la théologie africaine». Cependant, Kä Mana tient pour révolue la période de l'ébullition théologique au Congo-Démocratique. La galaxie intellectuelle qui représentait cette tendance a été démantelée, les ténors se sont tus, le bulletin de théologie africaine pourtant bien commencé, n'a plus paru depuis 1985. Quant aux discours de théologie africaine francophone de l'inculturation qui continuent à se dire aux facultés catholiques de Kinshasa, Kä Mana (1994:25-26) les traite tout simplement de «répétitifs, monotones, simples bavardages délestés du grain de génie et du souffle de la passion qui faisaient la force de la galaxie idéologique des tenants de la théologie africaine».

En effet, je ne partage pas du tout la critique formulée contre la faiblesse théologique de la théologie africaine de l'inculturation dans son contexte actuel. J'estime important de tenir compte des événements qui ont secoué l'Afrique francophone de l'époque coloniale et l'Afrique francophone dans son contexte post-colonial, parce que selon moi, la réflexion dans le temps de paix est différente de la réflexion au temps de la guerre, et chaque époque de la vie humaine a son histoire et ses paradigmes. Tandis que pour Kä Mana (1994:27-28) malgré qu'il considérait la faculté de théologie catholique de Kinshasa comme le *«berceau de la naissance de la théologie africaine»* francophone, il observe malheureusement *«qu'il n'y est plus sorti depuis plus de dix ans une seule idée novatrice ni un seul mouvement de pensée mobilisateur dans les débats de fond sur les sociétés africaines»*.

Je pense que le jugement de Kä Mana est même d'une sévérité extrême lorsqu'il parle d'une sorte de léthargie et d'immobilisme d'esprit qui frappe les débats intellectuels et les requêtes essentielles. Pour Kä Mana (1994:30) parlé de la théologie africaine de l'inculturation en Afrique francophone, il y voit un *«mouvement d'une certaine élite africaine»*, mouvement dont *«l'impasse»* illustre les difficultés qu'il y aurait à vouloir décider de *«penser la foi chrétienne selon la logique des traditions culturelles»* dont on ne se demande pas préalablement si elles traduisent ou non les *«options réelles des peuples»* au nom desquels on parle, et si elles *«correspondent à leurs visées de fond et aux structures concrètes de leur imaginaire»*.

A mon avis, il est important de penser à la dialectique de la mort et la vie, début et fin, chaos et ordre, le contexte africain francophone actuel étant tout à fait différent du contexte de la naissance de la théologie africaine francophone de l'inculturation. Ce que Kä Mana (1994:34) considère comme *«l'échec et la mort»* de la théologie de

l'inculturation en Afrique francophone est ainsi «*lié à un manque de lucidité dans l'analyse du contexte de la défaite de l'Afrique francophone*» ainsi qu'à un «*aveuglement manifeste sur les tâches de l'église pour la reconstruction du continent*». Parce que le processus d'inculturation n'est pas une affaire seulement intellectuelle, mais totalisante comme la culture est une totalité, mais une culture est un projet en devenir donc l'échec ou le chaos font partie de cela, et il exige une réflexion continue qui conduit à la continuation. Mwepu (1997:44) souligne que:

A part des livres théologiques résultant de différentes consultations, divers théologiens africains firent un grand travail, tracant les directives selon lesquelles le développement de la théologie africaine pouvait se faire de façon significative.

De ceux-ci, le livre de Shorter Aylward: *African Christian Theology*, publié en 1975, essaie de démontrer comment la théologie chrétienne africaine devait se développer du dialogue entre le christianisme et les théologies de la religion traditionnelle africaine, et *Toward an African Theology*, écrit par Pobee, en 1979, qui insiste sur communication du christianisme sous les vraies catégories africaines afin de donner plus de sens à la désignation théologie africaine, suffisent pour illustrer le développement de cette théologie africaine.

Pour ma part, la théologie africaine francophone de l'inculturation a montré que l'infinité de l'expérience humaine et chrétienne ne peut être épuisée par aucune culture ni par aucune théologie particulière. Cette théologie africaine en Afrique francophone ne peut en aucune façon être renfermée sur elle-même. Et pour son enrichissement elle doit être ouverte aux échanges des points de vue méthodologiques et d'orientation doctrinale avec les autres courants théologiques contemporains.

Souligne Sanon (1982:143-144) «*l'enracinement de l'évangile, initiations africaines et pédagogie de la foi dans le contexte africain actuel est indispensable*». Et la

théologie africaine francophone de l'inculturation a intérêt à s'informer des différents courants actuels de la théologie noire et de libération qui s'élaborent également en Afrique anglophone. Elle peut suivre avec attention particulière les théologies qui se développent au sein des églises d'Afrique. Chaque théologie a son fondement, par illustration, ce qui est arrivé à la théologie de libération en Amérique Latine après la chute économique-politique de l'URSS, c'est le silence, car le fondement n'a pas tenu. Cependant, en Afrique, la théologie africaine francophone de l'inculturation est encore dynamique.

Selon Messi-Metogo (1978:85-86) *«il n'est pas pour une théologie africaine unanime, parce que, l'unanimité est souvent réductrice et appauvrissante»*. Je note qu'il y a diverses tendances dans la théologie africaine actuellement. Même s'il ne s'agit que d'accents différents, même si l'inculturation peut être comprise dans un sens global et organique, même si le concept de pauvreté anthropologique utilisé par Mveng (1978:85) *«pour caractériser la condition du négro-africain est inclusif»*.

Je pense qu'il serait fort malaisé de parler du développement de la théologie africaine francophone sans tenir compte du contexte historique de sa naissance, raison pour laquelle je présente comme toile de fond trois types de théologies missionnaires de l'époque coloniale, à savoir la théologie du salut des âmes, la théologie de l'implantation de l'église et la théologie de l'adaptation et des pierres d'attente.

2.2.4.1 La théologie du salut des âmes

La théologie du salut des âmes fait état d'une préoccupation majeure concernant la conversion des âmes au christianisme, c'est-à-dire avoir les soucis des âmes perdues, en d'autres termes, sauver des âmes ou gagner des âmes pour Christ. Bimwenyi a donné

une vue panoramique intéressante sur la «*théologie du salut des âmes*» dont je pense que certaines lignes de crête peuvent suffire à en fournir une saisie appropriée. En effet, souligne Bimwenyi (1981:155):

Cette préoccupation légitime polarise tellement l'attention que pendant des siècles, et jusqu'au début de ce XXe siècle, elle exprimera la finalité même de l'activité missionnaire de l'église. Dans sa bulle (Romanus Pontifex) au roi Alphonse V du Portugal, le pape Nicolas V (1447-1455) se réjouissait de voir bien des esclaves noirs convertis à la foi catholique. Le Pontife romain comptait sur les progrès des conquêtes pour obtenir beaucoup de conversions. Par ailleurs, l'encyclique Maximum Illud du pape Benoît XV, datée du 30 novembre 1919 parlera de gagner au Christ le plus d'âmes possible et fera l'éloge des exploits des missionnaires de l'époque de la découverte de l'Amérique.

Cette vision, malgré quelques aspects négatifs a produit un bien réel au profit des peuples noirs christianisés. On souligne l'état de détresse spirituelle des nations livrés au pouvoir de Satan. Une course de vitesse s'engage pour arracher à celui-ci le plus d'âmes possible. Evidemment, je partage l'avis de Bimwenyi, parce que cette théologie du salut des âmes répondait positivement à l'ordre suprême du Christ et à la vision missionnaire de Dieu. Parce que le but principal de l'évangile, c'est le salut éternel des âmes. Et c'est pour cette raison que Christ veut que chaque maison et famille deviennent son église.

Contrairement à Ntumba (1947:71) qui pense qu'il s'agit du «*poignant conflit des âmes qu'il faut arracher par tant de luttes et de sacrifices, à la gangue de leur paganisme ancestral, à leur déchéance, à leur existence misérable pour amener par étapes à la civilisation chrétienne*». Ainsi le comprennent les pionniers de la mission chrétienne dans «*l'Etat Indépendant du Congo à la fin du siècle dernier*». Mais, Pongo (2006:3) démontre qu'une «*armée de missionnaires se lève, y lit-on, pour arracher les pitoyables tribus indigènes à l'atroce esclavage des démons tout en les protégeant contre l'exploitation de maîtres sans conscience*». La pensée, perçue comme une

théologie de pénurie, est claire: le missionnaire est le héros venu combattre et vaincre la puissance du démon dans le but de moraliser les êtres noirs abrutis et de sauver ces malheureux afin qu'ils échappent à l'enfer qui les attend après la mort.

En effet, cette théologie du salut des âmes présente quelques faiblesses telles que: s'appuyer malheureusement sur une anthropologie dualiste (corps-âme) qui empêche d'envisager le salut intégral de l'homme. Et elle valorise le salut de l'âme dans la posthistoire, tout en méconnaissant la dimension horizontale de l'histoire concrète. Enfin, la crédibilité du message chrétien a été noyée dans les intérêts des puissances commerciales coloniales. Mais, Bimwenye (1981:163) affirme:

Qu'on ne sauve donc pas l'homme par une simple promesse du bonheur dans l'au-delà. Face à une telle déformation qui, malheureusement, s'est vérifiée dans le passé et qui constitue encore aujourd'hui une trahison du véritable christianisme, la critique marxiste de la religion comme opium du peuple peut être pleinement justifiée.

Evidemment, cette théologie a aussi un point favorable comme je l'ai souligné ci-haut, la réconciliation de l'homme pécheur avec Dieu (dimension verticale) à travers Jésus de la croix. De ce fait, le salut intégral de l'homme par la grâce du Christ commence dès maintenant dans l'existence de l'homme en ce monde, pour parvenir à sa plénitude définitive dans la participation communautaire à la gloire du Christ ressuscité. L'eschatologie chrétienne réside dans l'anticipation du salut à l'avenir de Dieu.

Cependant, après avoir démontré le point favorable et défavorable de la théologie du salut des âmes, je m'en vais décortiquer la théologie de l'implantation de l'église dans le point qui suit.

2.2.4.2 La théologie de l'implantation de l'église

La théologie de l'implantation de l'église en pays de mission et la théologie de l'adaptation, soutient la nécessité d'une africanisation ou indigénisation du christianisme en Afrique. Et, elle est la seconde théologie, connue à partir des années 1920 grâce à plusieurs documents pontificaux.

En effet, cette théologie souligne, contrairement à la théologie du salut des âmes, d'édifier solidement l'église, sur la tabula rasa des nations païennes, comme l'Occident l'a réalisée tant dans son personnel, ses oeuvres missionnaires que dans ses méthodes. Affirme Gibellini (2004:532) *«sont des formes modernes d'un discours judaïsant, qui confond la foi avec un produit d'exportation préfabriqué à installer ou à adapter, et comme telles ce sont des théologies interpolées»*. Ajoute Bimwenyi (1981:164):

La théologie de l'implantation de l'église en pays de missions est connue à partir des années 1920, grâce à un autre aspect du discours chrétien et plusieurs documents pontificaux. Contrairement à la théologie du salut des âmes, celle-ci préconise d'édifier solidement sur une table rase pour ainsi dire, l'église telle que l'Occident l'a réalisée tant dans son personnel, dans ses oeuvres que dans ses méthodes.

C'est-à-dire, sans être entièrement absente, l'image du missionnaire héros venu combattre et vaincre la puissance du démon ira s'estompant. Pour le Pape Pie XI, selon Bimwenyi (1981:164) le but des missions exprimé dans *«Rerum Ecclesiae (28 février 1926) est d'établir et fonder solidement l'église de Dieu, et cela par tous les mêmes éléments dont elle fut constitués autrefois notamment les fidèles, le clergé, les religieux et les religieuses de chaque nation»*. Tandis que Bujo (1990:290) remet en question la méthode ethnophilosophique ou ethnothéologique de cette théologie, et soulève le problème de récepteur du message, en affirmant *«qu'on ne peut pas s'imaginer que la tradition africaine ait conservé son innocence originelle»*, car le colonialisme, le christianisme, le marxisme, l'islam et autres mouvements ont été une *«provocation qui a*

interpellé le négro-africain à se remettre en question consciemment ou inconsciemment».

Evidemment, la théologie de l'implantation de l'église manifeste une préoccupation fermement ecclésiocentrique, c'est-à-dire, insérer les africains et l'Afrique dans l'église. Comme l'écrit Lubo (2000:92-93) pour le pape Pie XI, par exemple, le bus des missions, exprimé dans *«Rerum Ecclesiae (1926), est d'établir et de fonder solidement l'église de Dieu, et cela par tous les mêmes éléments dont elle fut constituée autrefois chez nous».* En effet, il s'agit donc *«d'ériger, d'implanter l'église dans les territoires de mission, des dépendances des églises occidentales avec leurs structures administratives, leur clergé, leur liturgie, leur morale, leur théologies, etc».*

D'où la réalité d'indigénisation consiste en une espèce d'habillage de l'église d'un manteau africain. Cependant, cette théologie de l'implantation de l'église bien qu'elle constitue un progrès par rapport à la théologie du salut des âmes n'en demeure pas moins une conception inapte à assumer une évangélisation en profondeur des peuples d'Afrique dans le contexte d'aujourd'hui. Et elle fut une copie de modèle occidental. Aussi, au lieu de planter la semence de la parole de Dieu chez les africains, elle transplante en Afrique, un grand arbre déjà préfabriqué et formé en Europe avec ses fleurs et ses fruits. C'est pour cette raison que Lufuluabo (1963:115-116) pensait déjà à *«la conception bantoue face au christianisme»* et Idowu (1992:279-285) à *«la foi chrétienne et à l'interprétation de la révélation en théologie africaine».*

2.2.4.3 La théologie de l'adaptation

La théologie de l'adaptation a commencé en Afrique francophone avec le fameux livre de J. Daniélou, intitulé: *«Le mystère du salut des Nations»* (Ndjate 1984:93). Cette

théologie, écrit Pirotte (1973:151) «*rêvant d'une église à couleur africaine, ou mieux d'un christianisme à visage africain, considère avec un brin de sympathie quelques éléments tirés du champ socio-culturel et socio-religieux africain pour les intégrer au grand système du christianisme*». Bimwenyi (1981:165-166) souligne que:

La théologie de l'adaptation tenait davantage à prendre en compte l'originalité du destinataire de l'évangile, soulignait la nécessité de respecter les coutumes et les traditions des peuples à évangéliser tandis que le discours de la théologie d'implantation de l'église avait comme base la tabula rasa des nations païennes.

Cette théologie de l'adaptation se préoccupe davantage de prendre en compte l'originalité du destinataire de l'évangile. En effet, les Africains francophones usent souvent de vocabulaire symptomatique: africaniser et africanisation, indigéniser et indigénisation, naturaliser et naturalisation. Mais, selon Mutanda (1989:29) la théologie de l'adaptation rappelle le problème de «*l'incarnation du message évangélique dans les cultures autres que l'occidentale*». De plus, cette théologie résulte de la «*théorie dite des pierres d'attente*», mais cette dernière théorie cherche et découvre chez le destinataire, singulièrement dans sa tradition culturelle et religieuse, des éléments positifs et bons, compatibles avec le christianisme, qui pourraient, éventuellement, les assumer moyennant purification et transfiguration.

Le même Mutanda (1989:30) affirme que «*le pape Pie XII a particulièrement souligné la nécessité de respecter les coutumes et les usages des peuples*». Dans sa première «*encyclique, Summi Pontificatus (1939)*», il déclare que tout ce qui, dans ses usages et coutumes, n'est pas indissolublement «*lié à des erreurs religieuses sera toujours examiné avec bienveillance et, quand ce sera possible, protégé et encouragé*».

Toujours dans cette appréciation Messina (1999:102-103) démontre que le souci d'adaptation animait aussi «*Placide Tempels*», même si la démarche scientifique de Tempels est critiquable. A mon avis, personne ne peut lui contester le mérite de soulever

un problème auquel les missionnaires occidentaux en Afrique francophone ne faisaient pas encore attention: celui de la prise en compte de la culture africaine dans l'évangélisation. De plus, dans sa publication intitulée: *La philosophie bantou* (1945), Tempels souligne la nécessité d'utiliser la pensée bantue comme lieu de d'expression de la révélation chrétienne.

Même Mveng (1998:38-39) soutient *«qu'on considère cela avec raison comme le premier pas vers une théologie africaine: la parution de la philosophie bantue et les réactions provoquées par cet ouvrage témoignent clairement que le débat de principe sur la légitimité d'une théologie africaine est ouvert»*. Cependant, malgré le progrès réalisé par la théologie d'adaptation, elle laisse insatisfait tout africain lucide et authentique et provoque le cri d'alarme des prêtres noirs en 1956, comme l'affirme aussi Tshishiku (1987:55) *«avec le discours théologique des prêtres noirs qui s'interrogent sur l'avenir des effets théologiques occidentaux en Afrique francophone»*.

En effet, un autre élément à relever est certainement la prise de position solennelle et officielle des évêques africains et malgaches qui, lors du Synode épiscopal de 1974, affirme Bimwenyi (1981:281) *«rejetèrent publiquement la théologie dite de l'adaptation, lui préférant celle de l'incarnation, qui n'implique pas de modèle socio-culturel étranger imposé de l'extérieur»*. En même temps, les évêques donnaient solennellement leur *«caution à la théologie africaine, élaborée à partir des communautés chrétiennes négro-africaines désignées comme son lieu propre»* (Bimwenyi 1981:281). Cependant, en matière d'évangélisation de l'Afrique francophone, il est utile de noter que deux méthodes sont actuellement en utilisation, comme l'affirme Ndjate (1984:93):

Soit l'on considère qu'il s'agit de la rencontre de l'église, telle qu'elle a évolué historiquement dans le contexte occidental, avec les peuples africains, et on

s'efforce d'adapter le mieux possible, les pratiques de cette église à la vie socio-culturelle des peuples africain soit on estime qu'il s'agit des membres d'une communauté africaine qui ont entendu et accepté le message du Christ, et qui essaient sincèrement d'annoncer ce message, d'en vivre et d'en faire vivre, dans leur propre vie socio-culturelle.

A mon avis, il est grand temps d'annoncer l'évangile du Christ, d'en vivre et d'en faire vivre l'église et toute la société africaine selon le modèle du Christ parce que ce modèle est au-dessus de toutes situations socio-culturelles. En plus, le contexte africain actuel exige une théologie africaine qui tient compte, dans sa forme, de la réalité du milieu: chrétien ou non chrétien et qui produit une foi évangélique selon la volonté de Dieu, comme le pensait aussi Mulago (1968:308) sur «*l'évangélisation et la culture*».

Cependant, après avoir analysé et démontré ces trois formes théologiques qui ont précédées la théologie africaine de l'inculturation en Afrique francophone, j'estime important d'illustrer les sources majeures de cette théologie africaine dans la sous-section suivante.

2.2.5 Sources de la théologie africaine

La théologie africaine tire ses aperçus théologiques de différentes sources. Je peux ainsi parler des sources de la Conférence Pan-africaine des théologiens du Tiers-monde, tenue sous les auspices de EATWOT à Accra, en 1979. Comme le souligne Mwepu (1997:49-50):

A cette conférence étaient réunis les théologiens africains et les théologiens du Tiers-monde qui ont émis une déclaration finale, dans laquelle ils affirmaient des sources de la théologie africaine suivantes: Religions traditionnelles africaines; la Bible et héritage chrétien; l'anthologie africaine; église indépendants africaines et les réalités socio-culturelles africaines.

Bien que la plupart des théologiens africains s'accordent au sujet de la validité de ces sources pour faire une théologie africaine pertinente, il y a aussi quelques théologiens

africains tels que Pobee qui n'acceptent chacune d'elles comme valide source pour une théologie digne de son nom. Pobee cité par Mwepu (1997:50) considère que «*ces déclarations ne sont pas favorables pour une théologie*».

Cependant, j'estime nécessaire d'analyser l'importance de chaque source citée ci-haut, pour affirmer ou infirmer leur validité et contribution au développement de la théologie africaine. Raison pour laquelle, je m'envais décortiquer les religions traditionnelles africaines dans le point qui suit.

2.2.5.1 Religions traditionnelles africaines

L'étude des religions traditionnelles africaines est indispensable dans cette thèse afin d'aider à bien comprendre la théologie africaine, en particulier en ce qui concerne les idiomes relatifs, acculturation/africanisation, et christianisation. Parce que, Muzungu (1989:71-72) souligne:

Bien des choses sont encore vagues au sujet des religions africaines traditionnelles. Il n'y a pas longtemps, l'existence de religions traditionnelles en Afrique était encore inconnue. On parlait plutôt de religions primitives, telles qu'on croyait les trouver dans toutes les anciennes civilisations d'avant le siècle des Lumières.

En effet, depuis la décolonisation politique des pays africains, depuis le concile Vatican II, depuis que les africains participent à l'élaboration d'une réflexion sur le christianisme en Afrique, l'expression des religions traditionnelles commence à s'imposer dans la conscience collective. Cependant, Pobee (1979:17-18,22) déclare que pour être pertinente aux chrétiens africains, la théologie africaine peut être «*convertie ou traduite en catégories traditionnelles africaines et en formes de pensée*». A moins que le christianisme ne prenne racine au niveau de la «*survie du croyant*», la théologie africaine ne peut être d'une certaine pertinence pour l'africain. Son but peut être «*d'interpréter*

l'essence de la foi chrétienne» dans un langage africain authentique dans la situation de «confusion de notre temps afin qu'il ait un dialogue authentique entre la foi chrétienne et la culture africaine».

Tandis que Fasholé-Luke (1976:149) souligne que la religion traditionnelle est aux *«racines du sentiment religieux de l'africain»*. C'est au travers de sa pratique que *«l'africain entre en relation avec le sublime»*. D'où les chrétiens et les missionnaires d'aujourd'hui cherchent des études intensives des *«ingrédients de la pensée, des formes et des pratiques religieuses indigènes afin d'assurer une véritable communication efficace de l'évangile»*.

En effet, certains théologiens africains trouvent une *«continuité théologique entre la foi chrétienne et religion traditionnelle africaine»* (Dickson 1984:141,184). Parce que selon Mukendi (2005:6) *«une théologie chrétienne peut se développer à partir des aspects de la vision du monde qui expriment les sentiments religieux, pourvu qu'ils soient consistents avec l'évangile»*.

En ce qui concerne l'incorporation des aspects de la culture africaine, Pongo (2006:37) écrit *«un théologien africain peut être une personne qui prend part à la culture africaine ... La culture africaine devient un facteur crucial en faisant la théologie avec et pour la communauté africaine»*. Quant à moi, je pense que des théologiens africains francophones peuvent partager le point de vue de Mbiti (1979:94) qui pense que:

La théologie peut être développée et exprimée au travers des symboles, de la couleur, de l'art, de la musique, et de la culture. Etant donné que nous ne pouvons faire la théologie dans le vide, nous devons employer le matrice culturel africain.

Et Shorter (1977:27) ajoute que *«pour être africanisée, la théologie chrétienne africaine peut tirer ses nuances et concepts des systèmes des croyances religieuses basées sur la*

culture d'Afrique». Parce que dans la théologie africaine selon Mbiti (1970a:36) «on trouve qu'il y a continuité avec les religions traditionnelles africaines». Et il ajoute «les religions traditionnelles africaines constituent, dans leur plus haut sommet, une *praeparatio evangelica*» (Mbiti 1969:276-277).

Ceci ressort très clairement, selon Mwepu (1997:52) que dans le chapitre final de «*African Religions and Philosophy (1969)*», Mbiti essaie d'évaluer pour en fournir le sens, les positions relatives de différentes traditions majeures des religions «*traditionnelles, christianisme et islam – de même que la place de la religion en général, en Afrique contemporaine*». De ce fait, Kä Mana (2005:60-61) affirme que dans la conception africaine francophone, une «*religion*» équivaut essentiellement à une façon de «*vivre en relation avec le monde invisible*». Cette relation affecte «*la vie entière de l'individu*», aussi bien que celle de la «*communauté*», prise comme un tout là où l'individu se développe et se réalise. En d'autres termes, «*la religion traditionnelle africaine se préoccupe tout à la fois des croyances et des rituels qui en sont des expressions et des symboles*».

Tout cela implique une relation directe ou indirecte entre l'homme africain et les êtres supra-naturels tel que le préconise Dembo (2005:7) «*la vie et la religion africaine vont main dans la main. Il y a un transfert presque directe de ce monde vers le monde invisible*», c'est-à-dire la religion africaine est essentiellement comprise comme une «*manière de vivre dans ce monde en relation avec le monde invisible*». Evidemment, les religions traditionnelles africaines peuvent valablement être prise en compte dans la théologie africaine comme l'une des sources majeures comme je l'ai démontré ci-haut, même si l'Afrique traditionnelle n'a pas écrit, parce que toute sa tradition était presque

orale. Cependant, dans les lignes qui suivent, je vais analyser et démontrer l'importance de l'utilisation de la Bible dans la théologie africaine comme une autre source valable.

2.2.5.2 La Bible et l'héritage Chrétien

Le message biblique deviendrait la bonne nouvelle pour ceux qui le reçoivent dans la mesure où il leur offre des moyens pour atteindre les objectifs primordiaux de leur existence. Ceux-ci peuvent varier d'une culture à l'autre, comme le fait remarquer aussi Bosch (1995:547):

Dans la Bible, il n'y a pas de dichotomie entre la parole dite et la parole rendue visible dans la vie du peuple de Dieu. Les hommes observent tout en écoutant, et ce qu'ils voient peut aller de pair avec ce qu'ils entendent. Parfois notre communication se fera seulement par nos attitudes et notre action, parfois seule la parole se fera entendre, mais nous devons repousser comme démoniaque la tentation de tirer une ligne de démarcation entre évangélisation et préoccupation sociale.

Raison pour laquelle la connaissance de l'identité culturelle de chaque peuple est impérative dans la mission chrétienne. En effet, dans le cheminement qui va de la culture africaine et de la religion africaine aux textes de l'Écriture Sainte et à la tradition chrétienne, la Bible et l'héritage chrétien joue un grand rôle.

C'est pourquoi Kapeta (2004:38-39) affirme que dans cette perspective, ce sont les «valeurs profondes de la culture africaine qui déterminent la relecture et la réinterprétation de l'histoire du salut telle qu'elle s'exprime dans la Bible et dans la tradition africaine». Mais, dans ce contexte, la préoccupation majeure est celle de «récupérer le patrimoine culturel et religieux de l'Afrique qui enrichit l'évangile».

Et Fasholé-Luke (1976:141) ajoute «qu'il n'y a aucun théologien africain qui nie le fait que la Bible est une source fondamentale de la pensée théologique (pour théologiser)». De même, la déclaration faite à la conférence Pan-africaine d'Accra

affirme Appiah-Kubi & Torres (1979:192-193) «*la Bible est la source fondamentale de la théologie africaine*», parce que elle est la première preuve et témoignage de la «*révélation divine en Jésus Christ*». Evidemment, aucune théologie ne peut retenir son identité chrétienne en dehors des Saintes-Ecritures.

A part cette déclaration, la centralité des Saintes-Ecritures, en tant que source importante de la théologie africaine, est affirmée par beaucoup d'autres théologiens africains. Raison pour laquelle Pobee (1979:20; 1987:220) réaffirme que la «*théologie africaine peut être basée sur la Bible, néanmoins, cette Bible peut être comprise et interprétée à la lumière de récentes avancées des critiques historiques et littéraire*». Quant à moi, j'estime nécessaire de noter qu'il y a une insistance croissante que la théologie africaine peut être basée sur l'étude et l'interprétation africaine des saintes Ecritures. Parce que, l'originalité de la théologie africaine dépendra de leur insistance sur l'origine de la révélation et leur application de la Parole de Dieu en tant que clé à leurs problèmes et priorités en tant qu'africains. Toutefois, Mbiti (1969:51) aussi:

Se réfère aux Saintes Ecritures comme étant la dernière «autorité» en résolvant des problèmes religieuses. Il considère les Saintes Ecritures, la théologie de premières églises, les concepts traditionnels, et l'expérience vivante de l'église en Afrique comme les quatre piliers sur lesquels la théologie africaine peut se poser.

Evidemment, comme je l'ai souligné plus haut, la centralité des Saintes Ecritures est affirmée par beaucoup des théologiens africains en faisant la théologie africaine. Et en dépit de ceci, selon Mbiti (1979:88) «*les enseignements bibliques se combinent, et se comparent avec, les concepts de la religion traditionnelles africaine*». Je pense que là où Lubo (2000:47) écrit de «*sacrifices bibliques et Massai*» afin d'illustrer l'importance de la Bible dans la théologie africaine, Mbiti (1978:159,186) «*juxtapose la Bible avec La religion traditionnelle africaine en ce qui concerne l'eschatologie*».

De ma part, combinant et comparant les enseignements bibliques avec les concepts de la religion traditionnelle africaine ceci a comme but de rendre l'évangile pertinent aux Africains. Si ceci est vrai, il est nécessaire d'être flexible, parce qu'il est important de comprendre que le message de l'évangile est unique. Mais étant donné que la Bible est l'une des sources fondamentales de la théologie africaine, les missiologues et théologiens africains peuvent utiliser une herméneutique spéciale pour produire une théologie qui puisse parler au cœur des Africains. Mwepu (1997:58) affirme que «*une telle théologie biblique devra refléter la situation et toute compréhension africaines*», parce que tout passage biblique ne s'adresse pas nécessairement à chaque situation africaine et à chaque moment de la vie africaine, mais il est nécessaire de la contextualiser et l'adapter aux réalités africaines.

2.2.5.3 Anthropologie africaine

A mon avis, l'anthropologie africaine est aussi l'une des sources valable de la théologie africaine. Ceci devient une source importante de la théologie africaine étant donné qu'elle contribue à la connaissance épistémologique de l'africain et de son monde. Raison pour laquelle, les théologiens qui se réunirent à la conférence d'Accra en 1979, affirmèrent eux aussi, note Mwepu (1979:159):

Que pour les africains, il y a unité et continuité entre la destinée des personnes humaines et la destinée du cosmos. L'anthropologie et la cosmologie africaines sont optimistes. La victoire de la vie dans la personne humaine est aussi la victoire de la vie dans le cosmos, le salut de l'univers. Dans le mystère de l'incarnation Christ assume la totalité de l'humanité et la totalité du cosmos.

En effet, l'anthropologie africaine appelle les théologiens et missiologues africains à la considération favorable des réalités du monde africain dans leurs théologies et eux-mêmes africains pour pouvoir arriver à une théologie africaine pertinente. Parce que

toute l'humanité et tout le cosmos africains peuvent être considérés valablement comme importante source de la théologie africaine.

Mwepu (1979:35) affirme que «*l'anthropologie*» a ainsi eu une influence directe sur la théologie de mission, remarquable dans les «*travaux de Parrinder (1961) et Taylor (1963) et sur des théologiens africains tels que Mbiti*». Quant à moi, je pense que ce facteur culturel peut être «*fondamental*» parce qu'aucun changement valable ne peut se produire dans le domaine religieux sans qu'il y ait une «*atmosphère culture appropriée*».

C'est pour cette raison que, Bimwenyi (1981:505-506) pense que c'est au niveau du «*sens fondamental ou niveau des fondements que se situent, selon les traditions africaines, les grandes doctrines sur l'homme, sur Dieu, sur la société et sur l'univers*». C'est-à-dire, c'est à ce niveau de base qu'on peut rejoindre la compréhension *mushindu udi muntu udiangata yeya kayenda, ne mudiyi unvua tshidiyi ne kudiyi mufuma, ne ngikadilu wenda mujima mu bu muntu buenda* {que le *muntu a de lui-même, de son histoire et de son rapport à la totalité*}; compréhension qui, étant donné la structure «*thé-andrique de l'expérience de révélation et de foi*», devient une «*médiation obligée pour l'intelligence africaine du message christique*». En effet, cette expérience de révélation et de foi ne peut survenir en tant que «*thé-andrique que si le pôle humain, n'est pas escamoté ou annulé*». Messina (1999:129-130) ajoute qu'il est nécessaire que:

L'évangélisation s'appuie sur deux axes, l'un anthropologique (l'homme et sa culture), l'autre théologique (rapport de l'homme avec Dieu) ... C'est pourquoi Le pape Paul VI se propose d'affranchir le discours théologique de son horizon historique occidental et ouvre les pistes de réflexion théologique qui sont devenues en principe les caractéristiques essentielles des théologies du tiers monde, avec but de créer des nouvelles expressions théologiques.

A ce sujet, je pense donc, qu'il est difficile de faire une théologie africaine authentique sans tenir compte de l'homme africain, son expérience, sa culture, sa foi, bref de l'anthropologie africaine. Evidemment, l'anthropologie africaine peut être valablement

considérée comme une source pour une théologie africaine authentique. De ce fait, les églises indépendantes africaines peuvent aussi valablement être prise en compte comme une autre source de la théologie africaine.

2.2.5.4 Eglises indépendantes africaines

Les églises indépendantes africaines constituent aussi une source importante pour la théologie africaine authentique, bien que théologiquement, c'est sophistiquement une théologie du peuple. Mugambi (1989:47) soutient que *«en général, les églises indépendantes ont mieux travaillé en rendant la foi chrétienne pertinente à la vie quotidienne de l'Africain»*. Et Appiah-Kubi & Torres (1979:193) ajoute *«ceci est dû à leur type de louange, organisation et vie communautaire, qui sont enracinées dans la culture africaine et qui touchent la réalité de la vie quotidienne des gens»*. En effet, ces églises indigénisent la foi chrétienne, affirme Mwepu (1997:60):

Au fait, la plupart de ces églises ont été fondées pour satisfaire le besoin spirituel de l'africain au travers les méthodes traditionnelles. Et ces églises indépendantes africaines ont montré la voie pour l'adaptation de la louange chrétienne afin de satisfaire la vision du monde africain.

Cependant, démontre Muzorewa (1985:93) *«les leaders de ces églises indépendantes, malheureusement, ne sont pas du tout prêt à écrire leurs propres théologies, mais donnent tout leur temps aux activités religieuses y compris le salut des âmes, guérison des malades, et faire marcher des boiteux»*. Selon moi, l'expérience de ces églises indépendantes africaines constitue une source précieuse pour une théologie africaine authentique à propos de la nécessité de contextualiser ce message évangélique au continent africain. En fait, ces églises indépendantes montrent l'africanisation qui implique l'acculturation ainsi que l'inculturation.

Par l'acculturation, souligne Young (1993:2) «*on comprend la force spontanée qui africanise le christianisme missionnaire eurocentrique parmi les paysans et ouvriers*». L'acculturation rend le christianisme africain dans le processus qui des-européanise la foi. Et l'inculturation est un terme générique qui décrit les réalités africaines. En effet, c'est un processus qui essaie de rendre le christianisme pertinent et significatif aux indigènes qui refusent d'abandonner leurs religions traditionnelles, et l'inculturation se rapporte à deux autres termes, indigénisation et adaptation. Ces deux termes se relient aux efforts de dévêtir le christianisme de ses costumes européens, afin de le revêtir de ses tenues africaines.

Tandis que Carr (1976:162) trouve selon lui que la théologie africaine devient «*vivante au travers la musique, le chant, les prières, les sacrements, la liturgie, les structures de l'église et la vie communautaire des églises indépendantes*». C'est ici où les Africains peuvent se sentir capables de célébrer sans honte et de façon glorieuse la liberté tant attendue de diverses formes d'esclavage qu'ils ont expérimentées grâce à leur conversion à Jésus Christ.

A mon avis, la préoccupation des théologiens et missiologues africains trouvent ainsi terrain liturgique bien préparé dans le style de louange de beaucoup d'églises indigènes, comme l'affirme Mwepu (1997:61) la liturgie africaine est un moyen d'approcher «*Dieu par la louange; un moyen de s'exprimer, surtout dans le contexte de la congrégation, devant Dieu et de s'assurer de la communion avec Lui ...et aussi un moyen par lequel une âme humaine trouve un lien avec l'esprit vivant qui est Dieu*». Toutefois, ce type de liturgie africaine définie par les théologiens africaines est une pratique communément pratiquée parmi les églises indépendantes d'Afrique.

Raison pour laquelle, Fasholé-Luke (1976:148) pense que «*la doctrine et liturgie chrétienne indigénisées offrent un matériel excellent pour la théologie africaine*», et l'africain commence à se sentir chez-lui dans un «*contexte religieux seulement lors que la liturgie, les cantiques, les rites éthiques, et doctrine chrétienne sont vraiment identifiable en tant qu'africain*». Petillon (1967:75) avec son expérience d'églises indépendantes du Congo-Démocratique/Zaire, affirme que:

Grâce à la connaissance acquise des églises historiques (pendant l'enseignement de Cathécisme) ou leurs activités missionnaires, offrent une base doctrinale de leurs mouvements religieux. Et à partir de cette connaissance, les fondateurs des églises indépendantes africaines donnent d'un côté les enseignements des églises missionnaires et la Bible; de l'autre côté, les croyances ancestrale et les traditions.

Evidemment, ce dernier constitue, pour les initiateurs de ces églises et leurs adeptes, une culture particulière par laquelle le message chrétien est reçu et interprété. Aussi, la foi chrétienne essaie vraiment de faire la synthèse entre Kerygma apostolique et une véritable compréhension selon les critères bibliques et selon des traditions des Saintes Ecritures.

A mon avis, malgré quelques aspects syncrétiques, ces églises indépendantes africaines, constituent de bons exemples de ce que la théologie africaine pourrait être, parce qu'elles aident à comprendre la mentalité et les inspirations religieuses des Africains. C'est ainsi que Sawyerr (1997:12-13) reconnaît aussi, «*la contribution des églises indépendantes de l'Afrique de l'Ouest à l'africanisation de la liturgie de l'église et aux formes de louange*».

Toutefois, l'importance de ces églises indépendantes africaines pour la théologie africaine ne demeure nullement pas dans leur orthodoxie théologique ou dans leur sophistication, mais plutôt dans leur indigénisation spontanée de leur christianisme, non

affectée par le contrôle occidental direct, et par le fait que ces églises sont celles qui sont en train de constituer de façon remarquable la tête et le dynamisme entre l'évangile de Jésus-Christ et les formes de pensée traditionnelle. Appiah-Kubi (1979:17,20) signale des points plus importants en ce qui concerne *«les églises indépendantes parmi les Akans»*.

Appiah-Kubi (1979:122-123) démontre que leur point central demeure encore Jésus-Christ comme en tant qu'être Suprême à adorer, et Jésus-Christ est pour les *«Akans, le Sauveur, celui qui les baptises avec l'Esprit-Saint, le Roi qui vient bientôt et le médecin»*, et leur description de l'indigénisation de louange pendant les cérémonies de la *«nomination, du mariage, de la position de la femme et de la musique et des instruments de musique»* est généralement théologiques même s'ils ne sont pas tellement développées. Cependant, les recherches de Daneel (1974:311-318) sur les églises indépendantes chez les Shonas montrent que:

La contribution de ces groupes ne consiste pas seulement dans les formes liturgiques de leur louange, chant et vie communautaire mais beaucoup plus particulièrement dans leur approche à la religion et culture traditionnelles. Et les églises prophétiques (églises indépendantes basées sur l'esprit) sont, en particulier, plus intéressées que les églises historiques dans le dialogue avec les praticiens chrétiens et des religions traditionnelles.

Néanmoins, toutes ces pratiques, contribuent favorablement au développement de la théologie africaine. De ce fait, les églises indépendantes africaines jouent un rôle considérable vis-à-vis de l'église historique en Afrique, et sont par ce fait une source importante de la théologie africaine. En résumé, ma position dans cette matière est que la théologie africaine peut manquer son terrain authentique et l'équilibre spirituel si elle n'a pas ces églises indépendantes africaines dans son sein. Parce qu'évidemment, ces églises produisent une spiritualité africaine dans la théologie africaine et accrédite cette

théologie. En plus, les réalités socio-culturelles africaines peuvent aussi être retenues comme une autre source majeure de la théologie africaine.

2.2.5.5 Réalités socio-culturelles africaines

Ceux-ci sont encore à considérer comme une autre source importante pour le développement de la théologie africaine, affirme aussi Mwepu (1997:66):

Toutes les réalités socio-culturelles africaines telles que l'expérience des formes culturelles de la vie et actes, la famille étendue, l'hospitalité et la vie communale, sont l'expression des sentiments profonds d'amour et de soin pour les autres et importantes pour la théologie africaine.

Raison pour laquelle Daneel (1974:311-312) souligne que les théologiens africains qui assistèrent à la conférence «*d'Accra en 1979 demandaient la lutte pour la transformation des systèmes socio-économiques, la lutte contre le racisme, le sexisme, et toutes les formes négatives d'expression économique, politique, sociale, et culturelle*». Ainsi, tous ceux-ci peuvent être sérieusement pris en compte pour le développement de la théologie africaine, parce qu'il permet à la théologie africaine d'avancer une théologie qui s'occupe de sort des Africains et qui tient devant les Africains les langages du moment.

En plus, Ndjate (1984:91) déclare que «*sans l'inclusion de la réalité africaine dans tous ses aspects – économique, social, politique, religieux et culturel, la théologie africaine risque d'être seulement une romantisation de la culture africaine du passé*». A mon avis, Ndjate essaie de conscientiser le chrétien Africain à ne pas abandonner l'étude de la tradition culturelle réelle et le passé des religions africaines, mais de se considérer comme héritier et celui qui peut perpétuer ce passé. Mais selon moi, cet appel de Ndjate de voir les chrétiens africains vivre selon leur culture et d'exprimer leur foi chrétienne dans leur propre langue peut les amener à un danger de la répaganisation. Surtout si la

théologie africaine peut prendre en considération toutes les réalités africaines sans discernement. Parce que comme je l'ai souligné dans la précédente section, l'évangile de Jésus de la croix que le christianisme proclame peut éclairer toutes les cultures.

En effet, toutes les sources traitées plus haut constituent pour ma part des outils importants et armes efficaces pour une théologie africaine authentique. Ceci pourra aider missiologues et théologiens africains à développer une théologie africaine qui serait pertinent pour les Africains, parce que la Bible seule ne suffisait pas pour développer une théologie africaine appropriée.

2.2.6 Pertinence de la théologie africaine

La pertinence de la théologie africaine en Afrique francophone tout comme anglophone réside dans le fait qu'elle remet en cause beaucoup des présupposés de la théologie occidentale depuis l'époque coloniale et post-coloniale. Elle rend les missiologues/théologiens et la population africaine conscients de leur identité et de ce que Dieu déclare de leur situation. C'est ainsi que Mwepu (1997:70) affirme que:

La théologie africaine peut être comprise dans le contexte de la vie et culture africaines. C'est dans cette perspective que réside sa force. Son mérite majeur est le fait de relever la nécessité de l'inculturation du message évangélique à la culture, pensée et vie africaines.

Parce que cela peut favorablement amener la libération de l'homme et femme africains vis-à-vis de la théologie occidentale, qui fut considérée dans le passé comme absolue. Evidemment, le fait de donner au christianisme une expression africaine est aussi une force vitale pour la théologie africaine. Car, cela peut créer, selon Ukpong (1984:36) une «*atmosphère*» ou le christianisme sera considéré et accepté comme un «*style de vie des gens*» et aussi se servir de la «*culture*» pour communiquer les données de la «*foi*

*chrétienne dans les paroles nouvelles et dans les perspectives nouvelles». Aussi, la force de la théologie africaine peut être vue comme l'intégration de la réalité selon laquelle même le profane peut être considéré comme étant capable d'être inclus dans le surnaturel comme tel qu'il ressort de la perspective qui assume un bien «*fondamental dans la création, dans l'ordre naturel et dans l'ordre social*».*

Quant à moi, la théologie africaine peut aider ses adeptes à voir et comprendre la révélation divine selon leurs lunettes culturelles. Cette théologie tient compte de la culture africaine, cherchant à incarner le message chrétien dans le contexte des Africains. Cependant, les missiologues et théologiens africains peuvent comprendre que toutes les cultures ont besoin d'être éclairées par les Saintes-Ecritures, et quelques aspects de la culture qui sont en contradiction avec la Parole de Dieu peuvent être enterrés par le canal de la théologie africaine afin d'éviter une répaganisation africaine.

De ce fait, cette théologie africaine est dans son ensemble vivante et dynamique en Afrique francophone et anglophone. Ainsi, Bimwenyi (1981:271-272) souligne que, «*la théologie africaine de l'inculturation est un grand acquis pour les théologiens africains*». Evidemment, il est nécessaire de noter que la théologie africaine n'a réussi à s'imposer dans le monde théologique qu'après une réflexion très poussée sur les fondements du discours théologique négro-africain fait par Bimwenyi en 1981. Au moment où Vanneste (1960:349-350) «*considérait la théologie africaine comme une théologie de second rang, et éprouvait beaucoup de peines à suivre ceux qui répètent à chaque moment que la culture africaine différera radicalement de la culture occidentale*».

Je remarque que dans toutes les théories de la théologie missionnaire de l'époque: adaptation, pierres d'attente, indigénisation... la théologie africaine a charrié

depuis sa gestation jusqu'à son déploiement, elle concentre actuellement son intérêt sur l'inculturation, la libération et la reconstruction. Ces trois tendances ne constituent pas l'apanage du discours théologique africain, elles s'inscrivent dans le sillage de l'économie du salut, de la tradition chrétienne et de la mondialisation capitaliste. Néanmoins, elles revêtent un accent particulier eu égard à l'acuité d'une situation donnée et au contexte de temps et de lieu.

Toutefois, j'observe que ces trois tendances malgré leurs intérêts théologiques purement africains, ne vont pas sans provoquer parfois un bras de fer épistémologique d'autant plus que la préférence est parfois marquée pour telle ou telle tendance en défaveur d'une autre, comme le démontre Kangudie (1989:199) *«la préférence s'illustre par une disjonction presque exclusive qui semble avoir droit de cité au sein même de la théologie africaine»*.

J'estime qu'un autre acquis est que malgré telle ou telle tendance en défaveur d'une autre, la théologie africaine souligne actuellement l'unité du réel, qu'il s'agisse de la vie, de l'homme ou de la société. Cette unité est indispensable pour la transformation positive de l'homme africain et de la société africaine d'aujourd'hui, parce qu'une bonne relation humaine est fondamentalement liée à la communauté conçue à l'image de la famille dont la solidarité est une règle d'or dans les relations interpersonnelles, c'est-à-dire l'esprit de Ubuntu. Bimwenyi (1981:404-405) soutient que *«tous les Africains peuvent travailler maintenant pour le bien communautaire, c'est-à-dire pour le bien de tous, l'unité et la communion pouvant aller jusqu'au niveau cosmique»*, parce que toute l'humanité est un *«tout qui aboutit à un même Dieu, créateur de tous»*. Par conséquent, peuvent être *«frères et soeurs en Jésus-Christ, qui est le premier né de Dieu»*.

Le prix attaché à la vie et aux valeurs humaines entraîne la nécessité de défendre ces valeurs qui sont le support et la garantie culturels. C'est ce qui justifie la lutte pour l'inculturation et libération prônée par la théologie africaine depuis sa naissance. La continuité est aussi voulue avec la foi chrétienne, c'est-à-dire l'attachement à la Bible comme source fondatrice de la théologie africaine, parce qu'elle est le siège de la révélation divine et garantie d'authenticité de la foi chrétienne. Je soutiens aussi comme l'estime Idowu (1965:23-24) que *«c'est grâce à la Bible que les africains ont acquis une connaissance personnelle de Dieu et personnelle appropriation du Christ»*.

Ma conviction est que le christianisme africain de l'inculturation, de la libération et de la reconstruction est appelé à se mondialiser dans ses méthodes et dans ses enjeux d'action, comme un christianisme de proximité vivante et créatrice pour l'innovation de l'avenir avec d'autres forces spirituelles de l'humanité. Il est appelé à s'offrir comme modèle d'une religion qui est parvenue à articuler de manière féconde sa tradition dans la totalité de sa mémoire vitale et les ordres d'une mondialisation intégrant la totalité des richesses des peuples et des nations dans un nouveau projet de civilisation avec Christ.

Évidemment, la poursuite de l'inculturation de l'évangile de Jésus de la croix est importante dans le contexte missiologique actuel. Cependant, après avoir démontré quelques pertinences et acquis de la théologie africaine, J'estime nécessaire d'illustrer aussi ses faiblesses et défis de cette théologie dans le point suivant.

2.2.7 Les faiblesses et défis de la théologie africaine francophone

Je pense que les faiblesses et défis de la théologie africaine sont multiples et variés. En ce qui concerne les faiblesses de la théologie africaine, la plupart des préoccupations et des but de la théologie africaine semblent être basés sur l'être humain et liés à la culture.

Le fait que toute culture est œuvre d'homme et contient quelques dangers propres en soi, comme Kato (1975:17) l'a souligné «*le christianisme ne peut incorporer une religion faite par les humains*». En plus, la réalité de la condition humaine, sa condition du perdu, c'est-à-dire du pécheur semble être oubliée par la théologie africaine. Ceci peut, selon Mwepu (1997:68-69):

Aveugler l'homme africain à la vraie foi chrétienne, vraie repentance, vraie régénération et au vrai salut, et ceci peut facilement stimuler l'homme africain à vivre dans le syncrétisme. Aussi, le fait de prendre la culture africaine dans tous ses aspects et églises indépendantes africaines comme point de départ exégétique de la théologie africaine, peut motiver une pensée humaniste fallacieuse, qui pourrait toujours violer la Parole de Dieu, aussi, cela ne peut en aucun cas, favoriser une théologie authentique.

Comme Kato (1975:3) l'affirme «*la Parole absolue de Dieu peut demeurer la mesure de toutes les situations variantes, éphémères de la vie*». En effet, au lieu d'avoir une théologie africaine basée sur les humains, sur leurs contextes et cultures, Mwepu (1997:68-69) pense que l'Afrique a «*besoin d'une théologie profondément basée sur Dieu, dans laquelle il y a une culture de la crainte de Dieu*». Et son «*concordisme*» consiste dans le «*mélange de la révélation chrétienne (Bible) avec le systèmes des pensées et de vie qui ont servi l'Afrique pour exprimer son histoire*».

Quant à moi, ma position est que les saintes Ecritures, c'est-à-dire la Parole écrite et inspirée de Dieu ne peut être comparée aux éléments culturels africains, et elle ne peut se mêler aux autres sources qui constituent la théologie africaine. Evidemment, cette faiblesse peut se résumer, selon Mwepu (1997:69-70) comme un «*mélange de la parole de Dieu avec autre chose*» qui peut avoir comme tendance de «*transformer le christianisme en culturalisme*». Ou penser constituer une théologie de l'africanité qui peut être purement «*indigène et sans vrai lien avec Christ*» et qui utilise la culture africaine afin de traduire dans des mots nouveaux les données bibliques. C'est-à-dire, ne

pas baser sa théologie sur bonnes fondations bibliques et oublier la «*condition du perdu*», en résumé est un fait inconscient d'encourager le syncrétisme parmi les chrétiens africains.

Cependant, les défis de la théologie africaine, est qu'en Afrique francophone et anglophone, le nombre des musulmans est en augmentation constante. L'islam est sorti de sa longue léthargie intellectuelle et culturelle. Il représente une force religieuse énorme au moment où dans les pays africains de tradition chrétienne, le christianisme semble souvent en net recul et en distraction profonde. En plus, les églises indépendantes entreprises privées (églises de réveil sans fondement biblique), nouveaux mouvements religieux et sectes sont aussi en augmentation.

C'est pour cette raison que Kä Mana (2005c:36-37) pense que «*des sectes et nouveaux mouvements religieux constituent un défi majeur pour l'église d'Afrique et la société africaine d'aujourd'hui*». En plus, au défi de «*l'évangélisation par l'internet*», mais surtout le défi de la «*nouvelle évangélisation en Afrique*» qui consiste à trouver une nouvelle «*cohérence entre capital symbolique, capital mental et capital économique*». Le défi «*éthique*», parce qu'une société sans éthique s'effondre du jour au jour. Le défi de la «*solidarité, de la justice*» est de stimuler les Africains au «*partage*» équitable et équilibré des «*richesses, de la meilleure vie pour tous*», bref il s'agit des «*défis de l'humain*». D'où, il est nécessaire souligne Kä Mana (2005c:61):

De forger un capital spirituel nouveau, c'est-à-dire prendre suffisamment Dieu au sérieux dans les réalités sociales, politiques, économique et culturelles afin qu'il devienne le germe de l'articulation fertile à établir entre l'évangile et la vie, entre le message de Jésus-Christ et l'organisation de l'ordre public.

Par capital spirituel nouveau, il faut entendre une orientation du travail d'évangélisation en termes de mise en branle de toutes les potentialités, de toutes les capacités et de toutes

les possibilités créatives africaines dans tous les domaines et selon toutes les énergies des attentes d'accomplissement et du bien être communautaire.

De ce fait, Kä Mana (2005:247-248) soutient que ce qui compte ici, pour la théologie africaine «*c'est la puissance d'empowerment*» par laquelle l'Afrique peut «*réimaginer un nouveau type de chrétien et de citoyen, ressuscité avec le Christ pour que la société africaine dans son ensemble ressuscite*», c'est-à-dire passer à une nouvelle vie. En d'autres termes, c'est dans la «*force du peuple de Dieu organisé*» que l'église devra puiser de «*nouvelles forces*» pour donner à l'Afrique des chrétiens «*engagés, dans une sorte de théologie de laïcité créatif et inventif, capable de s'investir dans tous les champs de la vie et d'y incarner l'énergie de l'évangile avec toute sa force motrice et toutes ses potentialités du changement social*».

Quant à moi, les tâches de la théologie africaine ne sont pas moins nombreuses que les besoins de jeunes communautés religieuses pour la plupart en expansion continue, Kä Mana (1994:24) souligne que la «*réévangélisation de l'Afrique et la nouvelle évangélisation du monde s'impose maintenant*». C'est-à-dire, la deuxième étape de «*l'évangélisation de l'Afrique par les Africains réellement convertis en profondeur, celle qui peut mener le christianisme africain à sa vraie et pleine maturation*» s'avère indispensable.

Je pense également que pour faire face à certains défis, l'Afrique francophone et anglophone dans son ensemble a besoin, dans le contexte actuel, d'une théologie africaine de la liturgie et des sacrements ainsi qu'une ecclésiologie enracinée dans l'expérience ecclésiale et communautaire africaine. Une théologie africaine de la libération solidement structurée et pleinement élaborée est nécessaire.

Je pense encore que les missiologues africains peuvent comprendre que la mission d'entrer en dialogue avec d'autres religions non-chrétiennes et les cultures africaines sont incontournables. En plus, les missiologues africains auront donc à concilier les exigences de leurs travaux théologiques avec une communion intense à la vie quotidienne du peuple de Dieu, tel qu'affirme Ngindu-Mushete (1986:34): *«l'expérience humaine et religieuse africaine constitue le lieu privilégié à partir duquel Jésus-Christ peut être rencontré et reconnu par les africains»*. Ainsi, pour la théologie africaine, Kä Mana (2005:396-397) souligne que:

La modernisation est une menace de plus en plus grave pour la religiosité naturelle africaine, qui a été la bonne terre où la semence de l'évangile a pu produire de bons fruits. L'Afrique est sous une menace permanente de la globalisation ou la mondialisation capitaliste.

En effet, il est nécessaire que l'Afrique utilise l'internet pour présenter Jésus-Christ comme le seul restaurateur de l'Afrique. Présenter le christianisme en profondeur et la foi chrétienne comme une base solide de renouvellement de l'esprit et la clé de la réussite. En fait, si l'Afrique ne prend pas ce champ de l'évangélisation par l'internet, remarque Kä Mana (2005:396) *«il ne lui sera pas facile d'assumer ses responsabilités de nouveau centre de gravité du christianisme»*

Pour ma part, je soutiens qu'il est utile de créer des églises de type nouveau, essentiellement électroniques parce que l'internet n'est pas seulement un réseau d'ordinateurs inter-connectés et chargés d'informations, mais dans le contexte actuel, c'est un type d'esprit qui unit des hommes dans une même vision, celle de construire un nouveau monde d'informations, de travail et d'excellence avec rapidité et exactitude, une nouvelle méthode d'épanouissement.

Quant à moi, le même internet est exploité par les satanistes et les non-chrétiens pour vulgariser leurs envoûtements, mensonges, escroqueries, messages sans norme éthique, pour plusieurs raisons. J'estime nécessaire que l'église d'Afrique l'utilise aussi comme moyen d'évangélisation pour contraindre les mauvais messages et démontrer la vérité selon la Parole de Dieu, aussi atteindre plusieurs personnes, parfois non atteintes par l'évangile du Christ.

En plus, le débat sur l'inculturation ne devrait pas porter seulement sur le contenu du processus de l'identité culturelle transformée par le message de l'évangile, mais aussi sur la nouvelle ambition que les Africains devraient avoir, c'est-à-dire s'inculturer à son tour dans la culture des autres en vue de changer l'actuelle perception du monde sans Christ, qui est également un défi pour le christianisme africain.

De ce fait, je pense que les missiologues africains peuvent fournir des efforts supplémentaires pour essayer d'épuiser les dimensions de l'expérience chrétienne africaine, en abordant quelques sujets qui sont en souffrance, par exemple l'organisation systématique des communautés ecclésiales, la dimension politique (engagement) des communautés pour la libération, l'engagement des chrétiens dans le processus du développement ou de la promotion intégrale de l'homme et la programmation de la formation missiologique profonde des agents de l'évangélisation en Afrique.

Aussi, multiplier les structures d'information théologique/missiologique à la base, des méthodes et mécanismes pratiques susceptibles d'aider la base à mieux assimiler et appliquer correctement des concepts aussi centraux que l'inculturation et l'évangélisation en profondeur. De plus, j'estime également que les missiologues africains peuvent chercher dans leurs missiologies les éléments positifs qu'ils pourraient

intégrer dans la théologie africaine de manière consistante et organique, qui aidera l’Afrique à se développer spirituellement et matériellement.

Parce qu’elle est dans l’obligation de lutter contre toutes formes de dépendance interne comme externe qui l’empêche de croître économiquement, socialement, religieusement, culturellement et politiquement. Cette dépendance a pour résultat, un type indésirable de développement socio-économique et conduit souvent à un type de développement intégral non viable.

De ce fait, je considère important d’illustrer dans des lignes qui suivent, la théologie de libération dans le contexte de l’Afrique francophone qui a joué un rôle important dans la théologie africaine comme seconde forme de lutte africaine, après la théologie africaine francophone de l’inculturation.

2.2.8 La théologie de libération de l’Afrique francophone

La théologie de la libération en général s’enracine dans la théologie prophétique de l’église en Amérique latine. Ecrit Gibellini (2004:399) *«une théologie non universitaire que des missionnaires courageux avaient mise en oeuvre dès les débuts de la Conquista en 1511, année où Antonio de Montesinos († 1545) pousse le premier cri, critique et prophétique, en faveur des indios contre les exploiters coloniaux»*. Et parmi ces missionnaires théologiens de la première génération, retenons notamment Bartolomé de Las Casas, José de Acosta et Bernardino de Sahagun.

En fait, Gibellini (2004:401) en situe les origines en démontrant que cette théologie de la libération s’insère actuellement dans le *«contexte plus large de la théologie du tiers-monde»*. Et la première ébauche de cette théologie de la libération, *«académiquement, est présentée par Gustavo Gutiérrez en 1968 à Chimbote, au Pérou»*.

Mais, selon Kapeta (2004:12) «*le concept de la théologie de libération africaine existe en Afrique où il est entièrement pensé dans la ligne d'une recherche de l'identité des valeurs africaines*». Quant à moi, ce concept signifie pour les Africains, une théologie qui les stimule à se détacher de l'Occident pour retrouver l'Afrique dans son être, dans ses sources spirituelles et dans sa trajectoire historique, c'est-à-dire avec ses religions traditionnelles, sa propre vision de la politique, de la vie sociale, de l'économie et de la culture. Aussi qui aide les africains à se délier du néo-colonialisme favorisé par certains leaders africains, qui travaillent sans intelligence sociale pour un développement adéquate de l'Afrique francophone. Evidemment, Kä Mana (1991a:97) l'explicite à sa manière:

Qu'il existe aussi un concept de libération dont l'exigence est de rompre avec le mythe d'une Afrique idyllique et vierge pour s'intégrer dans la seule logique libératrice aujourd'hui: la rationalité philosophique et scientifique. Se libérer, c'est quitter le monde de la sécurité mythique de l'Afrique traditionnelle pour maîtriser les nouvelles armes de la construction du monde: la science, la technologie et une pratique rationnelle de la politique et de la vie sociale.

En effet, dans cette conception de la libération s'entrecroisent deux lignes de fond: la ligne de la fascination par la science de l'Occident et la ligne de la lutte des classes comme lieu décisif de la libération des énergies profondes de la liberté. Je note pour ma part que ce concept de libération qui rompt avec le primat de politique ou d'idéologie matérialistes, ou même avec le primat de la science et de la technique et devrait mettre en jeu une dynamique anthropologique globale et surtout une spiritualité sociale de l'homme africain renouvelé par la force du Christ.

Je pense, ce n'est pas de la domination politique ou de la faiblesse scientifique seulement qu'il s'agit, mais de ce qu'appelle Mveng (1985:297) «*la paupérisation anthropologique, l'exténuation de toutes les énergies de l'homme et de ses espérances*

les plus fondamentales». Mais, à mon avis, la meilleure théologie africaine de libération en Afrique francophone peut se jouer au niveau des profondeurs de l'homme africain et peut en même temps engager de manière concertée, toutes les forces de la créativité africaine.

Parce que l'Afrique francophone contient plusieurs paradoxes malgré sa position géographique, topographique, culturelle, religieuse, climatique et autres, comme par exemple, les paradoxes économiques. En plus, l'Afrique francophone dispose, sans conteste, d'immenses ressources naturelles et d'énormes ressources humaines, mais son peuple est l'un des plus malheureux, les plus misérables de la planète et les plus pauvres du monde. Ses structures économiques et politiques sont souvent dépendantes des Belges et des Français, malgré la présence d'économistes, des financiers, bref d'intellectuels africains formés chaque année par de grandes universités et de grandes écoles matériellement équipées. C'est pour cette raison que je partage l'avis de Kä Mana (1991a:34, 58) qui pense:

Qu'il ne suffit pas de crier à la libération et à la transformation des structures objectives de notre inféodation à l'Occident. Il faut encore amorcer un processus de déconditionnement de notre vie intérieure: de la conscience, du coeur, de l'imagination et de l'esprit.

Parce qu'un tel processus ne se déclenche pas par la seule force de la dénonciation, mais selon des métabolismes complexes où la sensibilité africaine peut avant tout faire un travail de lucidité réflexive et fournir aux africains un monde signifiant, qui évitera pour son développement adéquate toutes formes des blocages unitiles, afin de dynamiser une Afrique des responsabilités créatrices.

En plus, un paradoxe religieux demeure, parce que l'Afrique qui possède actuellement un grand nombre de chrétiens sans doute les plus nombreux de la planète,

ajoute Kä Mana (1991a:34) offre au monde qu'une «*spiritualité de danse et de tambours, d'ivresse délirante et d'enthousiasme sans bornes, un folklore de consolation et de rêverie doublé de revendications théologiques contradictoires et inutilement bruyantes*». En plus, malgré le brassage de religions, sectes et nouveaux mouvements religieux, l'Afrique francophone est parfois «*incapable de fournir au monde une synthèse théologique cohérente qui constituerait une véritable alternative spirituelle africaine*».

Rison pour laquelle, j'estime que la spiritualité sociale, l'intelligence sociale et l'auto-transformation personnelle de l'homme africain sont indispensables pour produire une meilleure Afrique de moindre paradoxes. Parce que l'Afrique francophone contient des paradoxes sociaux malgré son instinct de solidarité, son souci de sagesse et sa volonté d'assurer harmonieusement les équilibres fondamentaux de la vie sociale. C'est ainsi que Kä Mana (1991a:34) affirme que:

L'homme africain est souvent malheureux, misérable, vit dans l'injustice, la souffrance la plus noire, l'inégalité, la jalousie et le tribalisme. Alors si la théologie de l'inculturation base sa légitimité dans l'articulation du rapport entre le message évangélique et la culture, la théologie de libération africaine peut souligner sa pertinence et faire siennes les interrogations actuelles qui tourmentent l'Afrique dans le contexte socio-politico-économique.

Parce que, l'Afrique est enchantée par le vainqueur, par le maître, par le père. Ainsi du vainqueur l'Afrique subisse la puissance, du maître, le charme du père et la fascination. Ceci est fort visible dans la logique du mimétisme qui, du petit peuple aux élites politiques, économiques et religieuses, structure la coopération et la relation avec l'Occident. C'est ainsi que l'Afrique est évidemment à la merci de la fascination que l'organisation matérielle de l'Occident et sa puissance technique, militaire et financière exercent sur l'esprit même des peuples africains.

En effet, la situation socio-politico-économique africaine qui grisaille et affecte la vie actuelle des Africains francophones semble préoccupante, raison pour la laquelle Ela (2003:23) semble plus préoccupée de la «*libération politique et de ses implications globales que de la culture au sens culturalistes du terme*». Ela (1982a:20-21) ajoute que «*partout... à travers l'Afrique... l'étau se resserre*», rendant toute parole périlleuse, exposant aux pires sévices et pouvant, à la limite, «*coûter la vie à ceux qui la profèrent*» dans les circonstances tragiques où triomphe une sorte de «*terrorisme officiel avec son cortège d'intimidations et d'arrestations arbitraires, d'expulsions et de tortures, d'assassinats légaux et d'empoisonnements*», tarissant à sa source toute pensée véritable, écartant le débat de la vie publique... l'insolence des appareils de «*l'état néo-colonial a pris le relais de la violence coloniale*».

Ela (1982a:22-23) affirme «*qu'ici ou là c'est la force brute, aveugle et sauvage, qui règne sans partage sur les coeurs et les esprits*», dans une atmosphère où la méfiance et la peur tendent à devenir une dimension de la «*conscience collective*». Evidemment, l'église d'Afrique francophone est en présence des hommes aux mains nues... sans défense, opprimés et surexploités, mystifiés en permanence par les organes de presse monopolisés par les pouvoirs charismatiques. Cependant, la théologie de libération africaine peut, selon Kangudie (1989:206) se préoccuper de «*promouvoir la vie et de la préserver contre tout ce qui porte atteinte à l'homme dans son statut d'autrui-de-Dieu et de favoriser des conditions meilleures où s'impose et s'épanouit une vie authentiquement humaine*».

Quant à moi, je pense qu'il est grand temps que les missiologues africains stimulent les peuples africains à prendre conscience et à lutter pour sa libération totale, comme le déclare Jésus de la croix dans Luc (4:18-20) «*spirituellement et*

physiquement» sur base de la parole de Dieu. De plus, la libération de l'homme africain peut s'articuler dans l'inculturation de l'évangile du Christ, et les deux devraient cheminer ensemble dans la théologie africaine comme l'eau et le sang dans un être humain.

La preuve en est que jusqu'à présent, l'Afrique francophone en général demeure une terre de paradoxes comme l'affirme aussi Ngambu (1980:473) «*ceux qui contrôlent nos estomacs contrôlent nos actes*». C'est-à-dire, malgré quelques progrès sporadiques réalisés sur le continent africain, l'auto-suffisance alimentaire demeure une préoccupation cruciale. La survie de certains peuples africains qui connaissaient un équilibre à l'époque pré-coloniale est actuellement médiocre, et ils dépendent actuellement de plus en plus des aides extérieures même en produits alimentaires.

C'est ainsi que les Belges et Français augmentent la côte de leur production annuelle dans la perspective de précipiter de plus en plus les pauvres Africains francophones sous la table des riches, avec comme objectif que le goût des produits extérieurs remplace celui des fruits et d'autres produits domestiques africains, et la dépendance des Africains sera ancrée dans les ventres des Africains. Raison pour laquelle, Mudimbé (1980:49) affirme que:

Depuis l'époque coloniale en effet, la recherche portant sur les plantes vivrières a pris un retard considérable par rapport aux cultures de rentabilité. La détérioration du pouvoir d'achat dans les couches pauvres joue de plein fouet sur les dépenses alimentaires. D'autant que les priorités sont souvent psychologiquement perturbées. On préférera rogner sur la nourriture au profit de l'habillement, de la locomotion, de l'audio-visuel.

C'est-à-dire, le sous-prolétariat d'Afrique francophone abandonne les pâtes de céréales le matin pour le nescafé et le pain blanc. De plus, il laisse le riz-cargo complet pour le riz glacé, plus blanc, mais moins nourrissant, grâce au matraquage publicitaire de certaines

transnationales, et les femmes africaines abandonnent l'allaitement des enfants de moins d'une année au sein pour le lait condensé.

Par conséquent, l'Afrique francophone, au lieu de s'employer à résoudre en priorité le problème alimentaire et celui des voies de communication par exemple, les gouvernements s'offrent le luxe de construire, par orgueil national, des usines inimaginables dont les peuples s'étonnent naïvement que les productions reviennent plus cher que les produits importés, et cela malgré le bon marché de la main d'oeuvre. C'est ainsi Mugambi (1995:120) affirme que même les *«programmes des institutions théologiques d'Afrique demeurent largement le replicat des programmes des métropoles»*, ce que j'estime nécessaire de changer si l'Afrique veut réellement se reconstruire et aller plus en croissance horizontale et verticale.

Evidemment, c'est par l'objectivité positive et par lucidité sympathique que les missiologues africains par l'entremise de la mission chrétienne peuvent aider l'Afrique francophone à isoler la racine pivotante de la dépendance politico-économique occidentale et l'aider à s'auto-transformer. Et penser aussi à la rééducation de la population, parce que, c'est cette rééducation des africains francophones qui peut introduire, je pense, une transformation positive dans la reproduction du corps socio-économico-politique. A mon avis, c'est à cette condition que l'Afrique francophone peut produire des hommes libérés de la mauvaise dépendance intérieure et extérieure, capables de transformer et de produire des biens matériels pour le collectif humain.

Je pense, c'est à ce moment là que les théologiens et missiologues africains francophones pourraient parler de la libération totale de l'homme africain, c'est-à-dire de la théologie de la libération. C'est ainsi je pense qu'une rééducation éthique et morale des africains francophones s'avère nécessaire si les missiologues africains pensent libérer

l'Afrique francophone de ces différents joungs. De ce fait, Mugambi (1995:120) souligne aussi que les «*africains peuvent apprendre à dépendre d'eux-mêmes dans un monde où le prix de l'indépendance nationale par leurs ex-mâîtres coloniaux était trop élevé...*».

Cependant, comme souligné à l'introduction de ce chapitre, je m'envais à la seconde section traiter les différentes formes théologiques de l'Afrique anglophone, entre autres, la théologie de libération africaine et la théologie noire sud-africaine.

2.3 Théologie de l'Afrique anglophone

2.3.1 Aperçu général de l'Afrique anglophone

L'histoire montre qu'après quarante ans d'indépendance et des décennies d'assistance internationale, l'Afrique anglophone aussi n'arrive toujours pas, à sortir du sous développement et de la pauvreté, et ne cesse de s'accroître sur fond de guerres, de misère et de famine pour certains pays tels qu'Ouganda, Sierra-leone, Soudan..., Face à ce sombre tableau, la renaissance africaine et l'intégration régionale demeurent le seul espoir pour l'Afrique noire: Anglophone tout comme Francophone.

En effet, Wa Thiong'o (1986:2-3) souligne que «*la nature des pays couverts par l'Afrique anglophone à l'exception de l'Afrique du Sud qui était sous-apartheid, est aussi diverse, mais certains éléments sont communs*». Parfois, ils souffrent d'une part des activités des sociétés multinationales qui achètent leurs productions et matières premières à bas prix et qui leur vendent les mêmes produits après transformations en produits finis ou marchandises à un prix élevé. En même temps ils doivent payer un intérêt sur des montants énormes que leurs chefs d'état et gouvernements ont acceptés de la part des banques et des gouvernements des pays riches comme aide ou prêt au développement. Cependant, Lubo (2004:86) souligne:

Qu'au début des années 90, le paiement des intérêts et remboursement du capital au taux du jour a rendu le développement de l'Afrique noire impossible. D'un autre côté, la classe dirigeante de certains pays africains anglophones comme francophones s'accorde des privilèges semblables ou parfois même plus que ceux dont la classe dirigeante des pays riches jouissent. Parfois encore, certains membres de cette classe dirigeante africaine ont pu utiliser une grande partie du capital emprunté par le gouvernement national pour leurs intérêts propres ou familiaux.

Evidemment, il est nécessaire de noter que, malgré les indépendances politiques de pays africains anglophones et francophones, l'Afrique noire reste encore largement tributaire d'aide internationale, de multinationales, incapable de se prendre totalement en charge, et dépend encore économiquement, socialement, politiquement et culturellement des Anglais, Belges, Français, Portugais et Hollandais.

Par conséquent, l'Afrique noire, même Madagascar et Maurice, demeure une aliénée culturelle, sous-dépendance et contrôle étrangère, son peuple est pauvre et sous-domination étrangère. Comme Kapeta (2004:192) le fait remarquer que *«partant de l'histoire africaine coloniale et post-coloniale vécue par les africains noirs, celle-ci est parfois comprise dans le contexte actuel en termes de néo-colonialisme»*. Par conséquent, les théologiens africains anglophones comme francophones qui s'adressent à cette situation socio-économico-politique africaine, sont parfois appelés théologiens africains de libération.

Evidemment, cette théologie de libération africaine est plus exploitée en Afrique anglophone sous couvert biblique, par rapport à la théologie africaine francophone d'inculturation qui était plus exploitée par les théologiens d'Afrique francophone telle qu'au Congo-Démocratique, au Cameroun, Rwanda et Côte d'Ivoire, depuis des années cinquante. La théologie de libération exploitée en Afrique anglophone se subdivise en plusieurs théologies africaines de libération, entre autres: La théologie noire prônée en

Afrique du Sud, la théologie africaine de libération prônée par les biblistes africains anglophones, et la théologie de la reconstruction. Toutes ces théologies de libération prônées en Afrique anglophone sont nées à partir des années soixante après la théologie africaine de l'inculturation prônée en Afrique francophone.

Les théologiens africains anglophones tels que: John Mbiti, Jesse Mugambi, Desmond Tutu, Dickson Kwesi, John Parrat, Colonso, TS Maluleke, Bediako-Kwame, Wambudta, Gerald West, Onwu, Shembe et autres essaient de faire le pont entre le monde biblique/théologique et le monde africain, et ne cessent de réveiller l'Afrique à travers leurs différentes théologies africaines. Il est nécessaire de noter que les théologiens africains anglophones mettent souvent l'emphase sur les passages bibliques qui sont libérateurs et critiques de l'oppression à cause de la vision pragmatique.

Parratt (www.bible3.com) affirme que *«toute théologie chrétienne se fonde, dans une certaine mesure, sur la Bible en tant que parole de Dieu, et la plupart des théologiens africains sont prêts à reconnaître la place centrale des écritures pour la théologie»*. Ceci est nécessaire pour que la théologie africaine puisse se développer sur un niveau plus profond que le superficiel. C'est ainsi que Tutu (1985:24) abonde dans le sens des exégètes bibliques quand il défend une cause africaine en affirmant:

Qu'on n'a pas besoin d'une connaissance très large de l'Ancien Testament pour comprendre que l'événement ou l'action auquel il accorde le plus d'importance est l'exode... L'expérience des Israélites de leur Dieu était d'abord du Dieu gracieux de l'exode... Ils ont compris l'avenir aussi en termes de l'exode...

C'est-à-dire, l'exode, donc, avait une importance primordiale dans la conscience d'un Israélite, même les Psaumes s'y réfèrent incessamment. En plus, en lisant les prophètes Esaïe (12:2-5) et Exode (12:24-27) on en trouve mention où il serait rappelé annuellement des *«bienfaits de Dieu»* envers son peuple en *«célébrant»* la *«pâque»* et en

renouvelant ses obligations dans l'alliance, et il *«célébrait son Dieu en tant que le grand Dieu de l'exode, le Dieu libérateur»*.

Pour Tutu (1985:24) *«l'exode et la foi fournit une clef herméneutique pour comprendre la société africaine et la situation socio-économico-politique actuelle»*. Quant à Dickson (www.bible3.com) *«en se confrontant avec le texte, les africains ne peuvent et ne doivent pas tourner le dos aux problèmes qui nous touchent»*. Raison pour laquelle, j'estime que la prise de conscience chez les africains est capitale pour une transformation positive de l'Afrique. Tutu (1980:154) souligne que *«le christianisme en Afrique peut privilégier dans sa transmission, des langues africaines, et peut servir d'information en paradigme de libération»*.

Cependant, malgré qu'il soit de l'Afrique francophone Adokounou (2003:3) écrit *«la traite des noirs a conduit à la perte de la conscience de la race noire Africaine. Cela fait que les noirs africains traînent avec eux un complexe d'auto-minimisation dans le contexte mondial actuel»*. Et les théologiens africains anglophones et francophones peuvent développer une théologie africaine de la *«conscience historique, et une nouvelle pastorale, Sangoma et Pasteur, culture et Ecritures, homme, société et église, fondée sur la reconstruction de la conscience africaine. C'est ce que Jésus fait dans les évangiles et il a payé un grand prix pour cela»*.

Je relie la pensée d'Adokounou à celle de la négritude de Léopold Sédar Senghor, et de la théologie noire de James Cone, prônée en Afrique anglophone par des théologiens sud africains. Toutefois, il est important de noter que la théologie noire de James Cone exploitée en Afrique du Sud, ne s'est pas limitée de parler des noirs comme le peuple qui a la peau noire, réduit à l'inhumanité à cause de cette peau, mais elle a fait du noir le symbole de tous ceux qui sont opprimés. Comme en Amérique Latine, c'est

plutôt l'indien qui est placé à la place du noir. Si bien que le noir continue à souffrir. Cela a conduit à déplacer la façon de comprendre Dieu et Jésus-Christ, pensait aussi Cone (1989:6):

Dans une société où les hommes sont opprimés parce qu'ils sont noirs, la théologie chrétienne doit devenir une théologie noire, une théologie qui s'identifie sans réserve avec les buts de la communauté opprimée et qui cherche à interpréter le caractère divin de sa lutte pour la libération. La vérité est noire, Dieu est noir, le Christ est noir.

Je précise que la noirceur dans sa théologie joue un rôle de métaphore. C'est-à-dire Jésus-Christ, s'est identifié dans son incarnation et sa passion avec les pauvres, les esclaves, les malades et les opprimés. La théologie noire/black theology de James Cone fait de Jésus-Christ, le contenu des espoirs et des rêves du peuples noirs. Raison pour laquelle, Kā Mana (2005b:18-19) affirme que c'est en reconnaissant *«consciemment nos faiblesses, nos blessures communes, nos histoires que nous pouvons libérer en nous l'ambition de vivre et lutter ensemble pour une nouvelle et meilleure Afrique noire»*. C'est-à-dire, il est nécessaire que les africains recherchent également à mobiliser leurs *«énergies»* et des outils de reconstruction disponibles dans leurs *«cultures africaines sans s'aliéner à l'occident»*.

Contrairement à Lubo (2006:8) qui se pose la question *«si les pyramides ne sont pas aussi une preuve historique paradoxale, c'est-à-dire qui montre d'une part combien nous avons rayonné comme civilisation mais aussi étant africains combien nous avons maltraité également les autres»*. A mon avis, le combat pour la libération intégrale de l'Afrique nécessite un effort mental et physique commun. De plus, souligne Kunnie (1994:40-41) *«les africains venant des différentes religions traditionnelles africaines peuvent croiser la mémoire biblique et la mémoire ancestrale africaine pour le besoin de la cause»*. J'estime également, qu'il est souhaitable que les africains dans le contexte

actuel pensent aller au-delà de leur conscience nationale pour créer des alliances, partout dans le monde, avec des hommes qui sont prêts à lutter pour la libération intégrale et la dignité de l'homme noir.

Je note qu'au début des années nonante, pour mobiliser l'église africaine contre la crise globale qui frappait la société africaine après trente ans des indépendances, le mouvement de la théologie de la reconstruction a, en quelques années, changé le paysage théologique en Afrique noire, après les grandes quêtes de l'identité culturelle en Afrique francophone et la lutte pour la libération socio-politique en Afrique anglophone.

Actuellement, souligne Kä Mana (2005:13), *«il fournit aux communautés chrétiennes africaines une nouvelle vision de leur situation et de leurs responsabilités communautaires»*. Ce mouvement de la théologie africaine de la reconstruction, montre qu'il est nécessaire de *«penser, imaginer et réinventer»* la situation africaine présente en termes de nouveaux choix économiques, sociaux, culturels et politiques à faire et en termes de *«nouvelles fondations morales et spirituelles à poser et inventer de nouvelles stratégies pour bâtir une Afrique meilleure, l'Afrique d'espoir, l'Afrique d'avenir»*.

Contrairement à Lubo (2006:13) qui souligne *«au fait c'est le redevenir africain, et il se demande si l'élan vital de la reconstruction de l'Afrique se trouverait dans les discours ou exégèses des écritures»*. Quant à moi, sans renier les préoccupations passées, qui sont utiles à les intégrer dans la perspective de l'invention du futur, les enjeux de ce mouvement sont éminemment missionnaires: l'intégration de l'évangile dans tous les domaines décisifs pour l'avenir du continent, même si Kä Mana (2001b:18) pense *«la nouvelle évangélisation en terme de reconstruction africaine. Une reconstruction fondée essentiellement sur le socle de l'évangile»*. Ses pensées sont faibles des Ecritures, parce

que Amos (5:14-15) et les Evangiles parlent déjà de la «*justice*» sociale, l'inculturation, bref de la «*libération*».

En effet, la reconstruction étant en fait le début d'un processus de restructuration des mentalités et des attitudes, J'estime que Kä Mana (2005a:6) pense à «*la désaliénation mentale ou culturelle des africains*». C'est ainsi que, ce mouvement de théologie de la reconstruction a produit beaucoup d'effets dans le monde africain anglophone que francophone. C'est ainsi que Mugambi (1995:XV) soutient qu'il est important que la théologie africaine puisse être:

Plus reconstructive plutôt que destructive, inclusive plutôt que exclusive, proactive plutôt que réactive, complémentaire plutôt que compétitive, intégrative plutôt que desintégrative, basée sur les programmes plutôt que sur les projets; centrés sur les gens plutôt que sur les institutions; orientée vers les faits plutôt que vers les mots; régénérative plutôt que dégénérative; orientée vers le futur plutôt que vers le passé; coopérative plutôt que confrontationnelle; consultative plutôt que imposée.

Selon Villa-Vicencio (1992:12) la théologie de reconstruction est une théologie qui «*s'engage à la participation enthousiaste au débat constitutionnel, à l'établissement des droits de l'homme et à la création des lois destinées à l'installation de la justice sociale effective. L'église est alors obligée de promouvoir les pas vers la justice sociale*». Elle peut aussi avoir à l'esprit la vision active de ce que la société peut devenir.

En effet, pour Mugambi (1995:6) il est tout à fait clair que Jésus, dans son ministère public, était activement impliqué dans la «*reconstruction des individus et de leurs communautés*». Il mobilisait ses «*disciples*» pour s'impliquer dans la «*transformation sociale*», et les ayant convaincus de la «*nécessité et de l'urgence de changer leurs attitudes vis-à-vis d'eux mêmes et du monde*». En plus, le sermon sur la montagne de Jésus-Christ, écrit en Matthieu (5:4-10) qui stipule: Heureux les affligés, car ils seront consolés. Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés.

Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde. Heureux ceux qui procurent la paix, car ils seront appelés fils de Dieu. Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice, car le royaume des cieux est à eux, peut être considéré, selon Mugambi (1995:13) comme *«des textes théologiques les plus fondamentaux pour la reconstruction»*. Villa-Vicencio (1992:22-23) ajoute qu'au sein des nations *«émérgentes et dans les situations de reconstruction, ruinées par les divisions internes et souffrance, après des longues guerres, l'église est généralement sollicitée pour prendre part à la création de la culture d'unité nationale, de tolérance, de compromis et de modération»*. Malheureusement, selon moi, l'église du Christ au Congo fait souvent l'inverse et favorise parfois à la division nationale, l'intolérance politique et la compromission.

Quant à Chenu (1998:199) ce *«mouvement théologique coïncide avec la fin de l'apartheid en Afrique du Sud et en Afrique francophone»*, ceci, fait suite à la vague de démocratisation, deux événements qui vont solliciter la *«foi chrétienne dans sa dimension sociale et politique»*, c'est pourquoi, ils devaient s'ensuivre une *«praxis ecclésiale africaine et un discours théologique conséquents»*. Raison pour laquelle, Tshishiku (1979:24) ajoute que *«l'oeuvre théologique requiert des conditions spirituelles d'engagement»*. Parce qu'il n'y a pas *«acte théologique sans la mise en cause de soi: mise en cause du destin spirituel des peuples auxquels on est lié, et de son propre destin»*. Ceci suppose une grande capacité d'interrogations fondamentales.

En plus, Dembo (2005:29) démontre *«qui ne serait pas pleinement engagé dans le devenir de sa société ne saurait prétendre pouvoir être un bon théologien africain authentique»*. C'est ainsi, je pense que l'enjeu de la théologie chrétienne dans ce nouveau contexte de l'histoire africaine peut être décisif, aussi passer de la critique du système de

l'Afrique coloniale et néo-coloniale à la tâche concrète de la reconstruction de l'Afrique post-coloniale et de la renaissance spirituelle.

Ces mouvements positifs sont désormais pris en compte comme des signes provoquant l'église à la conversion, mais également le tragique de l'histoire. Et, cette prise en compte a conduit à une théologie africaine où l'on souligne la portée sociale de la foi. C'est ce qui habite presque tout le courant des théologiens africains qui insistent sur la libération socio-économique et politique. L'activité en faveur de la justice et la participation à la transformation de l'Afrique apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de l'évangile, c'est-à-dire de la mission de l'église pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive.

L'Afrique anglophone n'a pas seulement une histoire socio-politique, mais elle a aussi une histoire théologique et ses formes de théologie comme souligné à l'introduction de ce chapitre. Cependant, j'aborde spécifiquement l'aspect théologie africaine de libération dans le contexte de l'Afrique anglophone.

2.3.2 La théologie de libération en l'Afrique anglophone

L'Afrique en général est reconnue comme le continent le plus pauvre économiquement. Cependant, les théologiens africains anglophones, n'ont pas généralement embrassé la théologie de la libération, mais la plupart d'eux ont choisi d'aller sur leur propre voie, parce que la forme d'oppression laquelle ils sentent vivement, n'est pas seulement une oppression économique, mais surtout culturelle.

Les signes de rupture avec la méthode missionnaire occidentale étaient déjà prévisibles au Nigeria depuis 1890, avec la formation des des églises indépendantes, surtout en 1891 à Lagos avec l'église indigène africaine unie formée comme un

mouvement de rupture de l'église Anglicane de Lagos, «*depuis ce temps là, il y a eu une grande croissance de nouvelles églises indépendantes*» (Barrett 1982:782).

Evidemment, chacune avec sa propre force particulière, et chacune essayant de préserver la saveur africaine, pour devenir plus «*authentiquement africaine*» que les églises traditionnelles plantées par des missionnaires anglais, hollandais, belges, suédois, français, etc. Pongo (2006:72) ajoute «*qu'au Ghana, il est projeté que les nombres des églises indépendantes surpasseront en nombre ceux des protestantes et catholiques romaines d'ici 2010*». Souligne encore Kapeta (2004:86):

L'expérience de ces églises indépendantes en Afrique anglophone peut être comprise dans un sens: la première phase de la théologie africaine en dehors des églises de l'ancienne Ethiopie et Nubie. Parce qu'ici, était la première articulation de la théologie chrétienne par les noirs africains Sud-Sahariens sur leurs propres terres.

De ce fait, il est nécessaire de noter que dans la conception théologique en Afrique francophone, le concept «*philosophie africaine*» ou «*force vitale*» que Tempels (1949:44) «*avait considéré comme la catégorie centrale de la philosophie Bantu*» est plus utilisé que dans la conception théologique en Afrique anglophone.

En effet, les théologiens africains anglophones adoptaient dans leurs théologies, le concept plus empirique et une approche moins spéculative, bien qu'ils visent avec les francophones le même but fondamental: la réévaluation de pensée traditionnelle africaine, de culture et de religion. Même Mbiti (1969:16) qui a utilisé le terme «*philosophie africaine*» en 1969, rejette la conception «*force vitale*» de Tempels, pendant qu'il considère que les africains croient en l'existence de «*force pénétrante de l'univers*», similaire à ce que les anthropologues appellent «*mana*».

Evidemment, la différence en approche entre les théologiens africains anglophones et Kā Mana réside en partie dans le fait que les théologiens africains

anglophones ont plus appris de l'école Britannique d'anthropologie, laquelle est plus empirique. Pendant que les théologiens africains francophones ont plus appris de l'école Française d'anthropologie, laquelle est plus théorique et spéculative. Comme le démontre Mukendi (2005:11) la «philosophie Bantue, la négritude et la force vitale» comme les catégories, sont venues sous augmentation de *«feu venant des africains néo-Marxistes, et venant des anthropologues de toutes les écoles, et dans leurs formulations originales sont actuellement en train d'être considérés dépassée»*. En plus, Wa Thiong'o (1986:7) souligne que:

Surtout qu'en contraste aux anthropologues, les théologiens africains anglophones et francophones dans le contexte actuel ont l'avantage dans la connaissance des langues africaines comme leurs propres langues maternelles que de langues imposées autrefois par les occidentaux.

En effet, j'estime important de noter, que les sources de la théologie africaine prise en compte dans le contexte actuel en Afrique anglophone, affirme Lubo (2004:31-32) sont *«la Bible, l'héritage chrétien, les religions traditionnelles, les églises indépendantes africaines, l'anthropologie africaine et d'autres expériences et réalités sociales»*.

Cependant, dans le cadre de la théologie de libération africaine, les théologiens africains anglophones tels que: Mugambi, Mbiti, Ushara, Tutu, Dickson, Buthelezi, Appiah-Kubi, Boesak, Bediako, Maluluke, West, Biko, Shembe, Colonso et d'autres, ont lutté non seulement pour la libération de l'oppression sociale, économique et politique, mais aussi contre toute sorte d'oppression. C'est ainsi Mugambi (1989:51) affirme que *«les Africains peuvent chercher des leaders qui leur pointent la voie de la libération immédiate, libération de la maladie, de l'oppression, de la faim, de la peur et de la mort»*.

En effet, c'est dans cette perspective que Kā Mana, théologien africain francophone se joint à eux pour affirmer que la théologie africaine peut être une théologie qui tient compte des signes des temps. Une théologie qui élève la voix contre toutes formes d'oppressions et toutes forces des ténèbres qui sont à l'oeuvre dans le monde actuel et qui opèrent plus en Afrique. De ce fait, Fasholé-Luke (1996:131) soutient que la «*nature de la recherche*» pour des théologies chrétiennes en Afrique est celle qui «*traduit la foi de Jésus-Christ dans la langue, le style, le génie, le caractère et la culture des africains*». C'est-à-dire la tâche des théologiens africains est «*d'interpréter la Bible dans le contexte africain et d'adapter la foi chrétienne à la religion traditionnelle de l'Afrique*».

Cependant, Setiloane (1996:131) présente la théologie africaine comme «*provenant d'un fond historique, social, culturel et géographique africains*». Et Mbiti (1972:51; 1974:9) soutient que «*cette théologie se développe en conformité avec les traditions orales et culturelles du peuple africain*». C'est ainsi que Kaunda (1996:132) pense que:

L'église Zambienne peut lutter contre l'injustice et le terrorisme des régimes minoritaires, travailler pour une distribution juste des biens et des opportunités. A l'exemple de son voisin Mobutu avec la zairianisation. L'église peut s'identifier avec le pays: la Zambienisation de l'église Zambienne.

C'est-à-dire, ce processus de la théologie de libération africaine peut comprendre non seulement le remplacement des occidentaux par les Zambiens, mais que l'église réfléchisse sur les valeurs zambiennes afin que son message puisse avoir un impact réel sur les Zambiens. C'est ainsi que la lutte des chrétiens d'Afrique du Sud contre l'apartheid s'appuie sur la théorie qui s'est formulée peu à peu. Une des expressions les plus structurées, l'affirme Goguel (1978:122) «*en est la théologie noire sud-africaine*».

Cette théologie regroupe en général des théologiens africains anglophones (Ghanaen, Kenyan, Zambien) et sud-africains en particuliers de plusieurs dénominations et de formations très diverses. Affirme Moore (1974:VIII) *«chacun dans son chemin, appelle les noirs à se débarasser des différentes structures d'esclavage interne et externe»*. A mon avis, j'accepte cette logique des choses, parce que pour les oppresseurs, les noirs africains étaient un peuple barbare et qui vivait dans la superstition, inférieur aux blancs, obligé de se faire convertir au christianisme que je considère pour ma part comme du paganisme, parce que le vrai christianisme se pose sur l'amour de Dieu, l'amour du prochain. Evidemment, un christianisme sans l'amour du prochain est nul, et c'est du paganisme et l'exploitation du peuple, qui est logiquement inacceptable.

Selon Moore (1974:IX) la théologie noire sud-africaine est une *«revolte contre l'esclavage spirituelle du peuple noir et aussi contre la perte de leur sens, de leur dignité humaine et de leur façon d'être»*. C'est une théologie qui est à la recherche d'un nouveau *«symbole»* pour affirmer la dignité humaine de l'homme noir africain, une théologie faite par l'oppressé contre l'opresseur et surtout contre la discrimination raciale, que selon moi, je qualifie diabolique et non acceptable par des vrais chrétiens, noirs comme blancs. Même si Boesak (1977:10) pense que l'évangile, conformément à son intention originale, *«est une bonne nouvelle de pauvre»*. Moi, je pense que l'évangile de J.C est pour tout le monde, noir comme blanc, pauvre comme riche.

Evidemment, Boesak (1977:11) souligne que les activités de *«l'église comme communauté de foi peuvent servir comme un point de réflexion pour toute théologie*. Et le Dieu de la *«Bible est un Dieu de la libération, de la justice, Dieu de la paix, Dieu d'amour»*. Cependant, j'estime que cette théologie de libération sud-africaine est authentique, parce qu'elle est contextuelle et prophétique, et a joué un grand rôle

humanitaire et révolutionnaire pendant l'époque d'apartheid. Boesak (1977:17) soutient que le message central de la Bible par exemple est libération au sens large et «*l'histoire de Dieu avec Israël est une histoire de libération*». De ce fait, Jésus-Christ pour les chrétiens noirs, affirme Boesak (1977:42) peut être considéré comme le «*Messiah noir*». Point de vue que je partage avec Boesak, parce que J.C est pour tout le monde et il s'identifie avec les opprimés, les délaissés, les négligés de la société, les rejetés, bref, les sans valeur.

C'est ainsi Mosala (1990:1) démontre que la théologie noire sud-africaine était pour «*conscientiser l'église chrétienne, discuter, justifier, que l'église était relativement calme à la question de l'oppression*», entretemps les occidentaux et les blancs sud-africains avec leur «*théologie d'apartheid, ont aidé la reproduction fondamentale d'une société d'apartheid*». Par conséquent, les activistes noirs ont mis l'accent sur la lutte de libération des noirs sud-africains contre cette discrimination raciale. Une position que j'approuve sans complaisance, parce que le Dieu d'Israël est le même Dieu d'Afrique, le libérateur.

En effet, Mosala (1990:2) souligne que les théologiens africains anglophones ont considéré «*la question de la culture dépendante, au milieu des autres blancs, d'être à la base de l'oppression et l'exploitation des noirs*». Ils se sont levés et pensent que «*la tâche critique de la théologie noire sud-africaine devait être de travailler pour l'autonomie culturelle du peuple noir*». Même «*l'hermeneutique biblique*» peut suivre cette voie de libération de l'homme noir sur toutes ses formes. Evidemment, c'est aussi ma position, parce qu'aucune culture n'est supérieure à l'autre, et chaque culture a son côté positif et négatif. Je pense qu'il est nécessaire de développer dans le contexte actuel du village planétaire, la culture de paix et de justice sociale.

Comme Boesak (1984:149) illustre l'histoire écrite dans Genèse 4:1-16 de «*Cain qui avait tué son frère Abel*», par manque d'amour du prochain, et Dembo (2005:7) qui fait l'hermeneutique biblique traditionnel et systématise les sacrifices que «*Steve Biko a consentis dans sa vie*» pour la «*conscientisation*» et la libération de l'homme noir sud-africain en «*Jésus-Christ*», tout simplement à cause de l'amour du prochain. En fait, selon moi, c'est cet amour du prochain qui manque dans la théologie d'appartheid, dont la justification de l'existence de la théologie noire sud-africaine avec sa logique au temps d'appartheid est valide.

En effet, la théologie de libération (black theology) sud-africaine, c'est une théologie qui se faisait sur le tas, dans la rue, en pleine bataille... et non dans des bureaux... des bibliothèques. La théologie noire sud-africaine affirme ses attaches avec d'autres écoles théologiques, surtout avec la théologie africaine francophone et la théologie noire de James Cone. Bien que les théologiens africains anglophones soient plus discrets sur ce point, il est évident qu'ils étaient influencés aussi par des théologiens occidentaux tels que Tillich, Moltmann, Metz et Cone. Evidemment, je pense que la théologie noire sud-africaine est une théologie qui pensait répondre aux problèmes précis des chrétiens noirs sud-africains. Goguel (1978:123) affirme:

Qu'elle s'affiche comme partielle et provisoire, même si elle comporte un message pour les blancs d'Afrique du Sud, c'est une théologie à usage interne pour la communauté noire. Mais, ces caractères sont ceux de toute théologie et surtout de celles qui se prétendent éternelles et universelles.

En effet, cette théologie se réfère souvent à la parole de Dieu écrit en Genèse (1:26) «*faisons l'homme à notre image...*». Et cette théologie de l'homme créé à l'image de Dieu, se fonde sur le refus de tout racisme et de toute structure oppressive. Goguel (1978:125) affirme que les théologiens africains se sentent très à l'aise dans la «*conception hébraïque*

de l'homme et soulignent volontiers les affinités entre la Bible et les cultures africaines». Evidemment, cette «*identification spontanée*» avec le monde de la Bible permet d'utiliser très librement «*l'écriture pour cautionner des modèles de société regrettés (la société africaine traditionnelle) ou espérés (un nouveau type de société)*». C'est ce qui n'exclut pas chez plusieurs de ces théologiens africains anglophones une connaissance des méthodes et des résultats de l'exégèse moderne.

Toutefois, même si cette théologie noire sud-africaine accentue certains aspects du message chrétien, elle en met d'autres en veilleuse, quand elle ne les rejette pas explicitement. Par exemple, «*message sur le péché, sous la forme envahissante*» qu'elle a prise dans certains courants du protestantisme, trop attachés à la lettre de Paul au Romains (1-3). Les hommes des église des blancs l'utilisent pour convaincre le noir de son infériorité et pour l'obliger à se soumettre au maître blanc, pour déprécier sa culture ancestrale. Il est utile de noter que le problème racial dans la politique sud-africaine dans le temps passé a été introduit primitivement pour des motifs économiques, tel que Biko (1978:150) le souligne aussi:

Les dirigeants de la communauté blanche avaient besoin de créer une sorte de barrière entre noirs et blancs de façon que les blancs puissent jouir de certains privilèges aux dépens de noirs, tout en se sentant libres de donner une explication morale à cette exploitation évidente qui inquiétait même les plus cuirassées des consciences blanches.

En effet, la théologie noire sud-africaine, l'écrit Pityana (1978:150) «*est un prolongement de la prise de conscience par les noirs*». Cette théologie noire peut être considérée comme la théologie de la négritude en Afrique anglophone, parce qu'elle affirmait la valeur des noirs sud-africains, et tel qu'affirme Boesak (1978:228) la théologie noire sud-africaine, bibliquement, est une «*théologie de la libération des noirs à la lumière de la révélation de Dieu en Jésus-Christ*».

Evidemment, cette théologie noire sud-africaine analyse les conditions de vie des noirs de telle manière que la communauté noire puisse voir que le développement d'une humanité noire est conforme à l'évangile. Et dans cette logique, Gibellini (2004:441) affirme que la théologie noire en général est liée à *«l'expérience inhumaine du racisme»*. De même que la théologie latino-américaine de la libération part de *«l'expérience historique de dépendance et de la pauvreté, et que la théologie féministe part de l'expérience du sexisme machiste»*, de même cette théologie noire en Afrique du Sud part de *«l'expérience historique de l'esclavage et de la ségrégation raciale»*.

En effet, cette théologie noire sud-africaine se présente selon Ndjate (1984:100) comme un *«mouvement de pensée et d'action tout à la fois»*. Et elle est une *«révision critique du racisme»* considérée comme phénomène global, lié historiquement à l'expression du *«capitalisme occidental»*, et qui s'inspire plus de la situation sociale *«d'oppression et de ségrégation raciale que connaissent les noirs d'Afrique du Sud»*. C'est ainsi que Bosch (1974:7) affirme que dans cette théologie:

La race, qui est comme un lieu spécifique d'oppression, devient un lieu théologique, un lieu de rencontre salvifique avec Jésus-Christ opprimé et libérateur des opprimés. C'est une expérience humaine spécifique que ceux qui la vivent amènent devant Dieu dans leurs prières comme dans le sanctuaire de leurs réflexions théologiques.

En fait, cette théologie noire/black theology est apparue en Afrique du Sud autour des années septante, en provenance de l'Amérique du Nord, où elle fut lancée et valorisée par Cone. Ainsi la théologie noire sud-africaine, souligne Mpunzi (1978:174) est pour les *«noirs sud-africains un puissant appel à la liberté et elle invite les noirs à briser les chaînes psychologiques et les liens structurels qui les maintiennent dans une conformité qui les poussent à se renier entre eux et dans l'esclavage envers les autres»*.

Baartman (1978:157) ajoute que «*la théologie noire sud-africaine est un fait très récent, mais elle est issue d'une expérience très ancienne*». En d'autres termes, c'est une théologie qui cherche à «*interpréter l'action de Dieu à partir de l'expérience des noirs*». Historiquement, comme je l'ai écrit plus-haut, et selon Gibellini (2004:441) la théologie noire (Black Theology) n'est pas une théologie «*purement africaine*», elle fut la théologie de ceux qui vivent dans un état de «*ségrégation et dans des situations de marginalisation dans une société raciste blanche*». Elle fait partie de la culture noire et des églises noires des Etats-Unis d'Amérique, avec une extension vers les Caraïbes et en Afrique du Sud.

Actuellement, il existe une théologie noire sud-africaine à l'intérieur de la théologie africaine. En plus, je pense aussi que Simon Kimbangu qui est africain francophone, Congolais peut être aussi considéré comme l'un des initiateurs de la théologie noire en Afrique. Contrairement au mouvement herétique Dibundu dia Kongo dans la province de Bas-Congo, en République Démocratique du Congo qui soutient que les africains peuvent suivre leur leaders religieux noirs s'ils veulent être libres. Parce qu'en Afrique su Sud, par exemple, démontre Gibelline (2004:540):

Sous l'angle religieux, les Afrikaners Blancs qui sont en grande majorité des chrétiens réformés (calvinistes) étaient regroupés en des églises réformées blanches, politiquement pro-gouvernementales et ecclésiastiquement isolées, car elles n'entretiennent aucun rapport avec le Conseil oecuménique des églises, ni avec l'alliance réformée mondiale.

Elles ont même élaboré une espèce de théologie blanche de l'apartheid, qui en justifie la théorie et la pratique par de multiples arguments, d'ordre biblique: on cite les textes vétero-testamentaires déjà invoqués par les théoriciens chrétiens de l'esclavage, et ceux relatifs à la multitude et à la diversité des peuples. D'ordre historique, en lisant l'histoire des Boers sur le monde héroïque et en l'interprétant par la catégorie de l'élection; d'ordre théologique, en lisant la couleur à l'idée politique de nation et à l'idée religieuse de plan

divin providentiel. D'ordre missionnaire, en interprétant le messianisme chrétien en termes de messianisme racial. En substance les Afrikaners, au nom de leur triple identité de blancs, occidentaux, chrétiens, se considèrent historiquement investis d'une mission civilisatrice en Afrique australe, qui les rend distincts, séparés et supérieurs aux noirs africains comme aux autres personnes de couleur métis et Asiatiques.

Cependant, l'alliance réformée mondiale, dont relèvent les églises réformées de l'Afrique du Sud, a ouvertement et résolument condamné la théologie et la pratique de l'apartheid dans sa XXI^e assemblée générale à Ottawa en 1982, comme l'écrit Gibellini (2004:540) «*l'apartheid est un péché, sa justification morale et théologique d'une parodie de l'évangile et le mépris persistant qu'il traduit pour la parole de Dieu est une hérésie*».

J'estime important de noter que l'instauration du régime de l'apartheid en Afrique du Sud a déterminé dans la population noire, qui représente la très grande majorité de la population, un mouvement de récupération de la conscience noire (Black Consciousness Movement), qui a des antécédents historiques dans les revendications et les mouvements du XIX^e et du début du XX^e siècle. Cependant, Gibellini (2004:540) démontre:

Le processus de décolonisation en marche en Afrique après la guerre et les idées qui l'ont favorisé, comme la négritude (Léopold Sédar Senghor), l'African humanism (Kenneth Kaunda) et le self-reliant African socialism (socialisme africain autosuffisant, Julius Nyerere), ainsi que les mouvements nés aux Etats-Unis dans la communauté afro-américaine, comme celui pour les droits civiques (Martin Luther King) et le Black power (Stokeley Carmichael), l'ont fortement accéléré et radicalisé.

En fait, c'est dans le contexte de ce mouvement, des luttes et des répressions que les noirs sud-africains subissaient, comme celle de Sharpeville (21 mars 1960), que la théologie noire africaine va émerger. Cependant, cette théologie noire sud-africaine est caractérisée

par quelques orientations majeures qui sont: La négation, l'affirmation, la libération et les églises africaines indépendantes.

2.3.2.1 Une théologie de la négation

La première caractéristique de la théologie noire sud-africaine est sa conception négative, comme la décrit Ndjate (1984:101) «*elle prononce un non éclatant à la face de la théologie qu'elle qualifie de blanche, laquelle lui semble dominante dans le monde chrétien tout entier*». Cette théologie dénonce également les longues épousailles du pouvoir civil et du pouvoir religieux dans le cadre de l'Afrique du sud et quelques églises sont accusées d'avoir été le support de l'idéologie raciste, et la théologie existante avant la théologie noire sud-africaine est dénoncée pour avoir servi les intérêts culturels et politiques des oppresseurs et fermé les yeux sur les opprimés noirs.

C'est ainsi que Cone (1975:52) note qu'il est «*théologiquement beaucoup plus rassurant d'écrire des essais et des livres sur l'authenticité et la non-authenticité de tel ou tel mot de Jésus que d'entendre sa parole de libération, appelant les humiliés à une existence libre*». En effet, la théologie noire sud-africaine critique la théologie occidentale des Blancs, cependant, elle même s'est spécifiée dans la discrimination raciale, tel est le grand reproche que je peux l'affliger.

A mon avis, cette théologie noire sud-africaine applique auprès des autres noirs non sud-africains et Blancs presque les mêmes concepts qu'elle avait condamnés à l'époque de l'apartheid. Et elle approuve l'injustice sociale planifiée par le gouvernement noir et d'autres formes de la nouvelle version d'apartheid en défaveur des autres noirs africains. A mon avis, c'est bien une double négation de la théologie noire sud-africaine, malgré que pour elle, affirme Ndjate (1984:101) la critique caustique qu'elle adressée à la

théologie occidentale implique une reconstruction de la foi chrétienne, une nouvelle élaboration du discours théologique, indépendamment des questions blanches dont il est nécessaire de se méfier.

2.3.2.2 Une théologie de l'affirmation

En effet, la théologie noire sud-africaine est aussi une théologie affirmative malgré sa double négation parce qu'elle affirme l'existence noire, c'est-à-dire l'identité noire comme personne physique et morale et comme peuple. Au bout d'une longue histoire qu'elle fait, elle se base plus sur la communauté noire, et les religions traditionnelles africaines, ainsi, elle a fait de la communauté noire, toute une église devant Dieu. A ce sujet, note Kesteloot (1967:21):

Que dans le manifeste du mouvement nègro-rennaissance les Noirs affirment: Nous, créateurs de la nouvelle génération nègre, nous voulons exprimer notre personnalité noire sans honte ni crainte. Si cela plaît aux blancs, nous en sommes fort heureux. Si cela ne leur plaît pas, peu importe. Nous sommes beaux. Et laids aussi. Le tam-tam pleure et le tam-tam rit. Si cela plaît aux gens de couleur, nous sommes heureux. Si cela ne leur plaît pas, peu importe. C'est pour demain que nous construirons nos temples solides comme nous savons en édifier, et nous nous tenons dressés au sommet de la montagne, libres en nous-mêmes.

En effet, il s'agit d'un peuple noir opprimé et considéré comme inexistant historiquement et comme paganiste religieux, mais qui s'élève et affirme à la face du monde, écrit Ndjate (1984:102) «*nous existons; Dieu lui-même confirme notre existence*», raison pour laquelle la théologie noire sud-africaine est une théologie affirmative parce qu'elle affirme avec courage et force l'existence d'un peuple déclassé mais dont Dieu des opprimés a affirmé l'existence.

Cette théologie se pose comme affirmation de la négritude sur le registre théologique: l'identité noire est aussi religieuse, chrétienne; le noir existe parce que Dieu

soutient son existence, un Dieu qui est saisi comme présence immédiate aussi bien au sein du culte qu'au coeur de l'action politique, comme l'indique encore Ndjate (1984:102) «notre déclaration affirme... que la réflexion théologique noire prend place dans le contexte de l'authentique expérience de Dieu que fournit l'assemblée culturelle noire». Ce culte se rapporte toujours à la liberté sous le règne de Dieu. Dès lors ce culte n'est pas séparé de la vie: C'est dans la «lutte contre le racisme et l'oppression» que l'église noire crée et recrée sa compréhension théologique de la «foi et l'exprime en cris de louange et en chants de lutte pour la libération des opprimés».

Evidemment, comme je l'ai souligné au-dessus, cette théologie noire sud-africain peut subir un aménagement profond, parce qu'elle était issue d'un contexte de lutte contre l'apartheid, qui est tout à fait différent du contexte actuel, que le pouvoir politique et plusieurs organes des décisions sont entre les mains des noirs sud-africains. Par conséquent, cette théologie peut actuellement tenir compte de la réalité du moment et s'amender parce que l'actualisation théologique peut toujours tenir compte du contexte et du fondement de sa naissance, surtout que dans le contexte sud-africain actuel, cette théologie est parfois défendue et soutenue par des théologiens noirs et blancs sud-africains. En fait, elle est aussi une théologie de libération qui a lutté et peut continuer à lutter pour la libération totale de l'homme africain, noir, métis, blanc... conformément à l'ordre suprême du Christ qui stipule dans Luc (4:18-19):

L'Esprit de Dieu est sur moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer une bonne nouvelle aux pauvres; il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le coeur brisé, pour proclamer aux captifs la délivrance, et aux aveugles le recouvrement de la vue, pour renvoyer libres les opprimés, pour publier une année de grâce de Dieu.

C'est l'une des missions de l'église de l'Afrique et des théologiens/missiologues noirs, métis et blancs africains: libération de l'homme africain. Malheureusement, écrivait

Buthelezi (1978:203-204) la plupart des *«chrétiens noirs sud-africains en tant que groupement distinct, n'ont pas assez apporté de contribution significative à l'évangélisation de l'Afrique du Sud, en dehors des gens de leur race»*. Ceci s'accorde mal avec leur importance numérique. Au moment où ils ne *«peuvent pas être considérés simplement comme un appendice de la chrétienté d'Afrique du Sud»*.

A mon avis, les noirs sud-africains constituent un facteur avec lequel les chrétiens africains peuvent compter, malgré qu'ils ne se soient pas encore pris eux-mêmes au sérieux. Cela explique, entre autres, le rôle réduit qu'ils ont joué dans l'évangélisation de l'Afrique du Sud. Il est temps de les reconscientiser à annoncer l'évangile du Christ à tous les peuples et à éviter la nouvelle forme d'apartheid entre eux-mêmes et entre eux et les autres africains.

2.3.2.3 Une théologie de la libération

Selon Boesak (1978a:229) *«la théologie noire sud-africaine est convaincue que la libération n'est pas seulement une partie de l'évangile ou quelque chose qui s'accorde avec l'évangile, c'est l'évangile de Jésus-Christ»*. Cette théologie qui est née pendant l'apartheid, prend au sérieux l'expérience des noirs sud-africains opprimés. Cependant, l'une des différences les plus remarquables entre la théologie noire sud-africaine et celle des Etats-Unis d'Amérique par exemple, réside dans la situation dans laquelle chacune se développe.

Pour ma part, cette théologie noire sud-africaine dans le contexte actuel, n'a pas le caractère satisfaisant et idéaliste d'une théologie africaine désincarnée. Parce qu'elle est parfois comme un cri de souffrance des opprimés et parfois même comme un cri de

revanche pour un avenir meilleur. Et, elle présente aussi un discours théologique manifeste à un niveau messianique précis avec une prise de risque libératrice.

Toutefois, cette théologie noire sud-africaine est une théologie de la libération pour la situation des noirs, affirme Boesak (1978a:256) *«pour les noirs c'est la seule manière légitime de faire une théologie, mais seulement dans le cadre de la théologie de la libération»*. Cependant, cette théologie noire sud-africaine rejoint dans ses intentions et dans sa méthode non seulement la théologie africaine francophone de l'inculturation mais aussi la théologie latino-américaine de la libération.

Evidemment, le peuple noir sud-africain ne considère pas seulement la main de Dieu dans le cadre du salut personnel, mais aussi dans le domaine de la délivrance sociale, économique, religieuse, culturelle et politique tel que le souligne également Dembo (2005:26-27) *«parce que Dieu s'est fait connaître dans l'histoire d'Israël opprimée et de la façon décisive dans l'opprimé qu'est Jésus-Christ, il est impossible de parler de lui sans le voir engagé dans la libération contemporaine de tous les opprimés»*.

Je pense qu'il est nécessaire que la théologie africaine dans sa globalité soit un discours confessant l'activité libératrice de Dieu Tout-Puissant aux côtés des opprimés, c'est-à-dire, être chrétien africain, c'est s'identifier à la lutte des esclaves et des opprimés. Et j'estime également que la théologie noire sud-africaine en dehors de sa double négativité, avalise les caractéristiques propres de toute théologie de libération.

Cependant, une caractéristique lui est propre: elle fait de la race noire sud-africaine une détermination décisive. Et elle souligne aussi des harmoniques qui lui sont encore propres: comme l'interaction du politique et du religieux, le caractère global et ecclésial de toute lutte libératrice. De ce fait, le peuple noir sud-africain lutte parfois politiquement et à son tour politise la liturgie dominicale. C'est ainsi pour Ndjate

(1984:103) *«il ne s'agit pas de deux domaines, mais d'une seule vie aspirée par Dieu libérateur qui se déploie dans l'église comme elle se déploie dans la vie de tous les jours».*

Néanmoins, la théologie noire sud-africaine est réellement une théologie africaine de libération, cependant, quelques concepts peuvent être révisés compte tenu du contexte sud-africain actuel et des orientations des églises indépendantes sud-africaines post-apartheid qui ont profondément changé par rapport au contexte passé d'apartheid. Toutefois, la théologie noire sud-africaine, considère les églises africaines indépendantes comme le lieu privilégié de la théologie noire, comme affirme Ndjate (1984:104):

Victor Mayatula, de la Bantu Bathlehem Christian Apostolic Church of South Africa, est parmi ceux qui ont exprimé avec plus de vigueur le lien entre la théologie noire/black theology et les églises africaines indépendantes: l'une comme l'autre élabore un discours de libération de la situation coloniale.

Le peuple noir sud-africain est un peuple-signe, un peuple-témoin pour le reste des pays africains. Sa parole, née d'une longue identification au *«serviteur malheureux»* (Es 53:4), interpelle toutes les communautés chrétiennes noires et les confronte sévèrement à la parole du *«serviteur assassiné»*.

En effet, la théologie noire sud-africaine et ses différents courants s'appuient souvent sur les écrits de Lubo (2004:213) *«si Dieu est réellement ce Jésus-Christ cloué au bois de la croix, ne renverse-t-il pas fondamentalement notre appréciation des peuples et des événements».* Désormais, l'évangile résonne comme une parole de *«délivrance et de liberté. Dieu, dans le Christ, est présent à toute libération humaine, aujourd'hui comme hier».* Mais, ce message ne peut être découvert et compris que du sein d'une situation d'oppression, comme l'ajoute Ndjate (1984:104) c'est la *«communauté opprimée en situation de libération qui détermine le sens et la portée de Jésus-Christ. Nous savons*

qui était et qui est Jésus-Christ quand nous rencontrons la brutalité de l'oppression dans sa communauté», alors que celle-ci cherche ce qu'elle est en référence à sa résurrection.

A mon avis, les défenseurs de différentes théologies des églises sud-africaines indépendantes peuvent avoir raison parce qu'il est difficile d'être chrétien ou d'être pour Christ et de n'être pas du côté des esclaves et opprimés. De ce fait, la fidélité au Christ passe nécessairement dans le contexte actuel par la compromission raciale. Cependant, les théologiens africains qui insistent beaucoup sur la race noire dans le cadre de la théologie noire sud-africaine risquent de porter atteinte à l'universalisme du christianisme et de réduire la théologie noire sud-africaine au code de la théologie tribale, avec comme conséquence, certains responsables des églises indépendantes sud-africaines s'auto-proclament sauveurs des noirs.

Je pense, nécessaire de noter que le dialogue, la confrontation, l'affrontement des diversités culturelles dans l'unité en marche des chrétiens africains mettent en jeu la situation historique et théologique de l'église africaine, souligne Mukendi (2005:107) *«l'église en effet, se meut dans l'histoire... Elle peut chercher comment exposer les vérités de la foi à des époques et dans des cultures différentes, comment adapter son action aux mutations qui s'opèrent dans le monde».* Et non seulement distraire l'homme africain avec des fausses visions et fausses prophéties au nom du messianisme africain.

Evidemment, Kä Mana qui est la principale personne dans la présente thèse ne cesse d'encourager les églises africaines indépendantes à aller de l'avant mais avec conscience et discernement selon l'Esprit et la volonté de Dieu. C'est ainsi, Mugambi (1989:34) pense que *«la théologie blanche continue encore à dominer en Afrique, et dans la plupart de séminaires et d'autres institutions théologiques, les christologies africaines sont soit inconnues ou ignorées».* Quant à moi, je pense qu'il est grand temps pour que

les missiologues et théologiens africains développent d'avantage la théologie africaine dans toutes ses formes, mais, avec des sources authentiquement africaines et en évidence, éviter de mélanger et copier sans discernement des méthodes et techniques occidentales.

2.4 Conclusion partielle

Ce deuxième chapitre a commencé par une indication de quelques généralités sur l'Afrique, mais comme mon approche est théologique, j'ai plus illustré la naissance et l'évolution de la théologie africaine en Afrique francophone, son développement, ses pertinences, acquis, faiblesses et erreurs, enfin j'ai démontrée l'importance de la théologie africaine de libération et la théologie noire sud-africaine qui est la deuxième forme théologique en Afrique anglophone après la théologie africaine de l'inculturation en Afrique francophone.

J'ai démontré historiquement, que le partage et la colonisation des pays d'Afrique sub-saharienne ont été faits par les puissances occidentales dans une ignorance relative aux réalités africaines et surtout dans le mépris le plus total des désirs et des intérêts des peuples africains. En plus, durant plusieurs siècles, les profits tirés de la traite des noirs africains vont s'accumuler dans les états européens pour donner naissance à une culture capitaliste profonde. Qui disposera des moyens pour s'emparer davantage des pays d'Afrique noire: les couper, les diviser et les partager entre eux.

En effet, la dépendance economico-politique, l'aliénation culturelle et l'exploitation des noirs africains, hier comme aujourd'hui, ne sont que des rêves de la puissance occidentale fondée et alimentée par les multinationaux, c'est ce qui se fait malheureusement souvent et en complicité avec quelques dirigeants economico-politiques africains.

La dépendance de l'Afrique francophone de l'extérieur semble très verrouillée, grâce aux dispositifs de contrôle, faits pour décourager les faibles et même les moins faibles. C'est pour cette raison que j'ai souligné que les missiologues africains peuvent à travers l'église, chercher à atteindre les coins les plus reculés de l'Afrique avec la nouvelle méthode d'évangélisation en profondeur proposé par Kä Mana pour une transformation positive et une libération intégrale du peuple. C'est à cause de la libération de l'Afrique que la plupart de théologiens africains francophones, entre autres: Tshibangu Tshishiku, Mulago, Mveng, Hebga, Bimwenye-Kweshi, Bujo, Ela, etc. ont lutté théologiquement et continuent à lutter à travers la théologie africaine pour libérer totalement l'homme africain.

C'est la raison même d'être de cette théologie africaine qui a connu trois étapes essentielles: la reconnaissance scientifique, les acquis missiologiques (l'inculturation, la libération et la reconstruction) et l'actuel théologie préoccupée par la nouvelle évangélisation d'Afrique soutenue par Kä Mana et défendue par moi-même, avec comme base, la théologie de l'auto-transformation personnelle de l'homme africain.

Les théologiens africains francophones, conscients de plus en plus de leurs conditionnements historiques, s'efforcent de reprendre le message révélé à partir de leur contexte socio-culturel. Et le but de cette théologie africaine francophone est aussi la recherche de l'intelligence de la révélation chrétienne, recherche utile pour l'homme africain. Evidemment, au choc des idées jaillit la lumière, la théologie africaine peut chercher davantage dans le contexte africain actuel à libérer l'Afrique de sa crise multiforme et multidimensionnelle, et l'Afrique francophone qui a lutté pour que cette théologie africaine francophone puisse exister scientifiquement peut continuer à la doter des subsistances et outils nécessaires.

En effet, j'ai souligné également que la théologie africaine francophone dans son contexte actuel a intérêt de s'inspirer des différents courants théologiques de libération qui s'élaborent aussi en Afrique anglophone. Parce que, la libération et l'inculturation dans le champ missiologique africaine ne peuvent pas s'entrechoquer, mais peuvent par contre s'approcher mutuellement. Par ailleurs, la réalisation d'une approche thématique dans la théologie africaine francophone a relié différentes préoccupations théologiques en Afrique francophone, anglophone et lusophone. De ce fait, par cet approche thématique, les théologiens d'Afrique francophone, élaborent sa théologie à partir de sujets ordinairement tirés du contexte africain, mais les plus importants étaient, l'inculturation et libération, la religion traditionnelle africaine et la théologie chrétienne africaine, la christologie et l'ecclésiologie africaine, l'adoption de nouvelles stratégies de mission chrétienne pour faire avancer l'église africaine avec ses propres missionnaires.

J'ai fait noter que la renaissance africaine et l'intégration régionale demeure comme le seul espoir pour l'Afrique anglophone, francophone et lusophone. Parce que, malgré les indépendances politiques de la plupart de ces pays et ses richesses en sol et sous-sol, l'Afrique demeure encore largement tributaire d'aide internationale, de multinationales, et incapable de se prendre totalement en charge, et dépend encore des occidentaux: économiquement, socialement, politiquement et culturellement. Par conséquent, l'Afrique, Madagascar et même Ile Maurice, demeurent aliénée culturelles, sous-dépendance et contrôle étranger. Son peuple est pauvre et reste encore sous-dominance étrangère.

J'ai aussi démontré dans la deuxième section de ce chapitre qui traite de la théologie en Afrique anglophone que cette partie d'Afrique n'a pas seulement une histoire socio-politique, mais elle a aussi une histoire théologique avec ses différents

courants théologiques de libération qui sont nés à partir des années soixante après ceux de l'Afrique francophone de l'inculturation. J'ai souligné que les théologiens africains anglophones, n'ont pas généralement embrassé la libération dans leurs théologies comme chez les francophones, parce que la plupart d'entre eux ont choisi d'aller sur leur propre voie. Cependant, ils adoptaient dans leurs théologies, le concept plus empirique et moins approche spéculative, bien qu'ils visent avec les francophones le même but fondamental: la réévaluation de la pensée traditionnelle africaine, de la culture et de la religion.

La différence en approche entre les théologiens africains anglophones et francophones réside en partie dans le fait que les théologiens africains anglophones ont plus appris de l'école britannique d'anthropologie, laquelle est plus empirique pendant que les théologiens africains francophones ont appris à l'école française l'anthropologie, laquelle est plus théorique et spéculative. Et la plupart des théologiens africains anglophones ont lutté non seulement pour la libération de l'oppression sociale, économique et politique, mais aussi pour toute forme d'oppression.

En effet, j'ai fait noter que la lutte des chrétiens d'Afrique du Sud contre l'apartheid s'appuyait sur la théorie qui s'est formulé peu à peu. La théologie noire sud-africaine affirme ses attaches avec d'autres écoles théologiques, surtout avec la théologie africaine francophone et la théologie noire prônée par James Cone. Cette théologie noire sud-africaine pensait répondre aux problèmes précis des chrétiens noirs sud-africains. Evidemment, j'ai analysé et souligné aussi quelques faiblesses de cette théologie noire sud-africaine dans le contexte africain actuel. La théologie noire sud-africaine, critique la théologie occidentale des Blancs, mais elle-même s'est spécifiée sur la discrimination raciale. Cette théologie applique actuellement auprès des autres noirs non sud-africains et blancs presque les mêmes concepts qu'elle a condamnés à l'époque de l'apartheid.

En effet, j'ai démontré que Kä Mana qui est la principale personne dans la présente thèse ne cesse d'encourager les églises africaines indépendantes d'aller plus loin en croissance, avec conscience et discernement selon l'Esprit et la volonté révélée de Dieu. J'ai aussi ajouté que la situation africaine actuelle requiert une nouvelle théologie de l'auto-transformation personnelle de l'homme africain, c'est-à-dire l'homme africain peut d'abord commencer à s'auto-transformer avant de penser à la transformation de l'autre, aussi avant de penser à transformer la société africaine.

Cependant, je m'en vais au troisième chapitre de la présente thèse, démontrer, analyser, évaluer et contextualiser la contribution théologique de Kä Mana dans la théologie africaine avant de faire une étude comparative entre ses apports et les apports des autres théologiens africains francophones et anglophones sélectionnés.

CHAPITRE 3:

ANALYSE THEOLOGIQUE DE L'APPORT DE KÄ MANA

3.1 Introduction

Comme je l'ai souligné dans les deux précédents chapitres, je vais décortiquer à travers ce troisième chapitre, la contribution théologique de Kä Mana dans la théologie africaine entre 1990-2006, suivant les grands thèmes qu'il a abordés dans ses discours théologiques, et essayer de faire une étude comparative de ses oeuvres par rapport aux oeuvres des autres théologiens africains francophones et anglophones sélectionnés, et enfin, fournir ma contribution au développement de la missiologie en Afrique.

En effet, ce troisième chapitre pivote autour des points ci-après: les oeuvres théologiques de Kä Mana, la théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kä Mana par rapport à la théologie africaine francophone de l'inculturation et sa théologie morale africaine. De ce fait, je vais démontrer la motivation qui a poussé Kä Mana d'amener sa théologie de la reconstruction de l'Afrique au moment où il existait déjà la théologie de l'inculturation en Afrique francophone et son articulation à la morale et l'éthique chrétienne africaine.

En suite, je vais analyser et démontrer l'importance de l'égyptologie dans le champ théologique africain selon Kä Mana. En plus, les rôles des religions traditionnelles et la christologie africaine pour un développement adéquate de la théologie africaine et sa théologie de la renaissance africaine et la foi chrétienne que je considère importante parce que cette théologie peut stimuler les africains à renaître d'abord spirituelle avant de penser à la renaissance africaine socio-politique; l'ecclésiologie africaine et la dynamique de l'internet comme véhicule missionnaire d'évangélisation pour le temps actuel.

Cependant, après cette brève introduction, je m'en vais analyser et démontrer dans ce point qui suit, les oeuvres théologiques de Kā Mana dans la théologie africaine avant d'aborder dans la troisième section, sa théologie de la reconstruction de l'Afrique et sa théologie morale.

3.2 Son oeuvre

Dans son premier texte publié dans la revue des Jésuites (catholiques) Zaïre Afrique, Kā Mana (2005b:10) souligne qu'il a abrégé «*Kangudie en Kā. Le tréma sur le ä signifiait pour lui la miniaturisation, d'abord ensuite vint pour une signification plus profonde en référence égyptologique*», c'est-à-dire le tréma sur le ä consiste selon Kā Mana (2005b:10-11) à un «*recours à l'Egypte antique, région psychique*» qu'il découvrait en tant qu'étudiant, comme «*l'origine de la civilisation africaine*» dans son ensemble et comme la «*capitale symbolique africaine primordiale, le plus précieux et le plus chargé de sens*» parce qu'il lui conférait une «*identité historique prestigieuse et novatrice*». De ce fait, le nom Kā Mana est tout un programme du destin qu'il s'est fixé.

C'est dans ce cadre qu'il fit paraître en 1975, dans la revue jésuite Zaïre-Afrique un article sur le chemin de la poésie, la joie et ce texte avait l'allure d'un manifeste prônant une nouvelle tendance poétique: l'hypersymbolisme. Ce courant regroupait de jeunes écrivains de l'Université de Kinshasa désireux de renouer avec l'essence de la vraie poésie. En effet, Kā Mana le définissait comme étant, un nouvel esprit de poésie conçu par les jeunes écrivains de l'Université Nationale du Zaïre... Son essence de toute poésie vraie. Son esprit: la passion de la créativité, de l'exploration et de la contestation. Son art une peinture évocatrice, impressionniste, symbolique au plus haut point. Cet extrait

l'hyper-symbolisme s'inscrit à l'opposé du concrétisme de Masegabio Nzanu et du militantisme du général Lonoh Malangi (interview du 09 avril 2007).

Evidemment, ces mouvements, vu leur rangement idéologique, Lonoh Malangi est l'éditeur d'une anthologie de poésie significativement intitulée: *La Marche au Soleil. Poésie Militante congolaise/zaïroise* (1974), était en effet perçu comme trahissant l'essence même de la poésie. Par contre dans son application, l'hypersymbolisme, confinait un hermétisme si manifeste qu'il en faisait une sorte de poésie pour initiés, ce qu'affirme Kasereka (2005:1):

L'article de Kä Mana comportait un mélange de poétique, de métaphysique et de mystique qui, on peut le dire aujourd'hui, en mettant l'oeuvre en perspective, annonçait son mémoire de licence en Philosophie sur la poétique de Pierre Emmanuel et sa thèse de doctorat défendue à l'Université Libre de Bruxelles.

Cette thèse a été publiée sous le titre: *«L'expérience poétique de la transcendance: Dieu, l'être et le sens dans la poésie française contemporaine»*. En dehors de ce dernier essai et l'article-manifeste de l'hypersymbolisme, Kä Mana a publié deux recueils de poèmes hypersymbolistes aux éditions Archipel de Bruxelles en 1985, *«Méditations»* et *«L'ontologie musicale de mon plus bel arbre chanteur»*, ainsi qu'un essai de poétique philosophique en 1986, *«une Poétique philosophique»*.

De l'anthropologie de l'imaginaire à l'esthétique évocatrice. La réflexion menée par Kä Mana entre 1975-1986 sur l'expérience poétique apparaît comme un jalon important de destinée négro-africaine. En plus, dans l'ouvrage, *«expérience de la dérive et énergétique du sens»* (1987), Kä Mana a systématiquement posé les bases de son projet philosophique d'une ontologie globale qui dévoilerait les enjeux les plus profonds de la destinée négro-africaine.

Evidemment, son implication dans le climat d'effervescence poétique, l'étudiant en philosophie se fit surtout connaître par ses publications mensuelles entre 1977-1982, dans la revue catholique: Zaire-Afrique, avec différents articles alertes et audacieux sur des préoccupations quotidiennes des Congolais/Zaïrois. En fait, la revue Zaire-Afrique lui octroya une rubrique au titre significatif à partir de 1977 «*Regard sur les temps actuels*». Ces Regards variaient les points de vue (religieux, politique, culturel, éthique) pour éclairer l'actualité et dénoncer le mal congolais/zaïrois, au moment où la dictature politique mobutiste était à son apogée.

A mon avis, les regards sur les temps actuels préparaient une élaboration d'une oeuvre qui entend analyser des structures concrètes de l'homme africain pour en révéler le sens, c'est-à-dire préparer le paradigme d'une oeuvre dont la méthode herméneutique peut éclairer à la fois les profondeurs du vécu et l'horizon du sens de l'homme africain. Evidemment, après les études de philosophie, le projet de vie de Kä Mana a connu une spécification qui n'a pas été sans ouvrir sa pensée à de nouveaux paysages.

En effet, de la tradition catholique (romaine) au sein de laquelle avait germé, dans sa prime enfance, le désir de se faire prêtre, Kä Mana a passé au christianisme réformé (luthérien), moins dogmatique, autoritaire et plus attaché à la centralité de la révélation biblique (Interview du 09 avril 2007). Cependant, Kä Mana est actuellement professeur, pasteur protestant et s'étale à son projet d'un christianisme africain de sorte qu'il ne soit pas «*un christianisme de spectacle et de folklore seulement*», mais un christianisme qui s'incarne dans la sphère publique comme moteur d'une transformation des structures socio-économiques et culturo-politiques. De ce fait, «*sa connaissance de plusieurs traditions (Bantu-Luba, catholique romaine, protestante, etc.) le fait passer d'une parole*

intégratrice à une parole dogmatique ayant tendance à exclure» (Interview du 09 avril 2007).

Selon les analyses de Kä Mana dans ses oeuvres à partir de 1990, l'Afrique vit une époque difficile, les anciennes traditions africaines disparaissent, ne paraissant pas appropriées à ce monde global actuel. Les éléments de la société africaine les plus stables, tels que la famille, la religion traditionnelle, la culture, les coutumes, les moeurs et l'église sont ébranlés par les attaques du matérialisme, de l'aliénation mentale et des idéologies opposées à leur entretien. Kä Mana (1991b:36) affirme que:

Les événements et informations autour de l'Afrique: famine, guerre, corruption, violence, crime, médiocrité politique, la dépendance économique-culturelle, le tribalisme, le manque de culture politique, l'injustice, etc. créent une atmosphère de désespoir, de peur, de fanatisme et de pessimismes aigus.

Cependant, malgré l'invention du système d'existentialisme moderne pour essayer de résoudre la problématique de l'homme, surtout l'homme africain, qui prône la philosophie du présent, l'homme africain est toujours victime des différentes circonstances, mais qu'il peut baliser ou planer au-dessus d'elles, les transformer positivement ou les changer s'il en prend conscience.

Evidemment, Kä Mana, philosophe, poète, éthicien et théologien africain francophone est venu depuis 1990 avec une nouvelle école de pensée théologique en Afrique baptisée sous le nom de théologie de vie ou théologie de bonheur partagé. Il s'oppose à la médiocrité socio-culturo-économique, au pessimisme africain, au fanatisme et au cynisme politique qui caractérisent la société africaine actuelle, et il s'oppose aussi aux théologies africaines absurdes. Kä Mana (2005:66) affirme que le but des *«théologiens africains et des chrétiens est de transformer l'Afrique au lieu de l'expliquer seulement, la changer positivement au lieu de l'étudier seulement, créer l'histoire au lieu*

de s'arrêter à l'interprétation». En plus, Kä Mana pense encore que «l'homme africain est un instrument de Dieu pour produire des transformations africaines positives».

Raison pour laquelle il se préoccupe plus de l'avenir de l'homme africain que du christianisme africain. A mon avis, Kä Mana peut avoir raison de s'occuper davantage de l'homme africain que du christianisme africain, mais, je pense aussi que c'est le christianisme africain qui peut bien changer et orienter l'homme africain, parce que la force de transformation positive d'un homme ou d'une société se trouve en Christ.

En effet, la théologie de la reconstruction de l'Afrique qu'il élabore en Afrique à partir de 1990 et qui prend l'évangile comme fondement tend à dépasser les logiques antagonistes des communautés ecclésiales vivant en Afrique pour explorer les forces que chaque forme de spiritualité représente afin de les intégrer dans le projet commun d'une spiritualité (valeurs communes) dont *«les africains ont besoin pour passer du principe de la mort au coeur de l'histoire africaine au principe d'espérance et de la vie»* (Kä Mana 1991c:13). Dans son oeuvre intitulé *«Christianisme et reconstruction de l'Afrique restent un témoignage»*, deux moments importants témoignent du dépassement des clivages entre communautés ecclésiales chrétiennes. En fait, dans le premier, Kä Mana (1993:204):

S'efforce de repérer, dans l'histoire du catholicisme et du protestantisme en Afrique, des lieux où peut s'ancrer une réflexion théologique redynamisante. Et s'intéresse au concile Vatican II, perçu comme une nouvelle fondation du christianisme, au dernier Synode africain vu comme moment de nouvelles espérances, et aux événements majeurs qui ont marqué, l'Afrique, l'histoire des églises issues de la Réforme protestante.

Quant au deuxième moment, Kä Mana (1993:205) s'inscrit au coeur même de l'articulation de son projet d'un *«christianisme africain de la vie»* parce qu'il démontre également que la *«dimension éthique du christianisme offre une voie de reconstruction*

pour l'Afrique de demain». Et l'analyse des principes de structuration du discours théologique négro-africain fait ressortir les «*liens entre le christianisme et aire politico-économico-sociale*». En effet, en effectuant une reprise historique qui revoit les grands moments du passé chrétien africain comme des points d'ancrage d'une théologie de l'invention susceptibles de nourrir le projet d'un christianisme africain enraciné dans la conscience africaine et dans la force d'une identité culturelle et spirituelle profondément créatrice, Kä Mana (2005b:13) propose une «*patristique du christianisme africain qui va non seulement au-delà des antagonismes ecclésiaux mais aussi de l'antagonisme Afrique-Occident*» qui structure un grand pan de la pensée africaine de la libération telle qu'elle s'est développée durant les années 70.

Evidemment, dans l'actuel contexte africain et dans la dynamique du versant théologique africain, de ma part, l'oeuvre de Kä Mana peut être considérée comme une manière de donner un sens au cri de l'homme africain en proie aux manifestations de la crise multidimensionnelle et un essai de réponse aux différentes préoccupations théologiques africaines. En plus, l'oeuvre théologique de Kä Mana à travers ses différentes publications en 1994, entre autres: «*Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*», est importante dans le contexte africain actuel, parce que l'éthique et la foi chrétienne des africains ont un grand rôle à jouer pour la transformation positive de l'Afrique. «Eglises africaines et théologie de la reconstruction», «*Chrétiens et églises d'Afrique: penser l'avenir*» (1999). Ses oeuvres de l'année 2000 «*La nouvelle évangélisation en Afrique*», sont d'une grande importance pour une reconstruction physique de l'Afrique, parce que, pour Kä Mana, l'heure de la reconstruction socio-politique, culturo-économique et la «*nouvelle évangélisation a sonné pour l'Afrique*», après le temps colonial et la période néo-coloniale où les chrétiens africains ont été

«confrontés à un christianisme de la catastrophe, complètement aliéné et entièrement coupé des racines profondes de l'homme africain» (Interview du 29 avril 2007).

A mon avis, Kä Mana peut avoir raison de penser ainsi parce que le résultat sur le terrain sur l'ancienne méthode d'évangélisation est la conversion presque superficielle dans le chef de beaucoup des chrétiens et leaders africains. Cette méthode a produit une Afrique chaotique presque dans tous les domaines et incapable de se prendre totalement en charge, aussi incapable de produire des chrétiens dignes et réellement convertis pour Christ. La plupart sont superficiellement convertis au christianisme.

Kä Mana (1999:32-33) pense que l'église du *«passé a beaucoup mis l'accent sur le ciel, l'au-delà dans ses sermons et méthodes d'évangélisation, et ainsi encourageait la résignation politique et la pauvreté eschatologique»*. Cependant, l'église d'Afrique dans son contexte actuel, peut *«encourager l'optimisme et l'espoir, à la place du pessimisme et du désespoir. L'église a tendance à limiter le salut à la vie après la mort physique, ainsi nie-t-elle l'espoir d'une meilleure vie et la vie en abondance sur cette terre»*. Mais l'homme africain est appelé à agir dès à présent pour améliorer et transformer son avenir. Evidemment, pour Kä Mana, il peut y avoir des actions urgentes, des bouleversements socio-économiques, politico-religieux pour pouvoir transformer favorablement l'Afrique. C'est ainsi que Kä Mana (2001a:31) considère que:

L'Ancien Testament est le symbole de la libération d'un peuple esclave qui a compris la nécessité d'une révolution et qui a agi. Et le Nouveau Testament est un livre du Nouveau, pour trouver des orientations et conseils utiles, afin de bien agir pour un futur meilleur.

En effet, Kä Mana a depuis longtemps considéré le système du fonctionnement socio-religieux de l'Afrique, la sorcellerie qui se déployait dans un vaste complexe maléfique de fragilisation des personnes et de la société, qui l'unissait au fétichisme et à la magie,

l'aliénation mentale ou culturelle comme ce contre quoi il faut se battre pour la libération et la reconstruction de l'Afrique.

A mon avis, Kä Mana a fait une analyse superficielle de la sorcellerie et de la magie, je pense qu'il est aussi utile de christianiser la sorcellerie africaine, comme le déclaré Jésus-Christ dans 1 Corinthiens (10:16-17): *«buvez mon sang et manger mon corps»*. Le fétichisme désigne ici selon Kä Mana (2005b:19) non seulement le système visible des lieux où les gens vont consulter le monde invisible et invoquer les esprits, mais aussi la *«structure mentale globale qui croit que les solutions aux problèmes de l'Afrique se trouvent en dehors des africains, dans un territoire d'arrière-monde ou auprès d'instances socio-politico-économiques extérieures aux Africains»*.

Pour ma part, actuellement l'Afrique tue l'Afrique, et il est important que des missiologues/chrétiens africains décident de se battre contre ce type d'esprit qui ne relève pas seulement de la sphère nocturne et des phénomènes bizarres, mais de la logique maléfique de la vie dont les effets néfastes se font voir du jour au jour, dans les relations entre africains, entre tribus ou entre pays. Cependant, Kä Mana (2005b:19) pense que:

L'Afrique de la sorcellerie est à rejeter et combattre, et que le mal comme instance régulatrice du champ social africain est occulté dans les esprits de quelques africains et qu'il est nécessaire de dénoncer avec la force de Dieu sous ses multiples formes: politique, économique, social, culturel ou religieux.

Contrairement à Lubo (2004:149) qui souligne qu'il est nécessaire de *«convertir cette sorcellerie en sorcellerie du bien»*. Cependant, à mon avis, il est utile de lutter contre toutes formes de la sorcellerie et travailler pour une conversion totale de sorcellerie en christianisme profond. Evidemment, Kä Mana (2004a:8) pense dans sa théologie que *«Dieu est plus un problème qu'une réponse, plus une question existentielle qu'une sécurité définitive: un point d'interrogation au coeur du destin de l'humanité»*. C'est

grâce à Jésus-Christ que le *«dialogue avec Dieu est devenue possible ainsi qu'une spiritualité de la foi en quête d'intelligence»*.

Toutefois, la foi de Kä Mana met Dieu au coeur de la réalité sociale et construit une personnalité individuelle et collective faite de rationalité, de moralité et de spiritualité. Evidemment, suivant l'interview du (09 avril 2007), Kä Mana appartient aussi à certains lieux de quête de la foi africaine ancestrale vivante et à une dynamique spirituelle africaine indépendante. Il s'y sent aussi à l'aise que dans ses autres appartenances, catholique et protestante. De tempérament, il est moins sensible aux théorisations dogmatiques de la foi qu'aux liens de vie que la foi permet de tisser, liens à partir desquels on peut construire ensemble, au nom du Christ, de nouvelles réalités et de nouvelles configurations de valeurs.

Kä Mana évite de vivre ces appartenances et ces engagements de manière confusionniste, comme un mélange stérile d'affirmations dogmatiques superficiellement entremêlées. Il ne veut développer ni un ecclésiastique théologique ni un syncrétisme idéologique. Il se situe à l'échelle des convergences des pratiques pour un seul et même but: la construction de l'Afrique nouvelle, la capacité d'enfantement d'une nouvelle société, riche de toutes ses dynamiques vitales.

Pour Kä Mana (2005b:48) *«Christ est la ligne directrice dans la mesure où il fait de l'amour la ligne directrice de la vie chrétienne»*. Partout où l'amour s'irise, *«Dieu brille»*. Tout chrétien devrait y trouver son *«identité humaine»* et se positionner comme *«énergie d'amour dans la société»*. L'identité plurielle est une réalité à laquelle il conviendra de plus en plus s'habituer. La *«vérité, c'est le Christ comme manifestation de l'être profond de Dieu»*. Kä Mana pense que tout baptiste qui pourrait, dans son fond spirituel, être nourri par la sève *«luthérienne, le limon catholique et le souffle méthodiste*

serait plus riche qu'un baptiste tout simplement baptiste». Il estime que, l'expérience d'une «transversalité spirituelle est humainement merveilleuse, nimbée de plénitude».

Kä Mana (2005:7) pense que *«la logique de Dieu est parfois complexe: il choisit ce qu'il y a de plus faible dans le monde pour déstabiliser les forts; Dieu choisit parfois ce qu'il y a de plus immoral pour faire réfléchir tous ceux qui se croient justes devant Lui».* Dans le domaine de la sexualité, l'écharde dans la chair peut être un code du même type et il faut parfois en respecter le mystère.

Cependant, avec sa *«théologie du bonheur partagé»* (2001), et *«La nouvelle théologie de femmes africaines»* (2001), Kä Mana souligne le destin des femmes africaines à la lumière de l'évangile du Christ et de tout le projet de Dieu en faveur de l'homme africain. L'option gender dans la perspective théologique de Kä Mana constitue un axe de réflexion intéressant, comme l'avait aussi pensé Milingo (1980:4) vers les années quatre-vingt dans le cadre de la *«promotion littéraire»*.

En effet, *«Le souffle pharaonique de Jésus-Christ»*, *«Crise africaine et théologie de la terre»* (2002), *«Christianismes africains, construire l'espérance»* (2004), *«La mission de l'église africaine»* (2005), *«A coeur ouvert»*, *«La réinvention de l'Afrique»* et *«Notre pays»*, s'enracinent dans la dynamique même de la vie qui va au-delà des frontières et des allégeances confessionnelles, doctrinales et dogmatiques pour se frayer de nouveaux chemins et ouvrir de nouveaux horizons d'être, de pensée et d'action dans l'histoire. C'est en ce sens que selon l'interview du 09 avril 2007:

Kä Mana quête une ontologie de la métamorphose effectuée dans la destinée négro-africaine qui demeure un soubassement des essais développant une théologie africaine d'éthique et de la reconstruction de l'Afrique, reconstruction qui est avant tout perçue par Kä Mana comme une nouvelle institution imaginaire de la société africaine.

Mais, selon moi, cette quête peut devenir une utopie s'il n'y a pas d'abord la reconstruction du coeur de l'homme africain et l'auto-transformation personnelle de l'homme africain et la renaissance spirituelle africaine, parce que la vraie reconstruction de l'Afrique selon moi, peut d'abord commencer par la reconstruction de moi-africain intérieur avant d'être physique, du fait que le physique vient de spirituel. A mon avis, la vraie reconstruction de l'Afrique ne peut être possible que si Christ chemine ensemble avec l'homme africain, parce que là où Christ est, c'est le sens de la responsabilité, l'amour véritable du prochain, l'amour de la patrie et surtout l'esprit de la libération et de la reconstruction qui règne.

Kä Mana (2005:201) souligne dans ses oeuvres théologiques que le *«système éducatif africain est en crise et pose un problème de fiabilité»*. Le même Kä Mana (2005b:7) pense également que le jour viendra où les Africains seront de nouveau appelés à *«exhorter le monde avec l'évangile du Christ de telle manière que, sous son action, le monde changera et se renouvellera»*. Ainsi, viendra un nouveau langage libérateur, constructeur et salutaire. Kä Mana démontre ensuite que *«l'église de l'Afrique a une lourde mission critique et libératrice de responsabilité publique. Elle a aussi une position critique et libératrice en face des conditions sociales»*.

Mais, cette église d'Afrique peut s'acquitter de sa tâche, nonobstant les contre-indications de longs siècles d'histoire ecclésiastique, en vertu de la réserve eschatologique, dans le sens que cette lourde mission chrétienne se manifeste évidemment de plusieurs façons: dans la défense de l'homme africain, qui ne peut être considéré comme un instrument pour la construction d'un avenir technologique planifié et rationalisé par l'Occident, dans la critique des mauvaises idéologies et théologies absurdes, dans la mobilisation de cette force critique de l'amour sans intérêt qui est au

centre de la tradition chrétienne. C'est ainsi que Metz (1968:132) souligne aussi que *«la mission critique de l'église d'Afrique face à la société africaine a des répercussions à l'égard de l'église elle-même: elle tend à promouvoir une conscience nouvelle à l'intérieur de l'église et à déterminer une transformation des rapports de l'église avec la société»*.

Cependant, après l'analyse des oeuvres théologiques de Kä Mana, je m'envais dans la section suivante analyser, démontrer et contextualiser la théologie de la reconstruction et l'éthique chrétienne africaine prônées par Kä Mana et leurs implications missiologiques.

3.3 La théologie de la reconstruction et la théologie morale de Kä Mana

3.3.1 La théologie de la reconstruction selon Kä Mana

Quand je pense à la mission chrétienne en Afrique francophone, c'est l'idée d'inculturation de l'évangile qui vient premièrement à l'esprit. Parce que l'inculturation de l'évangile serait une contribution spécifique de la foi africaine à la pensée théologique en Afrique francophone à partir de l'époque coloniale et post-coloniale. Mais selon Lubo (2004:186) la théologie africaine de l'inculturation en Afrique francophone, comme toute autre théologie de l'époque coloniale *«semble passer l'épreuve du temps; elle ne passionne pas, en réalité, par négligence d'adaptation et de prise en compte réelle de son point de départ»*.

En effet, il n'est pas question de revenir dans cette thèse sur les débats de la légitimité d'une théologie africaine francophone de l'inculturation. Il est évident que la théologie africaine francophone de l'inculturation a pris le large laissant derrière elle ces débats de fondation. Cependant, il est utile de garder encore de la théologie africaine

francophone de l'inculturation son élan contextuel marqué par le mouvement de la négritude littéraire avec ses revendications identitaires, comme le pense aussi Nouwavi (2006:1) «*la place de l'invocation des ancêtres dans la liturgie, le débat sur les matières eucharistiques locales et celui sur la reconnaissance du mariage traditionnel africain*». Evidemment, l'inculturation représente l'un des modèles important de la théologie contextualisante, affirme Bosch (1995:599):

L'inculturation est l'un des modèles manifestant le caractère multiforme du christianisme contemporain. Le terme lui-même est nouveau. Pierre Charles a introduit le concept d'inculturation, connu dans les milieux de l'anthropologie culturelle et de la missiologie, mais c'est J. Masson qui est le premier à façonné l'expression catholicisme inculturé en 1962. Elle devint courante parmi les jésuites sous la forme d'inculturation. En 1977, le général des jésuites, P. Arrupe, introduisit le terme dans le synode des évêques; l'exhortation apostolique Catechesi Tradendae, émise à la suite de ce synode, la reprit à son compte et lui assura une diffusion universelle.

Toutefois, le terme inculturation de l'évangile fut admise dans les milieux protestants et, aujourd'hui, elle est l'un des concepts les plus largement employés dans le domaine de la missiologie, parce que la foi chrétienne n'a jamais existé autrement que traduite dans une culture donnée; raison pour laquelle Bosch (1995:605) démontre qu'en Afrique «*une telle évolution ne vint au jour qu'après la seconde guerre mondiale*», avec l'apparition d'un livre des prêtres africains intitulé: *Des prêtres noirs s'interrogent*, qui devait avoir une grande «*influence dans les milieux catholiques. Peu après, Tshibangu Tshishiku, commença à mettre en question les idées de ses maîtres belges sur une théologie universellement valables*».

En plus en 1965, Tshibangu Tshishiku publia son livre intitulé: *Théologie positive et théologie spéculative position traditionnelle et nouvelle problématique* à l'édition de l'Université Lovanium de Léopoldville (Kinshasa). De ce fait, les initiatives de Tshibangu Tshishiku et d'autres théologiens africains francophones tels que Nyindu-

Mushete et Bimwenyi-Kweshi, furent les premiers pas effectués en vue de remédier à une situation que Mbiti (1972:51) avait décrite en soulignant que *«l'église d'Afrique est une église privée de théologie, de théologiens et de préoccupations théologiques»*. Ainsi le stimulus était fait pour un début résolu d'une théologie africaine de l'inculturation. Bosch (1995:605-606) affirme que *«les faits nouveaux qui viennent d'être esquissés ont préparé le terrain à ce qu'on a désigné plus tard par le terme d'inculturation»*. Vanneste a fini par admettre que la pluralité des cultures implique une pluralité de théologies, ce qui signifie pour les églises d'Afrique un adieu à une démarche eurocentrique. De ce fait, la foi chrétienne peut être repensée, reformulée et vécue sous une forme nouvelle dans chaque culture africaine, parce que dans *«tous les modèles antérieurs, c'était le missionnaire occidental qui déterminait ou supervisait avec bienveillance la façon dont la rencontre entre foi chrétienne et culture locale devait se dérouler»*.

Ainsi l'inculturation ne se limite pas seulement au niveau local, elle peut aussi se manifester au plan continental, ou macrocontextuel et macroculturel. Evidemment, une certaine relativisation de l'inculturation et une mise en cause de sa prédominance étaient apparues en Afrique francophone ces seize dernières années concernant principalement deux de ses aspects. Premièrement, l'idée de l'inculturation prônée en Afrique francophone ne conduisait pas à une dimension déshumanisante et deuxièmement, faisait oublier les dimensions sociales de la foi. De ce fait, Kabasele (2001:IV) pense:

Au tarissement ou l'essoufflement de cette théologie de l'inculturation depuis le synode spécial pour l'Afrique dû au non-renouvellement des défis des débuts qui ont tourné à l'obsessionnel, suggérant ainsi le peu d'impact qu'ont aussi les nouveaux courants dits de la libération et de la reconstruction au sein de cette même famille théologique.

A mon avis, la théologie africaine de l'inculturation en Afrique francophone, particulièrement au Congo-Démocratique s'essouffle non pas faute de renouvellement

des défis du débuts mais, ce le débat interne à cette théologie, entre défenseurs d'une théologie d'obédience identitaire et tenants de la théologie de la libération qui a conduit la théologie africaine à une impasse.

En effet, c'est dans le dépassement de l'antagonisme entre la théologie africaine francophone de l'inculturation et la théologie africaine de libération, autour des années 90, qu'une autre tendance théologique, prônée par Kă Mana est officiellement née en Afrique francophone: la théologie de la reconstruction de l'Afrique. A mon avis, cette théologie de la reconstruction de l'Afrique de Kă Mana permet, d'autre part, de découvrir le mûrissement de la réflexion missiologique en Afrique, par le renouveau de la réflexion sur l'inculturation dans un discernement précis et concret des transformations nécessaires des mentalités, dans une reconnaissance tant des structures de péché que des charismes propres au tissu culturel et social africain, et par la sensibilité accrue à l'importance de l'histoire, de ses apports et de ses blessures pour une nouvelle forme d'évangélisation en profondeur.

Evidemment, c'est à travers cette logique que Kă Mana a pensé changer le paradigme théologique en Afrique francophone. C'est-à-dire, faire un changement structurel de la théologie de l'inculturation par sa théologie de la reconstruction de l'Afrique. Parce que l'inculturation seule, fait remarquer Bosch (1995:609) «*a aussi une dimension critique. La foi et son expression culturelle ne se recouvrent jamais complètement, même s'il n'est ni possible ni avisé de les détacher l'une de l'autre*».

Pour ma part, j'estime nécessaire d'intégrer et d'élargir dans le contexte africain actuel, les perspectives de la théologie africaine de l'inculturation prônée entre autres par Tshibangu, Ngindu-Mushete, Bimwenyi-Kweshi, celle de la libération prônée par Biko, Buthelezi, Boesak, Motlhabi, Mpunzi, Tutu, Ela, Hebga, Goguel, et les autres

théologiens, ainsi que la vision de la reconstruction de l’Afrique de Kā Mana dans un paradigme missiologique africain qui peut véhiculer la vraie transformation de l’Afrique. Soutient Bosch (1995:236) *«les chrétiens sont appelés à dresser les signes au monde nouveau de Dieu, là où ils se trouvent, envers et contre toutes ces structures»*.

En fait, il est utile de noter que la théologie africaine de la reconstruction prônée par Kā Mana trouve son inspiration immédiate, affirme Mukendi (2005:11) *«dans l’école théologique de l’Afrique occidentale représentée principalement par Adoukonou, Agossou et Efoé Penoukou»*. Ces théologiens avaient repris les discours de la théologie de l’identité et de la libération dans une perspective nouvelle qui dépasse l’antagonisme d’Afrique Occidentale pour combattre l’inhumain quel que soit son origine, et ces théologiens prônent la réconciliation des cultures ou des civilisation en Jésus-Christ.

Toutefois, c’est Kā Mana qui est, dans le contexte actuel le principal initiateur et défenseur des faits de la théologie de la reconstruction en Afrique francophone. Il l’est devenu par le fait qu’il est le premier théologien africain francophone qui a systématisé la problématique proprement dite de cette théologie, dans son livre intitulé *«Théologie africaine pour temps de crise: Christianisme et reconstruction de l’Afrique»*, en 1993. Parce qu’il y a eu une situation de chaos presque général en Afrique francophone, surtout au Burundi, Congo-Démocratique et au Rwanda.

En fait, à l’époque coloniale, Simon Kimbangu, Dona Béatrice Kimpa Vita, etc... parlaient déjà de la reconstruction de l’Afrique à partir de la libération de l’homme noir au travers la Bible. En effet, Kā Mana a conçu sa théologie de la reconstruction de l’Afrique comme une réflexion théologique africaine qui mobilise les consciences et les énergies pour travailler à la transformation des conditions d’existence des africains. Evidemment, cette théologie de la reconstruction de l’Afrique que Kā Mana (1993:114)

prône se veut un discours théologique qui souligne la «*primauté de l'agir sur la rigueur de l'orthodoxie dogmatique et pragmatique*». En repensant les perspectives de la théologie africaine francophone de l'inculturation et de la libération dans une «*conception nouvelle*» qui devra faire d'elles des «*dynamiques positives dans la reconstruction de l'Afrique*». Selon moi, ce que Kā Mana (1993:32) vise au travers sa théologie de la reconstruction de l'Afrique, c'est «*l'articulation de l'être et de l'agir dans une conscience de production permanente de soi et d'invention de l'avenir par le pouvoir créateur de l'imagination éthique et de l'esprit rationnel*», parce que l'inculturation seule ne peut en aucun cas être un fait accompli, affirme Bosch (1995:610):

L'inculturation reste un processus expérimental et permanent, non seulement parce que les cultures ne sont pas statiques, mais aussi parce que l'église peut être amenée à découvrir des mystères de la foi précédemment ignorés. La relation entre le message chrétien et la culture est créative et dynamique, et elle réserve bien des surprises. Il n'existe pas de théologie éternelle, ou theologia perennis, à laquelle on puisse se référer au-delà des théologies locales.

C'est pour cette raison que je considère la théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kā Mana, comme un véhicule missiologique et une voie possible pour sortir de la crise profonde actuelle qui affecte terriblement certains pays africains tels que Burundi, Congo-Démocratique, Ouganda et Rwanda à tous les niveaux: social, économique, politique, spirituel et culturel. Parce que dans sa théologie, Kā Mana (1993:116) analyse fondamentalement cette «*crise multiforme en essayant d'en saisir les causes, la profondeur et les enjeux*», pour pouvoir appliquer la remède proportionné en libérant des «*dynamismes d'anti-crise que la situation catastrophique africaine exige*». Les apports de la restructuration des sociétés africaines qu'il propose auraient comme point de convergence la promotion de l'humain comme horizon de réponse à la crise.

Partageant l'avis de Kā Mana sur la situation catastrophique, surtout en Afrique francophone et particulièrement au Congo-Démocratique, je pense que la foi chrétienne en action peut procurer la mesure de l'humain telle que préconisée par l'évangile de Jésus de la croix et jouer en même temps le rôle de puissance de transformation des structures sociales et de la mauvaise mentalité qui génèrent la crise. Tout cela serait fait missiologiquement qu'en se référant continuellement à la façon dont Dieu a géré les autres crises dans différentes sociétés et dans l'histoire de l'humanité, affirme Kā Mana (1993:185). C'est à travers la *«révélation biblique, en privilégiant évidemment la période de la nouvelle alliance qui représente grâce à Christ, un moment clé de la conscience de l'humanité, de la rupture à partir de laquelle rien ne peut être pensé sans que l'humain ne soit au centre des débats»*, que le Congo-Démocratique en particulier peut être reconstruite.

Raison pour laquelle je considère encore sa théologie de la reconstruction de l'Afrique qui s'articule dans la théologie africaine comme une théorie valable missiologiquement pour la transformation globale et intégrale de la vie de l'homme africain à la lumière de la parole de Dieu. Cependant, j'estime nécessaire de noter que malgré quelques critiques formulés par Kā Mana (1994:37-38) en défaveur de la théologie de *«l'inculturation»*, ces trois courants actuels de la théologie africaine francophone ne s'opposent pas en réalité, parce qu'elles font partie de la même théologie africaine. Affirme Lubo (2004:72) *«la théologie africaine francophone de l'inculturation, de la libération et de la reconstruction sont trois pôles indissociables d'une même expérience de vie»*.

A mon avis, ces trois concepts: inculturation, libération et reconstruction, sont à maintenir ensemble pour un bon développement de la missiologie en Afrique et

théologiquement peuvent écheminer ensemble. Ecrit Kā Mana (1993:199) «*dans une sorte de division intellectuelle qui situerait chacun dans l'évolution de la pensée théologique africaine, il s'agit plutôt de les prendre comme une seule et même structure d'être, à vivre et à accomplir*».

Penser

Vouloir

Faire

Kā Mana (1993:33) l'explique lui-même en ces termes: «*ces trois courants théologiques africains sont des catégories dialectiques qui définissent l'africain en tant qu'africain ici et maintenant, et portent le souffle de toute notre histoire contemporaine*».

Cependant, ce que je reproche à la théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kā Mana, c'est sa négligence de fondement biblique et sa faiblesse dans l'exégèse. Parce que dans la Bible, Esdras (3:8-13; 4:124; 6:13-22) et Néhémie (1:1-5; 3-4) ont beaucoup souligné et dramatisé la problématique de «*la reconstruction des nations*» selon la vision de «*Dieu*». D'après moi, Kā Mana n'appuie pas souvent sa théologie de la reconstruction de l'Afrique sur des bases bibliques que j'estime fondamentales pour toute théologie chrétienne et surtout pour la mission chrétienne. Il développe plus sa théologie sur base des discours socio-économico-politiques et tombe dans le même piège que les autres théologiens africains, parce qu'il ne donne pas à la culture africaine la place qu'il fallait dans la réflexion éthique.

En plus, mon second reproche à la théologie de la reconstruction de l'Afrique réside dans le fait que la reconstruction de l'Afrique que Kā Mana préconise, affirme Soédé (1996:66) «*concernerait les sociétés africaines prises comme entités globales*». A mon avis, je note qu'il est important que l'Africain affirme d'abord son identité sociale,

c'est-à-dire s'affirme comme sujet social et s'auto-transforme pour pouvoir participer favorablement à la reconstruction de sa société et à la transformer positivement.

Toutefois, cette théologie de la reconstruction est très importante dans le contexte africain actuel, et elle a des implications missiologiques de transformation positive si elle est réellement suivie avec discernement par des missiologues africains et utilisée comme paradigme de changement et de transformation positive de la société africaine, aussi comme outil nécessaire de conduite missionnaire. En effet, en utilisant la reconstruction comme véhicule missionnaire, je pense que l'Afrique pourrait bien se développer spirituellement, politiquement, économiquement, socialement et culturellement. De ce fait la théologie de Kā Mana est nécessaire pour la missiologie d'aujourd'hui en Afrique, comme le réaffirme aussi Dedji (2003:95-96):

Le travail théologique fourni par Kā Mana est impressionnant, non seulement pour son global approche, mais surtout pour la relecture socio-politique, économique-culturel de la réalité africaine, avec objectif, chercher un nouveau paradigme comme une voie de sortir de la crise multiforme qui détruit la société africaine ainsi que l'église d'Afrique.

Aussi, malgré les critiques contradictoires contre l'absence mouvante de la théologie africaine francophone de l'inculturation et sa méthodologie actuelle, Kā Mana (1994:38-39) apprécie le «*travail accompli par les pionniers de cette théologie d'identité qui ont favorisé le dialogue entre le monde africain et Christ*», et propose une nouvelle orientation pour une redevance théologique, missiologique, éthique, ecclésiale et la reconstruction sociale en Afrique. Je suis de l'avis que la grande parabole socio-économico-politique de la révélation biblique repose selon Esdras (3:8-13) sur le principe de la «*libération*» et de la «*reconstruction*».

Cependant, j'estime que relativiser l'inculturation dans l'annonce de l'évangile en Afrique c'est s'illusionner. Au contraire il est important de valoriser à nouveau l'idée

d'inculturation ou contextualisation de l'évangile, mais dans une perspective missiologique profondément renouvelée. Cette contextualisation peut être non comme une forme de la mission chrétienne par d'autres cultures mais comme un programme directement intégré à la réponse de la foi donnée à l'annonce de l'évangile. Parce que c'est l'homme qui se laisse atteindre par la force de l'évangile en tout ce qui le constitue comme personnalité individuelle et sociale. C'est ainsi, Pivot (2004:3) pense que *«cette perspective nouvelle met ainsi en relief un chemin qui ne va plus de l'inculturation de la foi à l'annonce de l'évangile, mais qui part de l'annonce de l'évangile et appelle réponse de la foi et conversion inculturées»*.

Cette réponse missiologique peut donner à l'inculturation une définition qui a pour base déterminante l'homme africain avec tout ce qui le constitue historiquement, politiquement, économiquement, religieusement, culturellement et socialement. C'est-à-dire l'homme africain pris dans ses paradigmes de péché, mais aussi invité à sa propre parole créatrice et responsable. Evidemment, c'est aussi entreprendre un travail missiologique en profondeur de changement des mentalités que je considère important pour une vraie reconstruction de l'Afrique. Parce qu'à mon avis, travailler missiologiquement à la désoccultation de la mémoire africaine, c'est récupérer l'homme africain à la fatalité et c'est aussi contribuer à restaurer des capacités d'initiative sociale et historique.

En fait, je ne pense nullement opposer la théologie de l'inculturation et la théologie de la reconstruction de l'Afrique. Parce que ces deux discours théologiques africains gardent toute leur valeur et les deux prises ensemble, peuvent aider les missiologues africains à élaborer une vision globale de l'évangélisation en profondeur et de la mission chrétienne contextualisée, capable de transformer positivement l'Afrique.

Cependant, je considère que la mission et l'évangélisation ne sont pas synonymes, mais sont indissolublement et inextricablement liées dans la pratique et dans la théologie, soutient Moltmann (1977:10):

La mission est plus large que l'évangélisation. L'évangélisation est une mission, mais la mission ne se réduit pas à l'évangélisation. La mission désigne la tâche globale que Dieu a assignée à l'église pour le salut du monde, mais toujours reliée à un contexte spécifique.

Toutefois, selon moi, un retour à l'inculturation de l'époque coloniale n'est pas utile, les missiologues africains peuvent actuellement être initiateurs et défenseurs qui pensent l'avenir d'Afrique avec une vision plus harmonieuse de l'existence humaine. Et une telle attitude missiologique exige une nouvelle forme de la mentalité et un changement de paradigme théologique.

Evidemment, les missiologues africains peuvent aussi être prêts à apprendre et accepter des valeurs contextualisées découvertes par d'autres pour l'accomplissement de la mission chrétienne, et une telle attitude aidera et ouvrira la meilleure voie de la reconstruction de l'Afrique et à partager équitablement toutes les richesses humaines, parce que tant d'africains attendent actuellement l'émergence d'une nouvelle humanité. Je pense aussi que c'est l'un des buts de la vraie libération missiologique, estime Pongo (2006:14) la missiologie peut aspirer à une «*humanité qui considère tout humain comme un être utile et qui soit prête à abandonner toute forme d'égoïsme pour favoriser le bien-être de tous*» et qui soit disposée à «*abandonner le Mammon et à créer une économie de suffisance*» et qui tende à une «*humanité intégrale par la prière, le travail et la vie ensemble*», cette humanité nouvelle qui a apparue en Jésus-Christ.

Je note aussi que Kä Mana s'est penché également dans sa théologie de la reconstruction de l'Afrique sur les données de la morale africaine et l'égyptologie telles

qu'elles ressortent des travaux de Cheick Anta Diop (Sénégal) et de Théophile Obienga (Congo-Brazzaville). Je pense que cette théologie de la reconstruction de l'Afrique peut être utilisée missiologiquement comme véhicule missionnaire à l'exemple des anciens Egyptiens, parce que la missiologie a un double rôle à jouer dans la théologie africaine et dans la pratique missionnaire en Afrique. Ecrit Bosch (1995:663-664):

La missiologie est appelée à exercer une fonction critique dans le cadre des disciplines théologiques, en incitant continuellement la théologie à être une theologia viatorum; autrement dit, dans ses réflexions sur la foi, la théologie peut accompagner l'évangile dans son parcours à travers les nations et à travers les époques. Le rôle de la missiologie à cet égard est d'agir comme un taon dans la demeure de la théologie, en y créant du trouble; elle peut résister à l'autosatisfaction et s'opposer à toute tendance ecclésiastique au conservatisme.

A mon avis, le rôle de la missiologie en Afrique peut consister à suivre avec esprit critique l'entreprise missionnaire, en examinant ses motivations, ses objectifs, son comportement, son message et ses méthodes. Par conséquent, la réflexion missiologique en Afrique a une importance vitale pour la mission chrétienne: elle est susceptible de l'affermir et de la purifier. Comme la mission chrétienne est en rapport avec la relation dynamique entre Dieu et l'humanité, la missiologie poursuit consciemment sa tâche dans la perspective de la foi. Comme Bosch (1995:10) affirme le salut que les chrétiens africains «ont vocation à célébrer, et dont ils peuvent témoigner en paroles et en actes, se manifeste par l'annonce évangélique comme par la lutte également évangélique contre toutes les formes du mal, que ce soit au plan personnel ou dans le domaine social».

En réalité, selon Bosch (1995:665-666) «la foi et la mission concrète, historique, la théorie et la pratique se déterminent mutuellement et dépendent l'une de l'autre». C'est aussi comme l'égyptologie dans le champ de la théologie africaine. Evidemment, chaque branche de la théologie, y compris la missiologie, tient du travail à la pièce,

parce qu'il n'existe en aucun cas une missiologie avec un point final. La missiologie est toujours à l'état d'ébauche. Bosch (1995:683) estime que la mission chrétienne en Afrique peut être comprise comme une *«activité propre à transformer la réalité et qu'elle peut être elle-même constamment transformée»*. En plus, la mission chrétienne peut être aussi comprise comme *«dimension constitutive du mystère de l'église»*. Parce qu'une église qui ne cherche pas à avoir une *«relation privilégiée avec le pouvoir politique mais qui peut chercher à dynamiser ses relations et action avec la société civile dans la perspective d'une église pour les autres»* fait la volonté de Dieu. Avec arrière-plan, l'église qui apporte aux autres et qui sait ce qui est *«bon pour les autres religions et la société»*, peut entraîner l'échange favorable entre l'église et les autres religions traditionnelles africaines, et entre l'église et la société africaine.

En fait, cette relation d'échange se fait entre deux réalités dont chacune a sa consistance propre, dans une autonomie relative et chacune s'impose à l'autre, par son existence propre, sa propre vision, son histoire, sa vitalité actuelle, ses orientations; ainsi, la société africaine et l'église se conçoivent mutuellement à tenir compte l'une de l'autre. Toutefois, l'église est présente dans la société avec la relation singulière qu'elle a avec le Royaume de Dieu, réalité eschatologique, et elle introduit dans le monde une réalité par laquelle la société est contrainte de se laisser déterminer. Ainsi, cela permet de penser la dynamique missionnaire comme une dynamique d'échange, un processus interactif qui appelle chacun des pôles de l'échange à s'approfondir dans sa ligne propre. Parce que chaque chrétien est membre vivant à la fois du corps ecclésial et du corps social.

Mukendi (2005:38) souligne que *«dès que l'église essaie de concevoir sa vie de façon indépendante de la communauté humaine globale, elle trahit le but principal de*

son existence». C'est pour cette raison, je pense démontrer et analyser dans le point qui vient, la pertinence de la théologie morale africaine soutenue par Kā Mana comme soubassement de sa théologie de la reconstruction de l'Afrique et qui peut aider l'église à demeurer dans le but principal de son existence, c'est-à-dire dans sa mission prophétique selon la vision de Dieu.

3.3.2 La théologie morale africaine selon Kā Mana

Le discours théologique en Afrique francophone en général, et celui de la théologie morale en particulier, se développe largement sous le registre d'éthique chrétienne et la reconstruction de l'Afrique, dans des églises du Burundi, Congo-Démocratique et du Rwanda, comme la recherche de l'identité et libération, et demeure pour les chrétiens burundais, congolais et rwandais, un lieu de cheminement spirituel, de rencontre avec Jésus de la croix ou son évangile, premier terrain d'adhésion au Christ, qui seul peut donner sens et plénitude à la vie humaine.

C'est à cette condition, que Kā Mana pense que les chrétiens d'Afrique peuvent se reconnaître dans l'héritage de toute la communauté chrétienne universelle tout en y inscrivant une marque de leur singularité. Et c'est dans ce sens que Bujo (1981:51-52) propose de partir de la personne du Christ que les africains considéreraient comme le *«proto-ancêtre»* pour développer une *«éthique théologique fondamentale où l'homme négro-africain se sentirait concerné par le message évangélique»*. Pour Bujo (1981:52) la vénération des ancêtres et l'influence que ceux-ci exercent sur la vie des négro-africain, *«constituent l'élément structurant de toute la mentalité négro-africaine»*. C'est pour cette raison qu'il soutient que:

Seule une morale fondamentale partant des expériences et réflexions de l'homme africain, confrontées avec l'événement et l'avènement du Christ- considéré en

Afrique comme proto-ancêtre donnera la clé de voûte pour l'élaboration de l'éthique concrète où le chrétien négro-africain se sentira interpellé.

En effet, la plupart des théologiens africains francophones se situe actuellement dans ce courant de la théologie morale africaine. Mais, selon Rutumbu (1989:72) l'inculturation qui peut être considérée comme une «*saine et juste réaction*» des théologiens africains francophones «*contre une mentalité oublieuse et irrespectueuse tant de la culture que de l'incarnation*» domine largement la littérature théologique en Afrique francophone, surtout au Burundi, Congo-Démocratique et Rwanda.

De ce fait, c'est par l'inculturation prônée en Afrique francophone, entendue comme l'incarnation du message évangélique dans la culture africaine que Kă Mana (1993:20-21) pense faire pénétrer «*l'éthique chrétienne et la foi*» dans sa théologie de la reconstruction de l'Afrique pour «*féconder*» et stimuler l'homme africain en vue de générer un «*christianisme de synthèse*». Evidemment, c'est dans cette même logique de la théologie de l'inculturation que Nlandu (1989:287) pense que les «*les théologiens moralistes africains croient qu'une vraie théologie morale africaine peut commencer avec ce que Dieu a fait connaître comme coutumes par nos ancêtres et que Jésus vient accomplir par la morale chrétienne*».

Raison pour laquelle, Kă Mana (1993:40) pense «*qu'on a souvent critiqué la tendance de la théologie de l'inculturation en l'accusant de s'enfermer dans une quête d'identité abstraite coupée des défis réels de notre temps*» en accordant une importance à des recherches qui sentent un «*exotisme passéiste*», et ainsi de se complaire dans un discours qui «*exalte une identité africaine culturelle qui serait éternellement valable*», sans se soucier de libérer l'Afrique des forces «*négatives qui l'aliènent tant au plan socio-culturel qu'au plan politico-économique*».

Mais, selon Numbi (1993:180) l'inconvénient de la théologie africaine de l'inculturation serait alors «*d'aborder les questions africaines d'une façon simplement culturelle, et ne pose presque pas question là où il y a problèmes d'ordre économique-politiques*». Mais, ce que Kä Mana (1993:47) reproche actuellement à la théologie de l'inculturation, c'est son «*recours abstrait au passé et à la tradition, qui, bien que soutenue par une puissante armée de chercheurs en sciences humaines, ne représente en profondeur rien d'autre qu'une rêverie inoffensive et vaine*», qui d'après moi, ne peut évidemment pas aider l'africain à affronter les défis auxquels il peut faire face tous les jours.

En fait, ce qui manquerait au discours de la théologie de l'inculturation serait alors la capacité de mobiliser les énergies nécessaires à la transformation des conditions de vie misérable que connaissent les peuples Congolais... et à la préparation d'un avenir meilleur pour l'Afrique. Cependant, tout en reconnaissant que cette tendance de la théologie morale africaine, a le mérite d'aboutir à des jalons d'une éthique authentiquement africaine pronant les vertus historiques de l'identité propre de l'africain, Nlandu (1989:291) affirme:

Que certains théologiens africains pensent qu'elle est à dépasser parce qu'elle est devenue une pratique unilatéralement culturelle qui a fini par tronquer la foi de sa dimension historique en faisant abstraction des problèmes socio-économiques de l'Afrique.

Toutefois, dans le domaine de la morale africaine, pour Kä Mana (1993:20) il est nécessaire de chercher à élaborer «*une éthique chrétienne qui se réconcilie l'Afrique avec elle-même en révalorisant l'héritage éthico-religieux des ancêtres*». Mais, dans cette logique, je pense qu'il est nécessaire de noter que la première tâche que les théologiens africains moralistes peuvent faire est de scruter le monde des valeurs

morales africaines; et chercher à élaborer une morale chrétienne qui tient compte de l'identité africaine en passant par le détour anthropologique. C'est-à-dire, en essayant, selon Nyeme (1975:12) de saisir l'homme africain et son monde parce qu'il y a «*un lien intime entre la vision du monde d'un peuple et sa conduite de vie*».

En effet, Kä Mana (1993:20) analyse dans sa théologie la «*vision du monde des peuples africains*» pour essayer de cerner la conception, la philosophie ainsi que la théologie des réalités de ce monde telles que les perçoivent les africains à la lumière de leur tradition, parce que Kä Mana pense que c'est à cette condition que les africains peuvent comprendre la morale. De ce fait, Kä Mana procède de la sorte parce qu'il pense que la vision du monde peut illuminer et conditionner le comportement d'un homme ou d'une communauté donnée. Et d'après Nyeme (1975:12):

Kä Mana cherche à identifier le fondement et les critères de la moralité des religions traditionnelles du Burundi, Congo-Démocratique et Rwanda; et il pense aussi inventorier et essayer de comprendre et faire comprendre les principales valeurs morales traditionnelles considérées comme les colonnes sur lesquelles est érigée la vie morale de ces peuples, telles que le sens de la famille, le respect et la vénération des ancêtres et l'hospitalité.

Tout cela pour qu'à partir de ces pensées, que les théologiens africains puissent bâtir une morale chrétienne qui soit, selon Bimwenyi (1981:12) «*la conversion de leur propre morale antérieure sous l'action de la grâce de Dieu et au souffle de l'Esprit*».

Evidemment, Kä Mana (1993:37) structure «*la foi chrétienne à partir de l'expérience religieuse africaine*», et pense désigner le lieu le plus «*profond où le peuple peut édifier sa vision du monde et son éthique de la vie*». En d'autres termes, selon Kä Mana (1993:39) «*il s'agit pour l'Afrique de recréer le Christ et pour le Christ de recréer l'Afrique*» ou que «*éthos africain et la morale chrétienne soient réciproquement une chance l'un pour l'autre*».

C'est de cette façon qu'à mon avis, Kä Mana pense initier et stimuler une nouvelle manière de faire de la théologie morale en Afrique, une théologie où la morale traditionnelle selon Nyindu (1979:93) «*n'est pas seulement décrite, mais est intégrée à un ensemble conceptuel plus vaste et permettant une reprise critique des données fondamentales*» de la morale chrétienne et même de toute la révélation chrétienne. Ainsi, je pense que cette théologie morale de Kä Mana peut jouer un grand rôle dans la reconstruction de l'Afrique. Ngwey (1989:337-338) soutient que «*la théologie morale africaine peut adopter une attitude de service, elle ne peut pas se contenter de faire l'archéologie morale de la société traditionnelle africaine ni se contenter de commenter les préceptes évangéliques*». En fait, elle peut jeter un regard sur la société africaine et sur l'homme africain «*hic et nunc*» et dans le processus «*historique qui draine son existence*», démasquer dans ce processus historique et dans cette existence tout ce qui «*empêche l'homme individuel et collectif d'atteindre la plénitude de sa vocation dans le Christ*», selon moi, cette théologie morale africaine peut donc pointer du doigt le péché visible et rejeter la complaisance spirituelle chez les africains .

C'est-à-dire, la théologie morale africaine que Kä Mana prône dans sa théologie de la reconstruction de l'Afrique peut éclairer et initier une pratique reconstructive et promotrice de l'homme africain, qui est évidemment, l'enfant de Dieu et créé à son image. C'est pour cette raison que Ntezimana (1986:26) pense qu'il est nécessaire «*qu'on cesse de privatiser la foi pour retrouver le lien qui l'unit à la vie sociale*», retrouver sa dimension de «*juge du monde*», sa dimension politique, prophétique et apocalyptique. C'est pour cela, Ntakarutimana (1989:345) affirme que:

Les théologiens de la libération voudraient dépasser la tendance de la théologie morale qui a longtemps privilégié l'aspect individualiste de la morale pour s'engager dans une perspective plus large où les structures de nos sociétés

africaines sont prises en compte dans l'élaboration du discours moral en théologie.

En effet, pour ces théologiens africains, l'événement de libération ne touche pas seulement les individus dans leur singularité; il les rejoint dans leur culture et dans les structures qu'ils se tissent pour la gestion de leur existence. Evidemment, selon Ntakarutimana (1989:74) la théologie de la libération interroge «*ces structures qui font que les systèmes engendrent d'office le péché par leur propre fonctionnement*» et ainsi «*bloquent l'action libératrice du Christ*». De ce fait, l'action morale que pense promouvoir la théologie de Kā Mana, est donc le changement de ces structures et de ces systèmes de mort, notamment en les ouvrant à l'esprit évangélique, qui agirait comme un ferment qui pénètre la société pour lui donner une âme allant au-delà des possibilités humaines pour tourner toutes les organisations vers un horizon toujours réalisé en dépassant.

En effet, le discours moral de Kā Mana (1993:40-41) voudrait corriger les «*relations sociales faussées en Afrique par des principes éthiques inspirés de l'évangile*». Toujours dans cette logique de la théologie de la reconstruction de l'Afrique, selon moi, le discours de Kā Mana dans cette théologie morale africaine cherche décidément à préciser les principes éthiques qui devraient guider l'agir des africains dans l'engagement restructeur de l'Afrique qui croupit dans la misère et qui subit l'exploitation voulue et entretenue par l'égoïsme des puissances locales et étrangères.

En d'autres termes, Kā Mana (1993:125-126) essaie d'articuler un discours qui oriente l'agir chrétien en montrant comment l'homme africain peut rencontrer le Christ mort et ressuscité dans ce contexte d'exploitation, de pauvreté et de misère. Selon

Ntakarutimana (1989:43) c'est un discours qui cherche à «*préciser l'apport propre de la vie chrétienne dans le sens de la définition du rapport entre le mystère chrétien et la construction du monde*» africain, et qui, ainsi, élabore un projet de nouvelle société africaine.

Evidemment, dans cette perspective, la théologie morale de Kā Mana, au lieu de se préoccuper uniquement de la révalorisation de l'héritage éthique de l'Afrique traditionnelle en démontrant sa compatibilité avec l'éthos chrétien, construit un discours éthique qui tient compte de l'existence actuelle des africains marquée par la pauvreté et l'exploitation extérieure pour l'en délivrer totalement contre les mauvais comportements.

Malheureusement, selon moi, le travail de Kā Mana (2005b:13-14) n'a pas encore produit beaucoup d'effets dans «*la communauté croyante africaine*». La preuve en est que, les crises d'identité, de la foi et l'éthique de la spiritualité sociale et de l'intelligence sociale continuent à s'accroître en Afrique francophone, surtout au Burundi, Congo-Démocratique et Rwanda, et c'est malgré l'abondance des publications théologiques porteuses de voies de sortie de ces crises.

Raison pour laquelle, je pense que l'auto-transformation personnelle et la renaissance spirituelle de l'homme africain est indispensable pour la vraie reconstruction de l'Afrique. Parce qu'en Afrique francophone en général, la théologie de l'inculturation comme d'ailleurs toute la théologie africaine reste en gros une occupation purement académique, parfois elle est encore un discours spéculatif et à priori fait pour le plaisir de quelques spécialistes. Souvent, la plus part des théologiens africains se contentent du maniement des concepts théologiques comme celui de l'inculturation, libération, reconstruction ... et ne prennent pas le temps de vérifier la pertinence ou l'impact de leur

travail dans la communauté chrétienne qu'ils sont censés éclairer par leur réflexion théologique, souvent leurs travaux et discours restent au sein du cercle des experts et académiciens. Selon moi, l'academicien et expert, en se détournant des hommes qu'il est censé servir et guider et en restreignant son regard pour n'être plus préoccupé que par le cercle des experts, fait de la théologie africaine une occupation purement académique et non une tâche d'église. C'est ce que Dembo (2005:44) appelle:

une théologie automatique, c'est-à-dire un discours qui s'engendre et se perpetue lui-même en vase clos, à l'inverse de la théologie non automatique, qui elle, passe d'une expression figée en ses règles à l'expression partout répandue dans la communauté croyante.

A mon avis, Kä Mana (1991c:74) a raison quand il pense que «*l'échec de l'identité africaine à secréter un espace de créativité dans les domaines décisifs de la vie morale, remet en cause tout le système de représentations dont nous nourrissons notre relation au passé*». Je pense qu'il est grand temps que les missiologues africains produisent des discours théologiques qui tiennent compte de la réalité africaine, et proposent une éthique chrétienne qui tient compte des impératifs de la société africaine dans son contexte actuel, parce qu'une éthique sans pertinence est souvent désavouée par des générations montantes qui constituent la majorité de la population africaine, malgré la pauvreté, le Sida/VIH.

Ceci ne signifie nullement qu'il faut rejeter à priori tous les fruits d'une élaboration historique antérieure dont certains restent valables à une époque contemporaine et continuent à fournir des renseignements précieux. Cependant, il est nécessaire d'avoir conscience de leur relative, refuser de se sentir lié par eux et savoir démythiser le passé. C'est là d'ailleurs une des conditions du déblocage de la situation pour une théologie morale pertinente pour la communauté croyante africaine.

Je pense que la théologie morale de Kä Mana (2005b:49) peut aider à éviter la transformation théologique africain en une occupation purement académique pour «*s'élaborer à partir de la vie de la communauté croyante*» africaine. Pour cela, le théologien africain, comme le suggère Mukendi (2005:8) peut se «*refuser à proposer un discours à l'écart de la recherche tâtonnante des fidèles*». Et le missiologue africain peut consentir à ce que la pratique au ras du sol, dont les animateurs, les prêtres, les pasteurs, les catéchètes, les prédicateurs, les conseillers sont artisans, devienne la source d'une élaboration de la théologie africaine surgissant de l'expérience et de l'expression éthique plutôt que de la survoler.

Pour cela, je pense que le missiologue africain peut avoir le souci de construire un discours missiologique dans lequel la communauté croyante africaine peut facilement s'identifier, et peut également systématiser ce qu'il pense, en tenant compte du destinataire au lieu de faire de la communauté croyante une simple entreprise de pédagogie ou d'endoctrinement. En effet, si le missiologue africain vise une vraie inculturation, libération et la reconstruction dans la réalité théologique africaine, je pense, il devrait savoir que la vraie inculturation, libération et reconstruction se fait par et dans la communauté chrétienne. Et cela ne sera possible que si les missiologues collaborent étroitement avec les responsables chrétiens (les pasteurs, prêtres ...) qui, par en bas, assurent la vulgarisation de la foi et son témoins directs de la crise éthique que connaît la communauté croyante africaine. C'est de cette manière, je pense, que le missiologue africain peut demeurer à l'écoute de la société dans laquelle, il se trouve incorporé, et rester attentif à ses préoccupations, ses interrogations, ses adhésions, ses résistances et ses refus.

En d'autres mots, dans sa réflexion, le missiologue africain peut prendre comme points de départ dans leur mission chrétienne, le milieu, les centres d'intérêt africain et les défis actuels des sociétés africaines comme ceux que j'ai décrit ci-haut, et interroger l'Écriture Sainte en fonction d'eux. Parce qu'une des conséquences d'une missiologie vivante en Afrique, c'est chercher à répondre, sur le plan scientifique, aux besoins concrets et actuels de la communauté africaine, et ça sera son caractère essentiellement dynamique du fait même qu'affirme Messi-Metogo (1986:116):

Le théologien intégrera l'histoire dans sa réflexion et sa recherche, et parlera à partir de sa condition socio-historique, sous peine de tenir un discours impersonnel, désincarné et mystificateur. Ainsi, c'est à partir du type d'homme africain à promouvoir dans sa configuration actuelle du monde qu'il convient désormais, pour le théologien africain, d'intégrer le passé africain et les autres traditions philosophique et chrétienne.

De ce fait, le missiologue africain peut avoir à l'esprit que l'héritage de valeurs traditionnelles, notamment éthiques, pense Meester (1990:208) ne peut être «*repris pour l'heure en vrac sans retouche ni discrimination*», afin de mettre en lumière les valeurs authentiques, il lui est «*nécessaire d'opérer un discernement judicieux, comme chaque fois qu'il importe d'assumer ou de revitaliser certaines pratiques, en sachant que la tradition, comme telle, ne justifie pas une coutume, seulement sa conformité avec la saine raison*» la justifie. Ainsi, écrit Ntabona (1987:339) «*au lieu d'être tourné résolument vers le passé en vue de le conserver à tout prix, contre vents et marées, qu'il neige ou qu'il pleuve*», le théologien et missiologue africain peuvent plutôt observer le patrimoine en devenir en «*mutation, en essayant d'y déceler l'invariant qui subsiste aux variations et en demeurant ouvert aux changements*».

Raison pour laquelle Penoukou (1984:201) pense que le discours théologique qu'il faut promouvoir est celui qui sans nier l'importance de tenir à son identité,

rappellera aux africains qu'ils peuvent se prendre en main en sachant *«allier judicieusement le passé et l'avenir, les traditions et les aspirations pour un équilibre existentiel intégré»*, et orienter ainsi le cours de leur *«histoire au lieu de la subir ou d'acquiescer aveuglément aux verdicts des forces qui s'exercent sur eux»*; et que celles-ci proviennent de leur identité d'appartenance ou d'ailleurs.

A mon avis, le simple fait de retrouver l'identité africaine ou libération n'aura pas d'effet miracle pour résoudre les problèmes que connaît l'homme africain dans le contexte d'aujourd'hui; en plus d'elles, je pense qu'il est utile d'avoir d'autres ressorts qui permettent à l'homme africain d'être créateur d'un monde plus humanisant, souligne Kä Mana (1993:30) et de *«renover, les fondements même de l'être et les dynamiques de la culture»* si c'est nécessaire, et à ce niveau de réflexion *«l'antagonisme entre l'Afrique et l'Occident n'a plus sa raison d'être»*, car, affirme Kä Mana (1993:43):

Le problème théologique de fond qui surgit ici [...] est celui du combat contre l'inhumain sous toutes ses formes. C'est ce combat qui constitue le noeud de la libération et le processus de l'avènement de l'humain selon la ligne de l'évangile. Dans cette bataille, le principe d'action ne relève pas de l'antagonisme entre l'Afrique et l'Occident; il relève de la volonté de mesurer l'Afrique et l'Occident à l'aune de l'amour; ce lieu autre que le Christ manifeste et incarne au coeur de l'histoire humaine.

En effet, dans ce combat contre l'inhumain, l'Afrique francophone tout comme anglophone tout en étant irremplaçable dans son apport ne tomberait pas dans le piège de l'enfermement sur soi, car le discours théologique africain qu'il s'agit de promouvoir serait structuré et organisé. Affirme Kä Mana (1993:44) en vue *«d'une fraternité au-delà de l'éthnie»*, d'une identité d'ouverture et de *«créativité»* où l'essentiel est moins la substance qui engage l'être lui-même que l'action historique par laquelle *«l'être se fait et transforme la société»*.

En plus, cela n'empêchera pas que le discernement dont j'ai souligné plus haut s'applique aussi aux moeurs qui viennent de l'occident, et selon Meester (1990:209) «*celles-ci ne peuvent pas être rejetées en bloc, [...] parce qu'elles représentent parfois des innovations*» de grand enrichissement; cependant, elles ne peuvent pas non plus être admises sans distinction, dans un esprit naïf d'admiration pour tout ce qui est exotique.

En théologie morale de Kā Mana, la nécessité, pour le discours théologique, de dépasser la problématique de l'identité, de la libération, tout en l'intégrant, telle que je viens de le suggérer plus haut, afin de servir de ressort aux africains dans leur tâche de création d'un monde plus humanisant et répondant mieux aux questions et crises actuelles de l'Afrique façonnée par la rencontre des cultures peut, trouver réponse dans une théologie morale africaine élaborée sous le registre d'une éthique où le paradigme d'identité et de libération est articulé à celui de responsabilité et de la reconstruction.

Cela permettra de rassembler des éléments d'une éthique qui est respectueuse de la personne humaine tant dans son appartenance sociale, politique et culturelle que dans sa singularité comme individu unique et irremplaçable. Evidemment, une éthique qui tient compte du fait que l'individu humain a besoin de son milieu socio-politique, culturo-économique pour grandir, pour s'épanouir et pour murir éthiquement, mais aussi que par son unicité et son initiative créatrice. De ce fait, il apporte du neuf à la communauté croyante d'appartenance en contribuant à son évolution ou au perfectionnement de ses mécanismes sociaux.

Evidemment, une telle éthique chrétienne rendra compte aussi de l'importance du rapport d'alterité dans la construction de l'identité et libération de l'homme ainsi que dans l'affirmation de celle-ci par des actes libres et responsables. Dans cette perspective, affirme Kā Mana (1993:117) la première chose à faire pour libérer «*l'imaginaire*

créateur de l'Afrique, en vue d'aider l'homme negro-africain à sortir de la crise qui l'étouffe et l'étrangle aujourd'hui» est de l'aider à retrouver sa fierté et ses racines culturelles et en son génie créateur tout en acceptant de requestionner les dynamiques de son patrimoine culturel pour pouvoir prendre, selon Kā Mana (1993:23) «la mesure du contexte nouveau dans lequel il vit et ouvrir un horizon nouveau à sa destinée».

Dans cette entreprise, écrit Kā Mana (1993:120) la tâche particulière de la réflexion théologico-moral est *«de mobiliser les forces de créativité des individus, des églises et des sociétés africaines pour leur transformation en profondeur»* à partir de l'évangile comme puissance de changement. Elle le ferait en tenant compte du patrimoine culturel de chaque société, tout en repensant, celui-ci suivant les défis, les aspirations et les attentes de cette société. Affirme Kā Mana (1993:124) *«on ne chercherait donc pas à naître à la terre des traditions, mais à leur esprit dans ce qu'il a de constructif pour l'avènement de l'humain».*

C'est pour cette raison que j'estime aussi important d'analyser le rôle l'égyptologie africaine dans le champ théologique selon Kā Mana, parce que la mission chrétienne ne peut se concevoir autrement que comme étant partie prenante de la vie humaine et aussi partie prenante d'une conscience d'humanité. Ainsi, le missiologue africain peut être appelé à être comme un symbole qui désigne à l'humanité son chemin d'accomplissement, et à situer la dynamique missionnaire qui l'anime dans la perspective du dessein de Dieu qui concerne l'ensemble de l'humanité.

3.4 L'égyptologie africaine dans le champ théologique selon Kā Mana

Pour bien comprendre les enjeux théologiques dans la recherche égyptologique africaine, j'estime qu'il est utile d'avoir une ambition de fond qu'il faut pénétrer pour en saisir les

incidences sur les quêtes christologiques. C'est à partir de ce fond, que Kā Mana (2001c:195,198) affirme:

Qu'il peut être possible de remonter vers les diverses orientations du champ égyptologique africain dans ces problèmes spécifiques qu'elles posent à la théologie africaine. Et qu'un courant de pensée socio-théologique est en train de se constituer et de s'affirmer au coeur des recherches entreprises en égyptologie par les historiens, les théologiens et les philosophes d'Afrique francophone. Et ce courant socio-théologique africain travaille indépendamment des églises africaines et de leurs dogmes.

Préoccupé par la volonté d'un engagement dans la reconstruction d'une nouvelle Afrique hors des différentes chaînes d'aliénation qui la paralysent, à son avis, le christianisme issu de la mission chrétienne occidentale. Kā Mana (2001c:195) pense que *«l'enraciné dans une philosophie globale de l'identité africaine à redécouvrir et à réinvestir. Porté par le souffle et l'exigence d'un avenir de grandeur à bâtir pour l'Afrique noire»*.

A mon avis, ce courant socio-théologique africain, constitue l'une des dynamiques de fond qui compteront de plus en plus dans la production des pensées auxquelles la foi chrétienne sera confrontée dans l'avenir. Il est utile qu'une attention particulière y soit accordée de la part des missiologues africains et des églises d'Afrique ainsi que toute personne africaine, sensible à l'impact de l'évangile sur toutes les sociétés africaines et aux exigences de la nouvelle évangélisation de l'Afrique.

En effet, dans sa théologie de la reconstruction de l'Afrique, Kā Mana (2005:33-34) a consacré une importante réflexion d'ensemble sur ce *«courant socio-théologique»*, et il affirma que dans *«l'Afrique d'aujourd'hui et dans sa nombreuse diaspora, la réflexion égyptologique cherche à s'imposer en tant que laboratoire de la nouvelle conscience historique africaine»*. Kā Mana (2001c:198) analyse théologiquement l'importance de l'étude égyptologique faite par Cheikh Anta Diop et Théophile Obenga, en se basant sur *«l'élan et le statut d'une refondation de la conscience historique*

africaine et le caractère d'une base pour un panafricanisme culturel et politique, d'allure moins idéologique que celui de Kwame N'krumah, et de facture plus pragmatique». C'est-à-dire, la constitution d'un état fédéral à l'échelle du continent que N'Krumah prône.

Parce que, la tournure spirituelle que l'égyptologie africaine a prise après les indépendances politiques de 1960 ainsi que la dimension religieuse qu'elle s'est fixée à travers la nouvelle génération de théologiens, philosophes, historiens et écrivains africains, sont presque inconnues et devient un mythe du retour éternel. Je pense qu'il est nécessaire que l'homme africain se réfère à l'histoire pour bien reconstruire l'Afrique, parce qu'un peuple qui oublie son histoire s'oublie lui-même, soutient Kä Mana (2001c:191):

L'Egypte pharaonique peut être considérée, dans le contexte théologique actuel, comme souffle de reconstruction d'une nouvelle société africaine et d'éducation des africains pour une vraie renaissance culturelle de l'Afrique: Le souffle pharaonique de Jésus-Christ en Afrique.

Le même auteur ajoute que «*la tâche d'identifier les problèmes de fond sur lesquels le recours à l'Egypte antique et à l'énergie créatrice de la tradition culturelle africaine peut servir de limon et de ferment dans la théologie africaine*» (Kä Mana 2001c:191-192). Evidemment, en partageant son avis, j'estime qu'il est utile de chercher à partir de la source même de la culture africaine, un sens à ses quêtes et à ses préoccupations majeures, et de mobiliser les énergies de consciences missiologiques pour offrir à la théologie africaine un projet global d'humanisation des civilisations et des peuples selon la mission chrétienne.

Parce que cette perspective fondamentale peut à mon avis conduire les missiologues africains à redécouvrir l'énergie des religieux africains et de la conscience

mystique dans la structuration socio-politique et culturo-économique de la puissance d'une nouvelle société africaine, l'affirme aussi Mubabinge (2003:9-10) à «réinterroger le christianisme africain sur sa perception de la figure du Christ et sur son occultation de l'arrière-fond pharaonique de la foi chrétienne», comme Diop (1970:14) a fait avec «les langues africaines».

En effet, Kä Mana (2001c:191) a réexaminé au travers sa théologie «les valeurs religieuses africaines traditionnelles pour les réplacer dans l'ensemble de l'histoire depuis l'Égypte pharaonique» Et cet apport théologique de Kä Mana (2001c:199) dans le champ égyptologique détermine aussi «toutes les analyses des mythes fondateurs de la culture africaine et de leur impact sur la vie religieuse africaine et sur l'organisation sociale de la société africaine». En plus, Kä Mana (2001c:200) considère que «la galaxie néo-pharaonique africaine actuelle comporte une dimension théologique qui conditionne fortement sa perception des impératifs d'édification de l'Afrique de demain». De ce fait, elle ne peut «progresser sans un recours à Alexandrie». Elle peut se positionner ainsi en confrontation avec la «foi chrétienne et sur le rôle et la place de Jésus-Christ dans la reconstruction de la nouvelle société africaine».

De ce fait, dans le contexte actuel de la théologie africaine, j'estime important que les missiologues africains portent leurs regards sur ces perspectives de pensée et sur leurs incidences missiologiques et christologiques africaines. Parce que la missiologie, affirme Bosch (1995:660):

Etudie encore la croissance de l'église parmi de nouveaux peuples, la naissance de l'église au-delà de ses frontières sociales ; au-delà des barrières linguistiques à l'intérieur desquelles elle se sent à l'aise ; au-delà des images poétiques servant à l'enseignement de ses enfants (...) La missiologie est donc l'étude de l'église en tant que surprise et prolongement social de l'incarnation.

Cependant, au lieu de présenter *«l'égyptologie comme une simple discipline scientifique qu'on peut étudier de façon purement académique»* (Kä Mana 2001c:205), je pense que les missiologues africains peuvent en faire missiologiquement un enjeu de transformation au travers la mission chrétienne et de lutte pour ceux qui pensent reconstruire l'Afrique de paix, de solidarité, digne, de respect et respectable, et capable de véhiculer la reconstruction selon la vision de Dieu. Parce que selon moi, une reconstruction sans base biblique est une reconstruction des insensés qui bâtissent sur des sables.

En fait, je partage l'avis de Kä Mana (2001c:205) quand il pense qu'une *«nouvelle fondation du destin de l'Afrique»* est importante et que cette fondation peut se faire par une *«redécouverte, une relecture et une réinterprétation de toute l'histoire africaine depuis l'Egypte pharaonique jusqu'au temps actuel»*. C'est-à-dire, comprendre l'actuelle Afrique à la lumière de *«l'Egypte antique»* et de comprendre celle-ci à la lumière des *«traditions et religions africaines»*, avec comme objectif de faire *«émerger une nouvelle génération des Africains complètement désaliénée et capable de penser l'avenir à partir de leurs propres richesses culturelles»*.

Dans la dynamique de la vie en Afrique, Kä Mana (2001c:207) place Jésus-Christ comme *«une réalité spirituelle et éthique; une manifestation de la vérité de l'humain selon le projet de Dieu»*. C'est dans cette perspective où il a une place de première choix au coeur de la vision que l'Afrique actuelle devra léguer à sa génération futur pour inventer un avenir africain meilleur. Toutefois, il est utile de noter que la science égyptologique en soi sert parfois d'autres ambitions: l'exaltation mythologique et fantasmagorique d'une Afrique qui n'a rien à faire avec la foi chrétienne et n'a pas d'obligations vis-à-vis de l'évangile.

Mais, ce qui est important pour la mission chrétienne en Afrique, parce que renaître selon Kā Mana (2005:29) *«c'est nous réinvestir dans le souffle pharaonique de nous-mêmes, ou plus exactement dans une nouvel pharaonité par la libération de notre mémoire. Une mémoire que nous devons réactiver de manière créative afin qu'elle ne mythologie par notre passé pharaoique»*, mais qu'elle en fasse plutôt un esprit doté de schéma d'action libérateurs, capable de féconder maintenant les africains et d'allumer en eux *«l'énergie de l'espoir et les capacités de changer la situation africaine actuelle»*.

Cependant, j'estime que dans le contexte actuel, les missiologues africains peuvent utiliser la pharaonité comme principe de vitalité devant conduire la missiologie en Afrique à s'engager dans des lieux d'incandescence intellectuelle en vue de tout réfécorder avec le mythe de l'Égypte comme source de leurs mentalités, comme les indo-américains utilisent Simon de Bolivar et Ghandi. Evidemment, Kā Mana (2005:30) affirme que *«l'Afrique ne pourra renaître que si ce mythe nouveau pénètre toutes les organisations éducatives ainsi que les lieux de réflexion sur le sens que les Africains eux-même pensent donner à leur avenir»*.

Raison pour laquelle, je pense que la mission chrétienne des africains au travers la foi chrétienne peut jouer un rôle indispensable dans ce contexte qui exige une réfondation et une rénovation de l'esprit d'initiative et créateur prioritairement africain. Je pense également que si les missiologues africains peuvent prendre conscience et penser aussi que l'esprit pharaonique peut déboucher sur un christianisme africain d'ouverture et de transformation positive, ils peuvent développer, dès à présent, le christianisme d'enracinement en Afrique. C'est-à-dire un christianisme de proposition qui offre aux autres religions africaines, aux autres civilisations et aux autres cultures les richesses de sa fécondité spirituelle, de la spiritualité sociale et de l'intelligence sociale.

Même dans Osée (11:1-11) et Matthieu (2:13-23), je trouve cette volonté de Jésus de la croix à participer à la «*refondation*» de l'Afrique. C'est pour cette raison, je pense que la foi chrétienne africaine au travers la mission chrétienne, peut placer Jésus-Christ au centre de ce processus, dans une sorte de pastorale globale de l'intelligence et spiritualité sociale en quête de ses valeurs fondatrices. Evidemment, avoir une vision qui mette Christ tel qu'il se révèle dans l'évangile face-à-face avec l'univers pharaonique réinventé par l'Afrique actuelle. Et la mission chrétienne en Afrique comme mesure de l'instance sociale pharaonique, c'est-à-dire réimaginer l'Afrique comme un seul peuple dans un acte spirituel où l'énergie christique s'assume et se transforme en relation avec leur passé. Parce qu'affirme Kä Mana (2005:31):

Qu'il s'agit essentiellement de prendre conscience du souffle pharaonique de la foi chrétienne elle-même. Au lieu de la penser en rupture avec la culture africaine perçue comme instance de paganisme, ainsi que l'a fait un certain christianisme venu d'ailleurs, il convient de la réimaginer comme pouvoir d'une action spirituelle de l'Afrique sur elle-même.

Il s'agit d'une action où Jésus de la croix serait à la fois l'enfant de l'Afrique profonde et l'esprit qui transforme cette Afrique pour la réenfanter dans un nouveau projet de vie, pour faire d'elle une source d'une réfondation spirituelle et d'une rénovation du monde en tant que monde global aujourd'hui. Parce qu'on ne peut inscrire le christianisme en Afrique, surtout dans l'horizon de la renaissance africaine sans pourtant le réinventer selon l'esprit pharaonique. C'est-à-dire, sans le réenraciner dans les valeurs fondatrices de la vie en Afrique, valeurs qu'il peut lui-même restructurer dans un nouveau profond pour les Africains.

Kä Mana (2005:33) démontre que dans cette pharaonité, «*l'Afrique peut se donner une nouvelle mentalité spirituelle et reprendre l'initiative pour offrir au monde de foi ce qu'elle a de plus profondément propre à elle, c'est-à-dire son génie créateur*».

Parce que l'enjeu pour les théologies africaines et la missiologie en Afrique peut être, affirme Kä Mana (2005:33-34) *«la libération de ce génie dans toute l'ampleur de ses possibilités, dans toute l'ardeur de sa fécondité, dans toute la vitalité de son énergie et dans toute la profondeur des rêves qu'il suscite dans l'imagination africaine»*.

Evidemment, je considère qu'à la lumière de la mission chrétienne au travers la foi chrétienne, l'Afrique peut renaître avec une nouvelle conception et une nouvelle vision du monde, ainsi elle deviendra une Afrique où l'esprit du Christ arraisonne le génie créateur africain. C'est-à-dire les missiologues africains peuvent par leur imaginaire missiologique lutter contre toutes les causes et conséquences de désorientations de l'Afrique noire qui nécessitent une régénération fondée sur la mission chrétienne.

En effet, je pense qu'en Afrique comme le soutient aussi Kä Mana (2005:43) *«même si tout pousse à ne pas miser sur les valeurs de la raison, du coeur et de l'esprit pour construire un monde du bonheur partagé, il appartient à l'église de tout faire pour que ce rêve du Christ prenne corps»*. C'est pour cette raison, je pense que la compréhension de l'égyptologie dans le champ théologique est très importante et a des implications positives pour la transformation de l'Afrique.

Je note que la contribution de Kä Mana dans ce sujet est considérable car, il est temps que les missiologues africains utilisent la théologie de l'auto-transformation personnelle de l'homme africain dans leurs missiologies pour aider l'Afrique à se reconstruire réellement comme le pensait aussi Kä Mana, mais sous une base biblique.

En effet, l'égyptologie peut également être considérée dans le champ missiologique comme monument christologique, parce que Jésus a eu la vie sauve grâce à son intégration depuis l'enfance à l'Egypte, Moïse, Joseph, Israël... illustre aussi

l'importance de la compréhension et de l'intégration de l'égyptologie dans le champ théologique. Evidemment, l'égyptologie peut aussi être considérée théologiquement comme l'une des sources importantes de la foi chrétienne, et comme un stimulus de la mission chrétienne. Parce qu'il est possible de recourir à la pensée égyptologique pour bien reconstruire l'Afrique de solidarité avec une culture généralisée.

J'estime aussi que les religions traditionnelles africaines, les traductions bibliques et la langue maternelle peuvent jouer aussi un rôle important dans la reconstruction de l'actuelle Afrique comme je l'ai démontré dans le deuxième chapitre de la présente thèse. Cependant, je vais maintenant analyser la pensée contributive théologique de Kä Mana en rapport avec la christologie africaine dans le point qui suit.

3.5 La christologie africaine

La christologie vue par les Africains est abordée en ses rapports soit avec la tradition africaine, soit avec la colonisation ou le colonialisme est conduit, de façon relativement constante, ou à la démonstration d'une incompatibilité majeure entre africanité et christianisme, ou à l'établissement des voies et moyens d'une intégration possible et heureuse du christianisme dans les cultures africaines.

En effet, la christologie africaine qui est premièrement l'oeuvre des théologiens africains francophones m'oblige de noter deux préoccupations majeures pour la mission chrétienne africaine: à propos du principe de tropicalisation du message évangélique et à propos des liturgies mises en mouvement pour actualiser cette tropicalisation. Il est utile de dissocier la tradition africaine et la foi en Jésus-Christ, comme l'appuie Mudimbé (1982:69):

La remontée directe aux textes et sources de la Révélation suffirait, en théorie, à fixer les principes directeurs du Message; en même temps, une attention nouvelle

aux traditions africaines ouvrirait, en théorie aussi et de manière complémentaire, des étendues différentes dans lesquelles la vérité de Dieu pourrait être l'explosion de Jésus-Christ.

En effet, c'est lire dès lors les évangiles en une visibilité nouvelle, indépendante, autonome des commentaires des pères de l'église, mais également indifférente aux directives stratégiques de l'église latine. En même temps, l'on tiendrait compte des états ininterrompus de la maturité religieuse des peuples africains qui témoigne, en des dérivations archéologiques propres et originales, d'un Dieu unique et universel.

Evidemment, dans la christologie africaine, le Jésus de la croix peut être considéré comme proto-ancêtre, intégré à la vie de l'homme et de la société du cosmos. Bosch (1995:35) souligne *«aucun fondement théologique de la mission ne peut s'établir sans référence au point de départ de notre foi: l'autocommunication de Dieu en Christ, base qui précède logiquement et conditionne toute autre réflexion»*. En d'autres mots, Jésus de la croix est Seigneur, Sauveur, grand maître, vrai Dieu et vrai homme, affirme Tshishiku (1987:68), *«est vu comme chef, juge et roi, prêtre, frère aîné, saint homme de Dieu, libérateur, guérisseur, puissant médiateur auprès de Dieu»*. Cette christologie africaine a comme sources principales, souligne Kapeta (2004:28) *«la Bible avec comme base essentielle le Nouveau Testament, la tradition ecclésiale dans ses différentes expressions dogmatiques et liturgiques, les traditions culturelles africaines et l'expérience vivante des églises d'Afrique»*. En fait, ces deux dernières sources sont constituées par la vision du monde propre aux Africains et leurs religions.

A mon avis, c'est à l'intérieur de leurs formes de pensée et des préoccupations religieuses que les Africains essaient d'assimiler la révélation chrétienne, aux prises avec les préoccupations existentielles qui se posent à eux. Dans le contexte actuel, Tshishiku (1987:31) fait noter que *«ces réflexions christologiques puisent abondamment dans*

l'anthropologie et dans la sociologie africaines: les ancêtres, l'initiation, la vision cosmo-théandrique du monde, Christ le chef, l'aîné, le guérisseur, libérateur, sauveur, premier né, etc... ». Toutefois, dans le contexte de la foi chrétienne, Sanon (1990:45) considère que:

Jésus-Christ est initiateur en tant qu'il inaugure ou initie par ses actes et ses paroles les temps nouveaux du royaume de Dieu. Le moment initiatique fondamental où il fait initier ses disciples, c'est sa mort et sa résurrection, mais pour lui-même c'est le baptême et sa mort qui comptent.

Par son esprit, comme démontré dans Hébreux (2:9-10; 12:1-2) «*Jésus-Christ est l'initiateur de l'église qui, en annonçant et en célébrant le mémorial du Christ*», devient elle-même initiatrice, présentification du «*ressuscité*» et le lieu de la «*christification*». Cependant, il existe deux grandes dynamiques contradictoires dans le christianisme africain actuel, l'affirme Modio (1994:253-254) la première est une «*dynamique de reconstruction et de créativité pour bâtir un destin socio-spirituel de la responsabilité et d'espérance, dans une Afrique appelée à être au service de l'humanité entière*». La deuxième «*abêtit les esprits, désoriente les consciences, brouille le sens des créativités et conduit l'Afrique à un destin d'esclavage spirituel et d'insignifiance socio-politique*».

En effet, ces deux dynamiques se développent à l'intérieur de chaque confession religieuse, d'après des modalités souterraines et des pondérations subtiles, dans un jeu des logiques socio-spirituelles dont il est nécessaire de prendre conscience actuellement pour bâtir un christianisme d'avenir, celui qui transformerait l'Afrique dans le sens le plus créatif, le plus porteur d'espérance et le plus fécond.

Cependant, dans la mesure où en Jésus de la croix se découvre une personnalité qui n'abolit pas le passé mais l'accomplit, les Africains peuvent trouver en lui une manière fertile de prendre soin du passé, de sculpter l'héritage vital, d'habiter la tradition

africaine comme héritage et de le réinventer comme paysage de mémoire et patrimoine précieux. Pour moi, prendre soin du passé (recours au passé) ne signifie pas se référer à une substance figée, mais naître de nouveau dans un esprit qu'on peut redécouvrir avec exigence de l'enrichir, d'en valoriser la vitalité, d'en maîtriser les enjeux pour résoudre les problèmes précis d'aujourd'hui. Mais, Kä Mana (2005:253) écrit à ce sujet:

Qu'en Christ, le passé et la tradition sont libérés comme fécondité et réaffirmés comme vigilance sur la qualité de notre être, en rapport avec Dieu comme mesure de l'humain. Cela veut dire que le schème d'action qui se dévoile ici est l'exigence de faire du soin donné au passé et du respect accordé à la tradition la valeur d'une conscience commune qui sert de lien fondamental aux membres d'une communauté et leur permet d'entendre le Christ au fond de leur propre dynamique créatrice.

C'est une dynamique que l'évangile habite en renouvelant l'énergie du bonheur. Il n'y a ni rupture brutale ni simple continuité, mais révélation de l'essentiel de ce que les africains représentent grâce au regard que Dieu pose sur eux; réinvention d'eux-mêmes dans ce que la parole de leurs ancêtres et parents font d'eux une fois cette dynamique de l'évangile est habitée par Dieu. Mais pour avoir ignoré cette dimension anthropologique d'une christologie de la réinvention du passé, les missionnaires occidentaux ont évangélisé l'homme africain au milieu du gué sans savoir qui il était vraiment: il a ainsi, comme personnalité, échappé en profondeur au Christ et à son image. Un christianisme superficiel s'est instauré dans beaucoup des pays africains francophones avec médiocrités et superficialités que les africains connaissaient. Mais actuellement, être chrétien en Afrique, selon moi c'est semer Jésus de la croix et son message dans cette inconscience collective pour faire naître de nouveaux affects. C'est cela, je pense, l'évangélisation des profondeurs selon Kä Mana. En effet, partageant le point de vue de Kä Mana (2005b:121-122) sur la «réévangélisation de l'Afrique», je considère que la foi chrétienne et libération de l'inconscient collectif dans ses affects profonds se rythment

ensemble et se rejoignent dans le même et unique enjeu d'évangélisation. Kă Mana (2005:99) pense que:

Cet enjeu a pour nom la vérité. Cette vérité dont Jésus-Christ a dit qu'elle rend libre est destinée à mettre en lumière les mensonges de l'inconscient collectif et d'en neutraliser ainsi les effets. Elle dit ce qui est, elle montre ce qui est vécu et elle fait affleurer à la conscience ce qui est caché dans les sujets tabous et les maux dont on ne parle pas, même si tout le monde les connaît et rythme sa vie sur leurs injonctions silencieuses.

A mon avis, la prise de conscience de la réalité vécue naît la décision de vivre selon la vérité du Christ, fondement d'une spiritualité d'ouverture à l'autre pour une vraie reconstruction de l'Afrique et pour la meilleure réintégration de l'homme africain dans la vision humanitaire de Dieu. En effet, l'Afrique a besoin de cette christologie et de cette pratique de la vérité qui libère. D'où, la nécessité de bien préparer et équiper les missiologues et biblistes africains pour une dimension spirituelle supérieure qui peut favoriser la vraie reconstruction spirituelle et physique de l'homme africain.

Evidemment, Kă Mana a contribué très positivement dans ce domaine de la christologie africaine en répondant aux préoccupations pratiques du grand père africain au village concernant la vie et la mort qu'à la contestation idéologique, même si sa théologie de reconstruction de l'Afrique démontre quelques faiblesses bibliques de fondement biblique. Cependant, Kă Mana n'a pas inventé la roue, il n'a fait que re-actualiser la pensée théologique de Simon Kimbangu qui peut être considérée comme le père de l'inculturation et de la libération congolaise après Dona Béatrice Kimpa Vita qui peut aussi être considérée comme la mère de l'inculturation et de la libération depuis le royaume Kongo, donc c'est un recours vers le passé qui apparaît nouveau.

Toutefois, dans les analyses de Kă Mana, toutes les préoccupations théologiques africaines des seize dernières années sont repensées, réimaginées et réinventées autour

de leurs exigences majeures, en vue de nouvelles possibilités de vie que le christianisme africain devra offrir aux communautés de foi dans la société africaine et dans le monde entier. Selon moi, Kä Mana démontre et balise les défis auxquels les églises africaines font face, le chemin d'une nouvelle espérance, la route de la nouvelle destination chrétienne qui devra être celle du développement d'une nouvelle conscience missionnaire africaine.

Mululendo (1989:60) l'écrit en ces termes *«qu'un christianisme pleinement incarné dans les réalités africaines est un christianisme où les frontières entre l'être chrétien et l'être africain tendent à disparaître»*. En fait, le christianisme africain est basé sur le mode de vie communautaire, c'est-à-dire travail en commun, vivre en communauté de biens, obéissance aux autorités de l'église. En plus, l'Afrique francophone affirme que la christologie africaine est parfois érigée à partir de la vision du monde africain exprimé souvent en langage symbolique, mythique et poétique.

C'est-à-dire, qu'à partir de la christologie africaine et dans le contexte de la renaissance africaine, la fonction théologique deviendra de plus en plus nécessaire aux églises et à la société africaine, comme une fonction vigoureuse de dévoilement, de clarification, d'explication, de réactualisation et de réactivation de ce que l'évangile apporte comme modèle d'attitude, de réflexion et d'action. Le *«modèle christique»* que Eboussi-Boulaga (1981:67) a soutenu et qui reste l'une des références majeures pour tout missiologue africain réfléchissant sur la mission chrétienne en Afrique. Ce modèle a trois éléments inséparables et qui s'impliquent mutuellement, souligne Kä Mana (2005:84-85):

D'abord, la conversion: c'est la reprise constante de soi sur ses désirs, ses avoirs et ses oeuvres de manière à être ouvert à la nouveauté de Dieu. La libération du dedans, des passions, va de pair avec le changement de mentalité

qui dévoile des possibilités enchaînées et refoulées, les impossibilités fabriquées et imposées comme destin à la lâcheté et à la résignation des hommes.

Quant à moi, il s'agit d'une communauté ecclésiale de convertis et celle qui actualise ces exigences ultimes, qui en montre la possibilité concrète, vitale et inéluctable nécessité. Elle a à produire au-dehors ce que Dieu réalise au-dedans d'elle: une vie à l'inverse des lois qui assujettissent l'homme à des idoles. Enfin, c'est une société particulière qui est ainsi travaillée du dedans par la communauté de ceux qui se convertissent. Le salut, c'est la tradition mise en perspective de fin d'histoire et de la proximité du Dieu qui vient, ce sont les anciennes relations rebaptisées dans le feu de l'Esprit, de l'Esprit créateur, retraduites dans le langage de l'émancipation de tout destin.

Evidemment, dans ces trois échelles de la personne, de la communauté et de la société que la foi chrétienne africaine est appelée à s'actualiser dans une dynamique de créativité pour des changements positifs, ceux-là mêmes qui sont l'enjeu théologique de la renaissance africaine parce qu'elle est là pour proposer de nouvelles voies de vie, de nouvelles pistes d'action, de nouveaux référentiels pour agir et de nouvelles routes pour un projet de transformation de l'existence africaine en vue d'une humanité régénérée en Jésus-Christ, par la force du modèle christique.

En effet, Kä Mana (2005:85) affirme que *«un christianisme qui n'a pas cette théologie de l'agir créateur est un christianisme sans substance ni signification pour la renaissance africaine. Il peut se conformer au monde tel qu'il est, mais il ne peut pas le changer»*. Evidemment, il est important de noter qu'il est utile que le pathos du christianisme africain s'efface devant une technique africaine de la christianité. Ce serait selon Kä Mana (2005:83) une bonne façon de prouver la confiance de la *«foi chrétienne en Afrique et la confiance de l'Afrique en la foi chrétienne. Sinon, la christologie*

africaine n'a pas de sens si ceux et celles qui s'en réclament ne deviennent pas des agents des changements sociaux positifs» dans le champ représentationnel de leur milieu de vie.

A mon avis, la foi chrétienne a une dimension publique qui peut embrasser le domaine politique, économique, culturel et social. Selon moi, la figure de Jésus de la croix est une force d'action économique, politique, culturelle et sociale pour changer la politique, la culture, l'économie et transformer la société africaine. L'énergie spirituelle, la spiritualité sociale et l'intelligence sociale de ce changement réside dans l'amour profond qu'il faut mettre en action comme principe d'une solidarité créative vitale et une éthique d'engagement pour que l'amour du prochain devienne la substance de la nouvelle société africaine. Comme souligne aussi Kä Mana (2005:100-101):

La renaissance africaine exige du christianisme africain une grande dynamique de foi et une force organisatrice et mobilisatrice de haute tension pour qu'aux défis de la société africaine dans son ensemble réponde un art d'être chrétien pour la promotion de la vie et du bonheur à partager: un christianisme pragmatique que l'on peut juger par ses fruits dans un contexte où ceux-ci comptent plus que les abstractions dogmatiques ou les incantations spiritualistes.

Pour ma part, l'Afrique est maintenant à l'ère de cette foi chrétienne d'action publique et du changement de l'ordre social dans son ensemble et la christologie africaine peut se révéler dans le contexte actuel, comme une christologie du défi et de la méthode pour le développement qui s'offre comme tel à toutes les forces vives et créatives auxquelles elle peut proposer sa propre pertinence et sa propre fécondité. Parce que dans la christologie africaine, la méthode de la mobilisation collective et populaire peut constituer un ordre essentiel pour l'évangélisation en vue d'une réelle renaissance de l'Afrique. Evidemment, le peuple de Dieu dans son ensemble en est l'enjeu et l'acteur de premier choix. Ainsi Kä Mana (2005:102) soutient:

Qu'il n'y aura pas de renaissance véritable si les spiritualités qui se développent en Afrique s'accommodent d'un invisible destructeur, tissé de sorcellerie, de magie et de toutes les forces du mal qui affaiblissent nos pays. Il est temps de penser nos problèmes dans la perspective d'un vaste exorcisme comme processus du retour dans l'humain.

En ce qui me concerne, il est utile qu'au travers la mission chrétienne profonde, que les Africains rencontrent Jésus de la croix, qu'ils s'attachent à lui et qu'ils prennent comme option fondamentale de leur vie, celle de ne jamais se séparer de lui, de demeurer fidèles à ses instructions et à l'imiter de près en toute chose. En dehors de cette option fondamentale, les missiologues africains peuvent faire des analyses et des discours académiques mais ils ne sauront pas apporter une contribution décisive dans le surgissement et la consolidation du royaume de Dieu et du Christ en Afrique.

La conversion des coeurs et des cultures ne résultera pas de l'abolition pure et simple des pratiques et des croyances traditionnelles. Seule une christianisation en profondeur, une mission chrétienne profonde peut transformer les coeurs et les cultures des Africains en vue d'envisager un avenir meilleur et une société africaine digne de ce nom, tout en désapprouvant la désorientation théologique des occidentaux de l'époque coloniale.

3.5.1 La désorientation christologique en Afrique

Le christianisme qui s'introduisit en Afrique à l'époque pré-coloniale et coloniale, avait, comme le démontre Mudimbé (1980:567):

Pour bagages une série de contradictions dont l'Afrique prendra réellement conscience qu'au XXème siècle. Ainsi donc, c'est au beau milieu du XVIe siècle qu'il faut situer les premières destructions publiques des pièces de sculpture sous le prétexte de la lutte contre le fétichisme. Ces destructions presque systématiques continueront, jusqu'au seuil du XXè siècle.

C'est à cette même époque que les systèmes politiques furent acculturés en Afrique francophone tout comme anglophone, surtout dans sa partie centrale avec la bénédiction des missionnaires Belges, Suédois, Anglais, Portugais et Hollandais pendant plus ou moins quatre siècles d'exploitation, d'aliénation et de démantèlement culturel et économique. Eboussi-Boulaga (1981:48) affirme *«l'impact violent du christianisme colonial sur les indigènes africains équivaut à une désorientation, à un désarroi qui livre les indigènes à la croyance aliénée»*.

Cette désorientation christologique concerne l'ensemble de la société africaine dans sa condition de choc depuis sa rencontre avec l'Occident. Une situation de perte de grands repères vitaux qui structurent l'existence d'un peuple et éclairent son destin. Repères métaphysiques, spirituels et moraux; signalisations politiques et économiques; drame de l'histoire et connaissance du présent, tout s'est brouillé à partir du moment où l'Occident a surgi dans la trajectoire existentielle de l'Afrique comme une force de bouleversement radical.

De ce fait, il était devenu difficile à la société africaine noire, de saisir avec exactitude d'où elle venait et où elle allait, c'est-à-dire crise de mémoire et peur de faire un recul audacieux pour se démarquer des autres. Kapeta (2004:72) a eu raison lorsqu'il souligne *«qu'oublier son histoire, oublier sa source c'est oublier son âme. L'Afrique n'a plus de pierre angulaire donc de référence. Et l'Occident fait tout pour créer l'illusion qu'elle reste seule pierre de référence et de secours pour les Africains»*. J'estime qu'il est grand temps de briser ce mythe avec Christ comme modèle de leadership à travers la théologie africaine.

En plus, il était aussi difficile que l'Afrique se pense comme une société organisée et structurée en vue d'un sens clairement perceptible comme direction de

l'existence. Les séquelles et les traumatismes de cette désorientation sont encore dans le comportement des africains actuels, comme le démontre Kä Mana (2005:36):

La crise de nos sociétés, il s'agit d'une espèce de dévalorisation globale des richesses de notre être et de notre historicité: une démonétisation vitale de nos cultures, de nos civilisations et de nos arts de vivre, comme si tout d'un coup rien en nous ne représentait plus quelque valeur que ce soit dans le concert des richesses des peuples. Rien, sauf notre force de travail physique qui sera alors utilisée comme la force des bêtes de somme dans la marchandisation des êtres humains où nous perdîmes notre statut même d'humains.

C'est-à-dire, quand la perte de la liberté entraîne la perte de la raison, on entre dans l'aire de la défaillance, avec comme conséquence une médiocrité généralisée. A l'échelle collective, il s'agit d'une sorte de déchéance qui paralyse les énergies et casse les ressorts d'intelligence des personnes et des institutions. Plus encore, elle neutralise les fonctions d'imagination collective dans la fécondité que leur rapporte la raison. Une société qui a «*souffert de cette maladie en garde profondément les séquelles et les traumatismes*» (Kä Mana 2005:35).

L'Afrique, où la traite, la colonisation et la néo-colonisation ont été de vrais processus d'imbécilisation selon Kä Mana (2005:37-38) est dans ce cas, la «*médiocrité*» qui est visible dans certains domaines de la vie, et parfois, moins visible dans d'autres domaines, est «*affectée par cette pathologie qui nécessite dans le contexte actuel une délivrance à tout prix, et par tous les moyens bibliques nécessaires*».

Cependant, à la place des offensives qu'utilise Kä Mana, Bimwenyi-Kweshi (1981:290) utilise, «*la néantisation qui traduit la situation désespérante d'un peuple qui est réduit à rien dans le sens le plus ample et le plus profond: plonger une population dans l'expérience du néant*». L'impensable situation où l'africain a tout perdu, où l'africain se sent soi-même perdu, où l'être, l'âme, la conscience et la vie elle-même se

délitent, se pulvérisent, tournent à vide. L'Afrique l'a vécu dans les profondeurs de son existence. Elle sait ce que veut signifier n'être rien.

Cependant, je pense que les missiologues africains peuvent actuellement mettre en place des nouvelles stratégies et méthodes missiologiques qui peuvent aider l'Afrique à se développer intégralement. J'estime important et urgent que les Africains francophones et anglophones pensent à la vraie matérialisation de la renaissance africaine avec Jésus-Christ. Parce qu'il va de soi que l'église africaine authentique des nouvelles méthodes missiologiques peut jouer un rôle capital dans ce grand projet de la renaissance africaine spirituelle et physique. En plus, la foi chrétienne, affirme Kä Mana (2005:105):

Aura ainsi un rôle décisif dans les orientations à donner à une nouvelle africanité régénérée par ses sources pharaoniques, réconciliée avec l'occident et ouverte à toutes les richesses spirituelles et matérielles du monde. Une africanité qui deviendrait non seulement capable de proposer à l'humanité un christianisme du souffle et de la raison, mais aussi de donner à la renaissance africaine une puissance de créativité pour le bonheur. A notre sens, l'Afrique peut porter ce rêve. Elle peut se nourrir de cette utopie et en fertiliser l'avenir.

A mon avis, il est grand temps que les missiologues africains motivent des nouveaux principes de vie qu'ils trouvent dans l'évangile du Christ une fécondité créatrice indispensable au développement et à un épanouissement global de l'Afrique. Parce que Dieu est amour et l'amour seul est une réalité qui compte comme lieu de communion et préfiguration de la nouvelle création. Vivre dans l'amour du prochain, c'est reconstruire la nouvelle Afrique et poser les bases de l'humanité authentique. C'est ça, je pense, la mission passionnante de ceux qui croient en Dieu et veulent dans leur action devenir ferment de la vie nouvelle pour une nouvelle Afrique avec Christ.

Evidemment, sans le vrai amour des autres tel que recommandé par Dieu, rien ne peut bien marcher en Afrique. Raison pour laquelle, j'estime nécessaire de vulgariser la

renaissance spirituelle et l'auto-transformation personnelle de l'homme africain qui peut engendrer la vraie renaissance africaine, et par conséquent, produire une véritable reconstruction spirituelle et physique de l'Afrique, et stimuler une théologie chrétienne de la renaissance qui est importante dans le contexte africain d'aujourd'hui.

3.5.2 Vers une théologie chrétienne de la renaissance africaine

L'Afrique francophone est homogène, la créolisation de la culture coloniale et le rejet des cultures nationales deviennent la condition nécessaire de l'ascension sociale. Les cultures nationales ne s'éteignent pas d'un seul coup, mais il n'y a plus aucune régulation assurant la création, par synthèse de ces éléments d'origines diverses, qui coexistent dans l'anarchie au sein de chaque individu et de chaque groupe sociale. Et ce modèle, qui est dominant dans l'Afrique francophone, particulièrement au Congo-Démocratique, marque le dernier discours de l'unité abstraite, des politiques ethniques et régionales, qui suscitent des tensions d'autant plus graves qu'elles sont insolubles.

Ces tensions proviennent d'une réalité dont la négation résolue empêche toute analyse, toute négociation, tout compris, sous prétexte de refuser une diversité organique au nom d'une unité abstraite, c'est donc ici où l'unité concrète est mise en cause. C'est pour cette raison que Mudimbé (1980:69) affirme les disparités économiques dûes au «*centralisme et au favoritisme ne viennent, bien entendu, que renforcer les frustrations des identités niées. Dès l'instant où celles-ci croient leur avenir en danger, un désir de séparatisme naît spontanément, comme réaction de défense*». A mon avis, pour échapper à ses impasses, l'Afrique peut donc chercher d'autres voies vers un développement réel, ce qui suppose qu'une priorité soit donnée à

la reconstruction et à l'épanouissement des identités collectives. Mudimbé (1980:69)

ajoute:

Qu'au lieu de répéter des discours idéologiques sur l'état créant la nation, ou sur la nécessité de l'état-nation comme stade dans la marche au développement à l'exemple de l'Europe, alors que l'histoire ne se répète pas et que cette vue du passé européen n'est qu'un schéma éloigné du réel, il convient de poser quelques principes réellement universels et de les adapter au cas de l'Afrique. L'état-nation homogène culturellement et économiquement n'a jamais réellement existé, et son idéologie elle-même correspond à une époque et à des conditions historiques étrangères à l'Afrique actuelle.

En effet, les africains peuvent trouver les refus, par idéologie centraliste, de la diversité organique que l'africain trouve dans tous les états africains, aboutit simplement à susciter des tensions et des désirs de séparatisme, l'hypocrisie, égoïsme et jalousie qui pourraient être évités par un compromis clair entre les groupes en présence, respectant leurs diversités et leurs intérêts réciproques, pour s'unir dans un projet commun d'un développement véritable et durable.

Evidemment, l'Afrique actuelle n'a pas tellement besoin de micro-états et ses frontières arbitrairement sacrées pour justifier ses désordres et son sous-développement. A mon avis, l'Afrique a besoin d'unité concrète qui peut être provoquée par la vraie renaissance spirituelle de l'homme africain, et d'une démocratie réelle au niveau des communautés de base. Selon moi, l'Afrique dans son contexte actuel, a aussi besoin de la spiritualité sociale et de l'intelligence sociale de ses missiologues et autres africains afin d'être en mesure de négocier sa participation réelle à l'économie mondiale et d'arriver à un développement réel, qui sera autant celui de son identité que celui de sa productivité. D'où la nécessité d'appuyer missiologiquement la renaissance spirituelle et physique en Afrique.

Par conséquent, le christianisme africain a une grande mission dans le contexte actuel, et sa vocation à l'heure de la mondialisation et de la renaissance africaine, son devoir en tant que force éthique et spirituelle dans un ordre mondial qui a besoin d'éthique et de spiritualité pour survivre comme ordre humain peu à peu se redynamiser comme vitalité de nouvelles espérances et de la vraie reconstruction spirituelle et physique de l'Afrique.

Cependant, pour accomplir valablement cette lourde mission chrétienne, j'estime que le christianisme africain a besoin de sa propre clarification théologique sur ce que la tradition chrétienne a comme richesse qui peut être proposée au continent africain face à ses multiples problèmes, socio-politiques, culturo-économiques et d'une vision missiologique qui puisse ouvrir la voie vers une compréhension fructueuse de ce que le continent africain a droit d'attendre des églises africaines tant dans le domaine de la spiritualité transversale à promouvoir que dans celui des grandes dynamiques éthiques, politiques, économiques et socio-culturelles.

Je pense qu'une théologie chrétienne de la renaissance africaine qui ne peut être que celle «*des ossements desséchés qui reprennent vie sous le souffle de Dieu*» est indispensable dans le contexte africain actuel (Ez 37:1-14). Et la missiologie étant la science de la mission chrétienne, peut ré-dynamiser au travers les missiologues africains, des forces inventives après des grandes catastrophes socio-politiques et économico-culturo-psychiques que l'Afrique a subies dans son histoire, afin de stimuler la reconstruction d'une nouvelle société à la hauteur des espérances profondes du continent africain selon la vision de Dieu. Dans ce contexte, soutient Kä Mana (2005:67):

La théologie à promouvoir est celle de la méditation créative inspirée par la forte interpellation du prophète Aggée au peuple de Dieu: Réfléchissez bien à quoi vous êtes arrivés (Aggée 1:5); de la parole du Christ: Si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu (Jean 3:3; Ez 37:3).

Evidemment, depuis le temps des apôtres chaque époque a ses problèmes de fond et la foi chrétienne s'est mesurée sans pourtant se départir. C'est ainsi que Kä Mana (2005:68) affirme que la «*foi chrétienne*» s'est mesurée de plusieurs façons: soit en remettant en question les logiques du monde comme au temps de Paul ou en développant avec ardeur une vaste puissante et très forte dynamique apologétique, une vivante et splendide construction théorique théologiquement charpentée, comme chez les pères de l'église, soit en intégrant les rationalités humaines dans une rationalité plus vaste, comme au temps de Thomas d'Aquin, soit en se remettant elle-même en question par un recours à ses propres sources en vue d'une «*nouvelle relation avec le monde*», comme au temps de la Réforme de l'église, soit en organisant les champs du savoir et les «*forces sociales*» en fonction d'un projet global de société, comme au temps des grandes universités chrétiennes et de la splendeur des congrégations religieuses enseignantes, soit en se donnant de façon justifiée l'horizon des terres lointaines et de leurs surprises comme champ missionnaire à occuper pour «*l'expansion de l'évangile et l'implantation de l'église*», soit en faisant du monde sécularisé, moderne ou post-moderne, un interlocuteur exigeant, dont toutes les questions théologiques, philosophiques, académiques, «*éthiques et métaphysiques*» sont assumées sans peur dans une «*foi chrétienne éclairée par la raison*». Kä Mana (2005:68-69) ajoute:

Qu'il y a ainsi une christianité d'ouverture au monde que l'Afrique ne peut pas ne pas intégrer à ses propres quêtes de renaissance aujourd'hui. Une christianité de réflexion approfondie sur le monde et la société auxquels elle propose ses propres richesses et sa propre tradition intellectuelle comme un ferment permanent.

Cependant, il est grand temps de reconstruire une renaissance africaine sous une fondation spirituelle très solide, que de reconstruire sur le sable de rêves socio-

économico-politiques des Africains brisés car selon moi, la renaissance spirituelle peut bien réorienter les analyses sur la reconstruction de l'Afrique de telle sorte que l'incarnation de Dieu en Afrique en soit également l'enjeu. D'où les missiologues africains peuvent engager leurs énergies créatives dans une reconstruction socio-économico-politique nourrie par de grands projets communautaire dont Jésus-Christ a ouvert la voie.

Ainsi, la renaissance spirituelle et l'évangélisation en profondeur peuvent être des dynamiques appelées à se nourrir l'une et l'autre dans l'invention du futur de l'humanité. Et à ce sujet Kä Mana (2005:74) estime que *«la théologie de la renaissance africaine peut avoir deux leviers: la raison éclairée par la foi et le souffle de Dieu qui rayonne au coeur de l'Afrique»*. Parce que, sans le souffle de Dieu, la raison devient folle et crée des institutions en folie comme c'est le cas actuel du marché capitaliste qui gouverne sans état d'âme l'actuel ordre mondial. Et sans la puissance de la raison, le souffle de Dieu se pulvérise en enthousiasmes délirants, à la manière des sectes et nouveaux mouvements religieux qui brisent les ressorts de la créativité de pays africains par une théologie de mystification et d'abêtissement permanents.

Evidemment, dans la perspective missiologique, ces deux leviers sont utiles, parce que si la mission chrétienne en Afrique n'a pas cette puissance du souffle pour transformer l'Afrique, comme l'affirme Kä Mana (2005:74-75) *«construire la prospérité partagée, bâtir le développement solidaire et répondre avec fécondité aux préoccupations essentielles de la vie, ce christianisme n'aura aucun sens pour les Africains»*. Il peut disparaître sans qu'on le *«regrette ou se réduise tout simplement à un folklore qui se berce de ses propres illusions dans un jeu social devenu futile»*.

Cependant, il est utile d'inscrire au coeur du processus de la renaissance africaine une éthique profonde de réconciliation des pays et des ethnies, parce que la clé de l'avenir africain est dans cette réconciliation. Et l'Afrique a besoin d'institutions communes, régionales, inter-communautaires pour servir de miroir, d'arbitre et d'autorité de régulation pour les exigences africaines de repentance et de réconciliation.

C'est-à-dire, un processus qui est à la fois spirituel et politique qui engage aussi bien les volontés individuelles que la volonté sociale dans son ensemble: une réelle conversion, une réorientation radicale de l'ordre des choses dans les trames des existences individuelles et dans l'ambition propre à la communauté nationale et régionale en tant que telle. J'estime important de noter qu'il n'y aura pas de renaissance africaine véritable sans la paix sociale à l'échelle régionale ou continentale. Une paix fondée sur une véritable réconciliation et des choix fermes pour reconstruire une même destinée, comme l'écrit Kä Mana (2005:89-90):

Une nouvelle génération d'africains et d'africaines devra décider, une fois pour toutes, de se soustraire rigoureusement à toutes les pesanteurs et à tous les atavismes qui nous condamnent à la décadence. Nous sommes cette génération morale et spirituelle, et nous devons prendre nos responsabilités dès maintenant.

En contexte de renaissance, l'église ne peut pas vivre comme une église pour la renaissance: la force d'un christianisme au-delà des ethnies et au-delà des divisions contre lesquelles tous les chrétiens et toutes les chrétiennes devront se mobiliser aujourd'hui. Dans les églises comme dans la société, une nouvelle militance est appelée à s'épanouir partout sur les territoires africaines.

L'heure d'une grande révolution éthique et d'un vaste projet de reconstruction de toute l'Afrique a sonné. L'heure de l'harmonie relationnelle et du bonheur partagé, pour reprendre des expressions de plus en plus répandues en Afrique. Evidemment, il est

également utile de tenir compte de la tradition religieuse africaine, parce que le spirituel religieux accorde une importance capitale à la personne humaine, à la famille et également à la vie de l'ethnie en Afrique. Comme l'affirme Bosch (1995:548):

Le mal n'habite pas seulement le coeur humain, mais aussi les structures sociales. La situation de l'église inclut à la fois la proclamation de l'évangile et sa mise en pratique. Nous devons donc évangéliser, répondre aux besoins humains immédiats et soutenir les transformation sociales.

Cependant, cette transformation sociale est presque nulle sans une foi solide, parce que la foi chrétienne dans le contexte actuel de la reconstruction de l'Afrique peut jouer un rôle indispensable et vitale pour une meilleure reconstruction spirituelle et physique de l'Afrique. En fait, Kä Mana (2005:21) ajoute que *«tout processus de renaissance, présuppose un cataclysme ou une catastrophe. Tout horizon de reconstruction dont la renaissance est l'éclat créatif s'enracine dans l'expérience d'une catastrophe»*.

Le même Kä Mana (2005:24) affirme que pour mieux comprendre la renaissance africaine comme l'âme de la régénération sociale et de la reconstruction politico-économique de l'Afrique, il est nécessaire de comprendre et de définir clairement les *«désastres que les Africains ont subis, dans le but d'y remédier à partir de l'action libératrice de l'église»* d'Afrique francophone et anglophone parce qu'il est important que les missiologues Africains considèrent selon moi, la renaissance africaine comme une prise de conscience de la distance anthropologique, ontologique entre l'homme pharaonique de l'histoire et l'homme africain actuel, entre l'Afrique des Pharaons et l'Afrique des Présidents, ou plus exactement, entre l'humanité pharaonique en tant qu'énergie de liberté créatrice et la dé-vitalité des sociétés africaines dans leur manque d'initiative historique aujourd'hui.

C'est-à-dire, l'Afrique des Pharaons savait qu'il était indispensable et nécessaire d'avoir une forte économie pour créer de grandes civilisations et que cette force économique dépendait d'un type d'esprit que l'Afrique francophone tout comme anglophone actuelle a perdue aujourd'hui. Ainsi selon moi, les missiologues africains dans le contexte actuel peuvent constituer une force de transformation socio-économico-politique qui nécessite une réorganisation, une mobilisation et une dynamisation afin de bâtir une Afrique meilleure et de paix, capable de vaincre ses faiblesses internes, ses divisions unitiles, ses mauvais plans et ses violences, en vue d'une véritable renaissance africaine.

Evidemment, Kä Mana (2005:130) ajoute qu'il est utile de *«repenser et ravitaliser aussi l'église d'Afrique par une dynamique d'inter-fécondation des confessions chrétiennes, de mise en synergie de leurs forces créatives et d'ouverture paisible à l'ensemble des communautés de foi»* qui peut travailler dès à présent pour un avenir meilleur de l'Afrique. Ainsi, Kä Mana (2005:14) affirme que *«la renaissance africaine engage ainsi les églises et les communautés de foi à renouer avec les sources spirituelles de l'humain d'où qu'elles jaillissent, pour que ces sources les enrichissent mutuellement et les transforment en ferment d'avenir»*. Elle leur fait découvrir, en même temps, que la lutte contre la violence et la nécessité d'une nouvelle éducation pour les Africains et les Africaines sont partie intégrante de la mission des communautés croyantes, dans la perspective de la construction d'une nouvelle société.

Sans la décision résolue de faire le choix d'une orientation d'action commune pour une société fécondée par les valeurs spirituelles incarnées par nos grandes dynamiques spirituelles, rien de fécond ne pourra s'accomplir dans le sens de la

renaissance du continent ni de la libération de ses énergies créatives. Le même auteur souligne que:

La constitution de ces synergies est un impératif à partir duquel il est urgent de penser l'action évangélisatrice d'avenir, au sein des paroisses comme dans les mouvements d'action chrétienne dont nous devons redéployer le dynamisme, engager les forces et organiser les objectifs pour une profonde réhabilitation de l'utopie chrétienne dans nos pays aujourd'hui (Kä Mana 2005:15).

Evidemment, je partage aussi l'avis de Kä Mana (2005:19) selon lequel la théologie africaine dans le contexte actuel, peut «*guider les pas et éclairer le chemin des Africains*» et être plus sensible aux «*dynamiques de créativité et d'imagination*» dont la société africaine a besoin pour sortir des «*pathologies du pessimisme, du fatalisme et du défaitisme*» qui les caractérisent actuellement.

Cependant, il est important que les églises d'Afrique dans le sphère de leurs forces les plus clairvoyantes et les plus ouvertes de l'avenir, prennent conscience qu'elles ne peuvent pas bien assumer leur vocation spirituelle et sociale si elles ne prennent pas en considération les visées inhérentes aux enjeux de la renaissance africaine spirituelle. C'est pour cette raison que Kä Mana (2005:19) pense «*qu'il nous faut donc un regard global sur ce que nous avons été et sur ce que nous sommes pour inventer ensemble ce que nous voulons être, ce que nous serons réellement*». C'est là l'enjeu de la renaissance spirituelle et physique, la vitalité de la théologie africaine.

Parce qu'il n'y aura pas une renaissance africaine viable sans une prise de conscience de la réalité africaine banale et sans l'analyse des faiblesses, des failles, évidemment des tares de système vital actuel. Je pense que l'Afrique est obligée de sortir de l'ère de l'interminable et l'insoutenable critique inutile, crise socio-politique, hypocrisie et jalousie sur elle-même pour entrer, dès à présent dans le nouveau paradigme avec une nouvelle mentalité et une nouvelle renaissance.

J'estime, qu'il est nécessaire que les missiologues africains évitent une renaissance africaine imposée de l'extérieur, ou importée. En effet, au travers la mission chrétienne, il est important de donner au continent africain la substance spirituelle, la spiritualité sociale, l'intelligence sociale ainsi que le ferment vital dont il a besoin pour que l'élan pris par Kā Mana ne retombe pas comme toujours. Parce que l'Afrique a besoin d'une renaissance pensée par les Africains eux-mêmes et soutenue par la mission chrétienne.

Cette renaissance africaine peut évidemment, être une grande vision d'une nouvelle conscience et d'une nouvelle présence de l'Afrique dans le monde comme l'affirme Kā Mana (2005:20) qu'au coeur de ce grand rêve de *«renaissance qui embrase l'Afrique, le christianisme peut jouer un rôle essentiel et qu'il le peut, sous peine de perdre sa substance et de devenir futile et vide»*, l'Afrique ne peut demeurer une force fermée sur elle même, elle devait plutôt se déployer comme une *«instance de transcendance fécondatrice, qui s'allie aux autres forces éthiques et spirituelles de la société pour libérer des synergies inventives sans lesquelles il n'y aura pas de renaissance possible»* pour les africains.

Parce que la grandeur d'un peuple consiste à se bâtir une personnalité fondée sur des valeurs de foi déterminée en soi-même et sur la volonté d'être reconnu et respecté par d'autres peuples à partir de ce que l'on est et de ce que l'on fait. Et la force politique d'une civilisation a pour base une solide organisation économique et une discipline sociale qui se donnent comme atouts l'exploitation rationalisée des ressources intérieures et l'ouverture aux marchés extérieurs. En plus, affirme Kā Mana (2005:26-27) *«l'Afrique pharaonique (Egypte) a dû sa grandeur à une double conscience: D'abord une ardente, profonde et très féconde conscience religieuse, essentiellement endogène, auto-*

constitutive et auto-régulée». Du fait qu'elle avait sa propre religion, la civilisation pharaonique disposait d'un remarquable centre de créativité spirituelle qui dynamisait ses forces inventives. Ensuite, «*la vision pharaonique de l'histoire*». Derrière l'autonomie «*religieuse et la créativité spirituelle auto-régulée*» s'est développée une autre «*conscience endogène: la vision de l'histoire comme champ de conquête d'une grande force d'être pour les individus et la société*».

A la lumière de la foi chrétienne, pour moi, l'Afrique qui peut renaître spirituellement et physiquement sera ainsi une Afrique où l'esprit du Christ raisonne le génie créateur africain. Cela signifie que l'imaginaire par lequel les missiologues africains peuvent lutter contre les causes et les conséquences de leurs désorientations et désorganisations nécessitent une régénération fondée sur le message de Jésus de la croix. En effet, Kä Mana (2005:43) soutient que «*même si tout pousse à ne pas miser sur les valeurs de la raison, du coeur et de l'esprit pour construire un monde du bonheur partagé, il appartient à l'église de tout faire pour que ce rêve du Christ prenne corps*». A mon avis, l'Afrique ne peut avoir une renaissance viable sans Christ.

D'où les missiologues africains sont appelés de recourir à Dieu Tout-Puissant, qui est le créateur et le maître de toutes choses et le restaurateur de nations, pour une meilleure reconstruction de l'Afrique. Parce que la substance spirituelle que la mission chrétienne peut fournir à la renaissance africaine est une énergie de foi qui peut transformer les montagnes et tailler le chemin dans le roc grâce à la puissance de Dieu. Grâce à une conviction que Dieu est avec l'Afrique dans sa renaissance. Et l'Afrique qui peut renaître soit une Afrique à la mesure de Dieu, un continent de paix et d'amour du prochain, pense Kä Mana (2005:73):

Nous avons besoin d'une chrétienté de la renaissance africaine, un catalyseur transversal de résurrection pour notre continent dont la présence devra devenir

fertile pour tous les pays. Et: Si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le Royaume de Dieu, dit Jésus. Si l'Afrique ne naît de nouveau, devrions-nous ajouter, elle ne peut pas construire concrètement son avenir de lumière.

A mon avis, cette renaissance africaine peut se matérialiser et croître spirituellement au travers l'église d'Afrique. C'est pour cette raison que Kā Mana ne cesse de soutenir l'existence d'une théologie de renaissance africaine dans sa contribution théologique en rapport avec l'église et la spiritualité africaine.

3.6 L'ecclésiologie africaine

Dans l'ecclésiologie africaine, l'église en Afrique est présentée comme peuple de Dieu et communauté des frères, encore mieux comme famille, toutefois distincte de la famille biologique par sa dimension spirituelle. Son organisation et fonctionnement se conçoivent mieux à la lumière de la famille traditionnelle. Affirme Mudimbé (1982:68):

La hiérarchie des églises chrétiennes d'Afrique a été très largement africanisée. La philosophie de la mission a essayé de se mettre à jour et a produit des concepts nouveaux (africanisation, indigénisation, pierres d'attente, etc.) qui, avec des bonheurs inégaux, bouleversant les langages anciens, ont animé et tentent encore d'organiser les discours fondateurs d'un projet de tropicalisation du christianisme; la liturgie s'est ouverte aux pesanteurs et formes africaines de vivre, croisant en des structures souvent factices des repérages occidentaux et des antécédences nègres.

De ce fait, Kā Mana (2005:8) analyse la dynamique et met en lumière «*l'actualité et l'urgence*» pour les églises africaines ainsi que pour toutes les «*communautés de foi en Afrique*». Le projet qui se profile ici est de faire de cette dynamique un réel tournant de la conscience missionnaire: le tournant qui ne séparera plus le local du global ni le global du local dans la manière où l'Afrique francophone et anglophone pense et réalise son devoir «*d'évangélisation du monde*» actuellement. Un tel tournant sera en même temps un tournant de «*civilisation*» qui vise l'avènement d'un monde «*guidé par d'autres*

canons de vie que ceux auxquels l'ordre mondial d'aujourd'hui condamne toute l'humanité».

Evidemment, la présente préoccupation de Kä Mana a été au coeur même du Synode Africain de 1994, d'où Jean-Paul II a tiré la substance de son exhortation apostolique post-synodale: *Ecclesia in Africa*. C'est de l'idée d'église famille de Dieu que Kä Mana (2005:8) pense que la mission chrétienne peut «*élargir l'horizon*» afin d'affirmer clairement que le monde actuel, avec ses cultures, ses nations, ses langues et ses civilisations, est composé d'une seule famille de Dieu. En effet, il est important que l'église d'Afrique transforme à partir de «*ses enseignements*» l'actuelle conception capitaliste de la «*mondialisation et réimagine une mondialisation profondément humaine grâce à l'évangile revisité par le souffle de l'Afrique et proposé comme une nouvelle utopie de civilisation pour l'ensemble des peuples*». C'est ainsi, Bosch (1995:521) affirme que:

L'église est appelée à être un signe prophétique, une communauté prophétique dans laquelle et par laquelle peut s'opérer la transformation du monde. Seule une Eglise qui part de son centre eucharistique, affermie par la parole et les sacrements et ainsi renforcée dans sa propre identité, peut inscrire le monde à son ordre du jour. Jamais le monde, avec toutes ses questions politiques, sociales et économiques, ne cessera de donner à l'église son ordre du jour.

Et Kä Mana (2005:8) pense que L'évangile de Jésus-Christ et son «*souffle*» conduisent résolument à cette conviction et «*l'évangélisation du monde par l'Afrique est la route de cette ambition, impérativement*». Une route dont il faudra sans doute baliser les «*enjeux*» au cours des années qui viennent, à la suite du rassemblement d'Athènes, pour mieux marquer aux yeux du monde la «*nouvelle volonté*» de l'Afrique face à sa mission «*évangélisatrice*». Pour ma part, c'est au travers l'église d'Afrique et les institutions d'enseignements que les missiologues africains peuvent actuellement prendre leurs

responsabilités évangéliques en mains, afin de transformer la vision actuelle du monde, avec une nouvelle méthode d'évangélisation en profondeur, une nouvelle spiritualité sociale et une intelligence sociale, affirme Bosch (1995:544):

Je suis convaincu que si l'église revenait à sa tâche principale qui est de proclamer l'évangile et de convertir les gens au Christ, cela aurait un impact bien plus grand sur les besoins sociaux, moraux et psychologiques de l'homme que tout autre effort. Parmi les grands mouvements sociaux de l'histoire, plusieurs furent le résultat de la conversion des hommes au Christ.

En plus, Bosch (1995:545) ajoute «l'évangélisation et l'engagement sociopolitique font tous deux partie de notre devoir chrétien. Tous les deux sont l'expression nécessaire de notre doctrine de Dieu et de l'homme, de l'amour du prochain et de l'obéissance à Jésus-Christ». C'est ainsi, je pense que les missiologues africains peuvent aussi faire le nécessaire pour que la théologie africaine soit réellement un service en faveur de l'église d'Afrique. Et cette théologie africaine peut selon moi, éviter de se transformer en une occupation purement académique, parce que l'Afrique actuelle a besoin d'une théologie africaine académique et populaire pour sa positive transformation globale et sa réelle reconstruction spirituelle et physique.

C'est pour cette raison, je pense qu'une théologie africaine de l'auto-transformation personnelle de l'homme africain est nécessaire dans le contexte actuel pour une libération totale et une meilleure reconstruction africaine. Evidemment, cette théologie de l'auto-transformation personnelle de l'homme africain que je propose comme outil nouveau dans la théologie africaine peut prendre comme points de départ: l'actualité, le milieu, le contexte, les préoccupations du moment, la culture et la tradition, les centres d'intérêts africains questionnés en fonction de l'évangile de Jésus de la croix qui puise également dans les églises africaines indépendantes la vitalité et force qui s'y trouvent pour reconstruire et libérer ensemble l'Afrique.

3.6.1 Vitalité des églises africaines indépendantes

Il est nécessaire de noter qu'actuellement en Afrique francophone (Burundi, Congo-Démocratique, Rwanda...), anglophone (Ghana, South Africa, Zambia) et lusophone (Angola, Mozambique), le catholicisme, le protestantisme et les évangéliques constituent sans doute les forces les plus visiblement agissantes dans la famille chrétienne. En fait, elles ne sont pas les seules forces religieuses à occuper l'espace social actuel, parce qu'il existe aussi d'autres dynamiques qui fécondent l'imaginaire des peuples et structurent leur perception spirituelle du destin des Africains. Ces dynamiques sont réellement partie intégrante de la vie africaine. Il s'agit des églises africaines indépendantes et des sectes ou nouvelles spiritualités, l'affirme Mwene-Batende (1990:83):

Les communautés messianiques africains fonctionnent de nos jours comme des groupements particuliers au sein de diverses sociétés africaines qui se trouvent dans une situation de passage des anciennées formes d'organisations économique et sociale aux nouvelles introduites par la colonisation.

Elles apparaissent d'emblée comme des lieux qui tentent d'apporter des solutions symboliques ou concrètes à cette situation de transition où les individus et les groupes n'ont pas la possibilité de se référer à leurs anciens cadres où ils éprouvent en même temps des difficultés de vivre et de se reproduire socialement dans les nouvelles sociétés issues de la colonisation. C'est dans cette perspective qu'elles se présentent comme des hauts lieux de satisfaction des besoins spirituels des adhérents...

De ce fait, les églises protestantes, catholiques et les églises appelées, par erreur ethymologique, évangéliques en Afrique francophone et des certains pasteurs Congolais en Afrique anglophone et lusophone, incapables de fournir une réponse adéquate à la demande spirituelle et physique de leurs membres assistent de plus en plus à la constitution de nouvelles communautés qui rencontrent les aspirations des individus et

des groupes dans ce domaine et par conséquent favorisent la prostitution spirituelle et conversion superficielle de leurs membres.

Toutefois, en examinant la théologie des églises africaines indépendantes selon Kä Mana, je note qu'il est important d'accorder une attention particulière à la christologie et au messianisme africain comme le souligne aussi Hebga (1990:80) *«trop souvent le leader charismatique jouit d'une position équivoque vis-à-vis de Jésus-Christ. Volontiers il se fait appeler Prophète, Messie noir, visionnaire, président, initiateur... »*, certain (par exemple Isaiah Shembe) se substitue carrément au Christ jusque dans la doxologie trinitaire, le réduisant au rôle discriminatoire de sauveur des blancs.

D'autres au contraire (Simon Kimbangu en est un exemple), rejettent toute prétention à la divinité. Ils se proclament de simples envoyés de Jésus-Christ. En effet, un regard d'ensemble sur la situation actuelle des églises africaines indépendantes selon Kä Mana (2005b:31) révèle deux phénomènes importants qui caractérisent actuellement la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes et de leur mission. Le premier phénomène est un *«déplacement de centre de gravité, le passage d'un état de communautés de protestation populaire contre un certain esprit de la société et des églises institutionnalisées, venant de l'implantation des missionnaires occidentaux»*.

En effet, à l'état de forces sociales de plus en plus institutionnalisées elles-mêmes qui se trouvent confrontées aux tâches de gérer la vie quotidienne dans des conflits permanents et perdent de ce fait même leur souffle libérateur originel. Avec comme conséquence, l'explosion de nouvelles églises africaines indépendantes et dites des réveilles dans un marché du religieux qui est loin d'être saturé. Le deuxième phénomène concerne la *«disparition progressive du complexe d'infériorité dont ces églises africaines indépendantes et les sectes souffraient face à la puissante présence du*

catholicisme ou du protestantisme historique». Disparition qui a pour corollaire, l'engagement de ces églises dans un nouveau processus de visibilité socio-politico-économique riche de nouvelles ambitions. C'est le cas précis de l'église Kimbaguiste qui a des paroisses dans plusieurs pays d'Europe, des écoles, polycliniques et universités.

Cependant, ces églises africaines indépendantes connaissent actuellement en leurs seins le syndrome de la division. Elles se divisent presque chaque jour à cause des enjeux internes de pouvoir et d'ambitions personnelles. Parfois paralysés par le goût des intérêts égoïstes de ses responsables et par la course aux avantages matériels. A mon avis, l'Afrique assiste à l'affirmation de l'identité africaine de ces églises africaines indépendantes dans une spiritualité fortement ancrée dans les ministères des guérisons miracles, du combat spirituel contre les mauvais esprits et contre les forces de la sorcellerie et du fétichisme. En plus, à travers sa théologie de la reconstruction de l'Afrique, Kä Mana (2005b:37) pense que:

Les nouveaux mouvements religieux, qui cachent souvent leur visage réel sous le nom de charismatiques, sont dangereux, pour la plupart, dans leur diversité et dans leur éclatement innommable. Ils donnent l'impression de ne recruter que pour leurs propres besoins, sans se soucier des problèmes urgents et des intérêts cruciaux du pays, particulièrement ceux de l'éducation politique et socio-économique, de la lutte pour les droits humains et de l'engagement des chrétiens dans la promotion humaine.

Pour ma part, il est important de réorganiser, réorienter et redynamiser ses églises africaines indépendantes et traditionnelles au travers la théologie africaine de la réalité selon la vision de Dieu. En fait, je pense que la croissante naissance des sectes et des nouveaux mouvements religieux en Afrique francophone et anglophone peut s'arrêter si les mouvements d'action catholique, évangélique et de mission protestante décident de travailler ensemble en profondeur et de se donner des moyens de lutte appropriés. Parce que le véritable ennemi de la mission chrétienne n'est pas le groupe qui est désigné

comme église indépendante, secte ou nouveau mouvement ecclésial, mais le travail nocif qui se réalise au sein de ses communautés spirituelles, et qui se traitent les unes les autres comme sectes, en fonction d'un principe identitaire d'exclusion. Et ces églises dites traditionnelles en font autant, d'où le retour à la Babelisation semble utile.

Cependant, les missiologues africains peuvent prendre conscience et lutter à travers la théologie africaine contre le manque de culture religieuse en Afrique, contre l'ignorance que beaucoup d'Africains affichent sur les fondements du christianisme et sa vision du monde contre la religiosité de la peur et ses séquelles dans les esprits, contre les théories qui paralysent l'intelligence et qui brisent les ressorts de la raison en matière spirituelle, contre l'aveuglement spirituelle et le règne de l'absurdité et du non-sens dans les communautés de foi.

En effet, le contexte africain actuel peut être considéré comme un contexte favorable pour la mission chrétienne profonde, et celle-ci peut actuellement bien former ses missionnaires car ce n'est pas possible de lutter et de vaincre les sectes et les nouveaux mouvements spirituels s'il n'y a pas une force sociale d'hommes bien formés spirituellement et académiquement pour cette cause. Evidemment, la mission chrétienne peut développer sa capacité d'intervention rapide auprès des populations qui répondent mieux aux besoins du moment. Kä Mana (2005b:13) affirme cependant qu'il est nécessaire de *«frapper l'imagination, respirer le dynamique créateur, innover les champs missionnaires africains avec le travail et l'évangélisation en profondeur»*. Je pense qu'il est également important que les églises d'Afrique noire (catholique, protestante, évangélique, indépendante) soient ensemble sur le terrain de l'évangélisation pour faire reculer l'action des sectes et des nouveaux mouvements religieux.

Ainsi, elles peuvent selon moi, mettre en lumière une contre-analyse que les missiologues africains jugent indispensable pour mieux éclairer les Africains sur le problème des rapports entre la véritable église de Jésus-Christ et les sectes. Au fond, il s'agit d'étudier des stratégies et des méthodes utilisées par les sectes et les nouveaux mouvements religieux qui peuvent conduire les pas des missiologues africains à l'amélioration et à l'invention de nouvelles méthodes et stratégies de mission chrétienne, et permettent un bon accomplissement de la mission selon l'ordre de Jésus et de bonnes finalités chrétiennes.

Je suis de l'avis que, si les chrétiens africains sont bien informés et formés comme véritable disciples du Christ, ils peuvent réellement représenter une grande force vitale de la transformation positive du continent africain, et de la reconstruction spirituelle et physique de l'Afrique. Ainsi, estime Kä Mana (2005:431) *«qu'il est grand temps que les Africains déploient un christianisme de l'amour profond qui peut unir toutes les confessions chrétiennes africaines dans une dynamique de l'église famille de Dieu»*, et cela conduira à une véritable dynamique missionnaire de la reconstruction de l'Afrique et démontrera l'importance et l'implication de l'église dans la recherche de la transformation positive de la société africaine.

3.6.2 L'église au coeur de la société africaine

Kä Mana contribue très positivement à la théologie africaine avec l'éclaircissement théologique de trois chantiers essentiels et prioritaires pour la mission de l'église dans la société africaine actuelle. A mon avis, ces trois chantiers obligent actuellement les missiologues africains à réimaginer la mission de l'église et l'évangélisation de l'Afrique face aux exigences du futur de l'humanité. A cet effet, Kä Mana (2005:47) affirme que:

Si l'église africaine ne s'avise pas d'être aujourd'hui cet espace de créativité qu'elle peut être pour notre continent et pour le monde entier, elle ne sera plus bonne à rien d'autre qu'à être foulée aux pieds par de nouvelles forces de sens qui prendront sa place sans états d'âmes. Pas pour le bonheur de l'Afrique, si l'on en juge par le développement actuel des sectes et de tous les nouveaux mouvements religieux.

Evidemment, l'église d'Afrique peut motiver les missiologues africains à vivre et à agir comme si l'exigence de la reconstruction de l'Afrique ne reposait que sur elle-même et sur la puissance créatrice que les Africains peuvent développer en eux-mêmes. A mon avis, penser à la renaissance africaine dans sa dimension spirituelle et de son lien avec les différentes forces religieuses africaines, renouveler l'esprit de pratiques sociales chez les Africains comme si toute leur vie collective n'avait pour seul intérêt que la réussite de la renaissance africaine et son insertion féconde dans l'ordre mondial à réinventer. Et actuellement, délivrer l'Afrique de toutes formes des pensées négatives qui peuvent être les préoccupations des missiologues africains soucieux du bien-être du continent.

Cependant, la mission chrétienne peut secourir la société africaine en démontrant aux Africains que la mondialisation néo-libérale n'est pas la seule possibilité de bien construire les relations nord-sud dans la lutte contre la paupérisation et la pauvreté des pays dits sous-développés ou sous équipés. Evidemment, les missiologues africains peuvent s'investir dans la perspective des innovations sociales au coeur desquelles se situe la nécessité d'une nouvelle économie sociale, une spiritualité et l'intelligence sociale, solidaire et populaire qui s'appuie sur la coopération étroite, le partage équitable et équilibré des produits communautaires, et l'action collective.

Avec une économie communautaire qui place la personne humaine au centre du développement socio-économico-politique, qui entraîne une nouvelle mentalité et qui établit les relations humaines sur la base du consensus et de l'agir du citoyen. Parce que

le progrès social et le développement socio-économique tant désirés au monde, et en particulier en Afrique, la découverte de la vraie identité propre et la recherche des solutions originales aux différents problèmes du monde demandent impérieusement des hommes nouveaux et des esprits créatifs auxquels pensait Mudimbé (1980:563): *«il y a nécessité, dans nos structures sociales, économiques et culturelles, de faire une place de choix à nos sujets créatifs et de faire appel à la créativité de masses»*.

Cependant, il est complexe de donner actuellement une vision claire, unique et globale qui rendrait compte de ce que les Africains sont censés connaître sur la structure de la mondialisation. La plupart des Africains ont une approche triviale de la mondialisation. Cette approche triviale réside dans la répétition quotidienne des poncifs du discours commun et à les répandre partout au point qu'ils sont devenus des vérités de la palisse que les Africains se contentent de ressasser à peu de frais quand on parle de la globalisation. Une telle conception de la mondialisation peut être considérée par les missiologues africains comme une calamité humaine ou une catastrophe pour le continent africain. Surtout avec la domination qui tisse de plus en plus les pauvres par les riches, comme le fait remarquer Mudimbé (1980:565):

L'Afrique manque actuellement de bases culturelles pour bien comprendre et maîtriser les problèmes mondiaux, la véritable cause de notre dépendance africaine, le véritable obstacle à notre progrès économique, social, culturel et autres, semble-t-il, d'ordre humain; nous dirions même d'ordre philosophique et moral.

En effet, cette mondialisation est un produit fabriqué par des Occidentaux, et les Africains en sont les consommateurs, affirme Kä Mana (2005:233) cette perception de la *«mondialisation»* comme une extériorité indomptable crée dans *«l'imaginaire»* des Africains et des Africaines une sorte *«d'impuissance et d'infantilisation»* qui fait d'eux plus des produits d'un monde qui les domine que des acteurs d'une destinée dont les

«enjeux pour eux est de se bâtir une véritable carrure de sujets historiques créateurs».

Le dessein de l'église africaine est d'incarner *«l'émergence d'une nouvelle conscience missionnaire dans le christianisme africain»*. Une conscience orientée non pas seulement vers la *«construction d'une nouvelle société au coeur des drames du continent africain»*, mais aussi vers un projet mondial et une destinée spirituelle *«évangélisatrice»* qui proposent en *«profondeur la transformation du monde actuel sur base des valeurs fondamentales de la foi chrétienne africaine»*.

A mon avis, l'enjeu actuel du monde ne concerne pas seulement la mission chrétienne, mais il est pour tous les Africains parce qu'il cherche à défier l'impératif de transformer l'ordre mondial actuel, c'est-à-dire la façon de sortir de la logique d'ensemble de l'esprit néo-capitaliste et de son idéologie ultra-libérale pour entrer dans une autre époque dont les contours ne sont pas encore clairement dessinés dans les esprits africains. Même si l'Afrique en sent les souffles dans toutes les tensions de ses espérances. Kä Mana (2005:223) précise que:

Le rôle de l'Afrique et de ses églises dans un tel monde, c'est mettre au coeur de la réflexion la recherche des conditions pour une lutte d'ensemble contre les sédimentations mortelles des mentalités dans nos sociétés actuelles, contre l'esprit de destruction des êtres et de désorganisation des collectivités, contre la folie socio-économique qui s'est mondialisée à notre époque: la grande tragédie d'un système global sourd et aveugle devant les exigences de l'avenir et les quêtes profondes de l'humanité.

En effet, l'actuelle forme de la mondialisation capitaliste marginalise l'Afrique et elle est une globalisation de force, de puissance, du pouvoir, de la pauvreté et d'écrasement des faibles. En fait, c'est le règne du néant et la course au mensonge que les missiologues africains peuvent repenser et dénoncer sans complaisance, affirme Kä Mana (2005b:13) l'église d'Afrique a un rôle capital à jouer dans ce processus de globalisation. C'est le rôle *«d'incarner et de diffuser les vérités évangéliques qui fondent l'homme et les*

valeurs essentielles de la vie». Et l'église d'Afrique ne peut pas accepter cette «*mondialisation sauvage sans Christ*» parce qu'elle appartient à une tradition culturelle qui l'oblige à s'insurger contre toute force de destruction de la vie humaine.

Elle a aussi au fond de son être l'évangile de Jésus-Christ qui l'engage à bâtir un monde digne avec Dieu, une société fondée sur l'amour de Dieu l'amour du prochain et la solidarité responsable. L'Afrique peut actuellement refuser l'approche triviale qu'elle fait de la mondialisation, parce qu'elle dépouille les Africains de leur conscience et de leurs énergies de sujets historiques créateurs. En effet, la mondialisation est un oeuvre humaine, et rien de ce qui est humain ne peut jamais être étranger à l'Afrique, d'où la nécessité de réinventer la mondialisation qui intègre les Africains dans le destin global que tous les peuples du monde devraient construire ensemble, selon une éthique et des perspectives spirituelles à l'échelle même de la planète comme une maison commune pour tous. Parce que la vie étant complexe, les gagnants d'aujourd'hui peuvent devenir les perdants de demain et les perdants du hier deviennent les gagnants d'aujourd'hui.

Cependant, en Afrique tous les espoirs sont permis avec Jésus de la croix, et l'Afrique peut, si elle veut progresser positivement dans son contexte actuel, organiser aussi ses structures politiques, économiques, socio-culturelles de façon à ne pas se laisser faire par qui que ce soit. Mais, cela exige une nouvelle mentalité et une force d'union et de solidarité africaine ayant pour objectif, le refus d'être perdants. De ce fait, les missiologues africains peuvent au travers la mission chrétienne travailler pour intégrer l'éthique chrétienne dans l'économie mondiale sous la forme d'un grand principe du bien être communautaire. Soutient Kä Mana (2005:259):

Du bonheur partagé, c'est-à-dire de vivre ensemble, produire ensemble, échanger en toute justice et de distribuer au profit de tous les résultants du travail de tous. Refuser la réduction de l'homme actuel au champ étroit économique, en vue d'ouvrir tout horizon de l'humain où la préoccupation de la

quête du sens plénier de l'existence soit toujours ouverte à une transcendance qui puisse accomplir l'humain.

C'est dans la perspective des valeurs et du sens que le christianisme africain peut jouer un grand rôle de former des hommes intègres et capables d'allier au réalisme socio-économique et au combat culturo-politique, le grand souci de l'humain. C'est en effet dans l'évangile de Jésus de la croix que ce souci est permanent. A mon avis, l'Afrique a actuellement la mission de relever et d'éclairer le monde à travers la mission chrétienne profonde, parce que le monde actuel qui a changé en profondeur la vision du temps en liant celui-ci à la vitesse et à la rentabilité maximale peut être transformé par les missiologues Africains au travers la mission chrétienne et la jénoulogie, en maîtrisant la configuration mentale du temps afin qu'advienne une nouvelle structure mentale de temporalisation fécondée par le temps vital au rythme de la spiritualité sociale et l'intelligence communautaire.

En fait, la transformation de la société africaine peut être possible au travers l'église comme l'a souligné plusieurs fois Kã Mana, et cette même église d'Afrique peut par son dynamisme missionnaire, transformer positivement l'Afrique et par conséquent bouleverser le monde sur base d'une nouvelle forme d'évangélisation en profondeur proposé par Kã Mana, et qui peut être considéré comme une contribution très significative pour la missiologie en Afrique.

3.6.3 L'église d'Afrique et l'évangélisation du monde

La culture occidentale étant par nature une culture de répétition, elle fournit et impose les modèles dominants des pays dominants: de consommations culturelles, idéologiques, politico-économico-religieuses sont sous-entendus dans le concept de mondialisation.

Elle participe aussi au sous-développement généralisé des pays africains, en participant à la reproduction de la société capitaliste occidentale et au développement du sous-développement culturel.

C'est pourquoi, je pense que l'église d'Afrique a une grande mission de transformer la vision du monde actuel à partir de l'évangélisation en profondeur suggéré par Kà Mana au travers sa théologie. Cette mission chrétienne et africaine pour le monde peut sembler actuellement sans grande originalité, mais elle est réelle, écrit Kà Mana (2005:239):

D'année en année, ce thème de la mission de l'église africaine est traité sous toutes les formes et selon de multiples perspectives dans les milieux théologiques et dans les communautés de base. Les mêmes constats y sont établis, les mêmes problèmes soulevés, les mêmes quêtes entreprises sans qu'on ait l'impression que la foi chrétienne imprime un rythme vraiment nouveau à la société africaine et transforme de fond en comble le destin d'Afrique.

Evidemment, l'évangélisation est l'une des missions principales de l'église d'Afrique, et sa force de conversion peut transformer le monde à travers Jésus-Christ et les actes de foi. Les missiologues africains devraient être touchés par l'Esprit de Dieu dans leur mission chrétienne pour que le continent vibre sous le souffle de l'Esprit-Saint et s'affirme comme la nouvelle partie du Christ.

A vue humaine et selon moi, l'évangile est annoncé en Afrique francophone et anglophone, des églises sont implantées partout, des liturgies sont célébrées, les sacrements administrés, des campagnes d'évangélisation et des croisades de conversion se déroulent partout, des prises de position courageuses sont diffusées par les grandes instances de direction des églises: les synodes des églises protestantes, les conférences épiscopales, les assemblées évangéliques, des églises indépendantes ainsi que les déclarations des organisations ecclésiastiques régionales ou panafricaines.

Cependant, l'église d'Afrique n'a pas encore suffisamment accompli sa mission prophétique, elle devrait repenser le sens de sa présence dans le monde actuel et repenser sa mission prophétique pour le monde, parce que la centralisation politico-économique excessive, l'emprise techno-bureaucratique, l'acculturation et l'analphabétisme massifs sont encore les grands obstacles à la liberté et à la richesse créatrice du peuple africain. Kä Mana (2005:157) souligne qu'aujourd'hui, un dogme est en train de disparaître du champ de la foi chrétienne en Afrique *«le jugement dernier. J'ai le sentiment écrit-il, que personne ne croit vraiment que chaque homme a des comptes à rendre un jour au Créateur de toutes choses. La vie que nous menons dans le monde actuel, c'est la vie sans horizon de Dieu qui juge»*.

C'est la vie ici et maintenant, où l'on supprime en chacun et en chacune cette part intérieure de l'Afrique qui est reliée à Dieu: la conscience africaine, l'âme africaine, l'esprit africain. Actuellement dans les églises d'Afrique, lorsque Jésus de la croix parle à ses disciples au travers les Saintes-Ecritures de la grande scène du jugement dernier, je pense que certains africains pensent aujourd'hui qu'il ne s'agit que d'une figure de style ou d'une illusion d'optique.

A mon avis, le grand problème réside dans les effets et l'impact de ce qui a été annoncé par l'église catholique et protestante d'Afrique, sur la réalité de ce qui se fait et se vit dans les faisceaux des défis auxquels l'Afrique est confrontée: ses misères, ses conflits politico-militaires, ses divisions, ses médiocrités, ses infécondités, ses désespérances, ses catastrophes, ses mauvais coeurs, ses dérélictions, ses jalousies, ses instincts de destruction et ses puissances de mort. De ce fait, Kä Mana (2005:240) affirme que:

Qu'actuellement, même les forces spirituelles, morales et sociales que représentent les églises ne semblent pas avoir pris toute la mesure des enjeux qui

se dévoilent dans ces problèmes ni toute l'ampleur de nouvelles stratégies à mettre sur pied pour être à la hauteur de la situation.

Cependant, aucun continent ne porte dans le monde actuel des forces religieuses en mouvement comme l'Afrique qui est la terre d'accueil pour presque tous les courants spirituels et pour presque toutes les sensibilités mystico-théologiques. Kä Mana (2005:240-241) écrit «*l'Afrique dont tout le monde dit qu'elle a la religion dans le sang a cependant mal à faire de ses dynamiques religieuses une force de transformation de la société dans les domaines essentiels où se construit une grande destinée*». Avec toutes les autres religions, le christianisme en Afrique francophone, surtout au Congo-Démocratique subit la loi de l'infécondité sociale et répond mal aux questions concrètes et à une préoccupations existentielles de fond.

J'estime important de noter que le christianisme en Afrique (Congo-Démocratique) vit ainsi hors d'une importante et décisive préoccupation de base pour laquelle il aurait dû pourtant constituer un aiguillon d'action socio-politique, culturo-économique et une source d'espérance. En plus, la crise de la bonne formation dans plusieurs pays d'Afrique laisse indifférentes les forces mêmes qu'elles auraient dû interpeller au premier abord: les pouvoirs politiques qui dans beaucoup de pays africains francophones surtout, paraissent démissionner devant l'immensité des tâches à accomplir. De ce fait, beaucoup d'institutions religieuses ne donnent plus l'impression de disposer de ressorts et de leviers vitaux pour bien former les nouvelles forces du savoir, de la créativité selon les principes d'excellence et l'ambition de construire une nouvelle société africaine. La place est presque laissée à des religiosités et à des spiritualités qui n'éduquent ni ne forment, qui se contentent soit du service minimum en

matière d'éducation sociale là où c'est possible, soit de la soumission à l'esprit du temps où la formation a cessé d'être une priorité.

En effet, le christianisme au Congo-Démocratique qui est le berceau de la théologie africaine se déploie hors d'un enjeu fondamental, dans une admirable exaltation spirituelle qui n'a d'égale que son infécondité pratique à large échelle, affirme Kä Mana (2005:242) *«il y a certes des exceptions, mais la situation générale n'est pas reluisante en matière de structures éducatives et de dynamique de formation des forces créatives dans la société africaine, et la catastrophe sanitaire»*.

A mon avis, aucun peuple du monde ne peut prétendre maîtriser son destin s'il n'a une bonne spiritualité sociale, une intelligence sociale communautaire, une bonne politique en matière éducative et sanitaire. En fait, dans la situation africaine actuelle, il est important d'incarner les relations entre la mission chrétienne, l'église et la société. Ainsi les missiologues africains peuvent prendre conscience de la réalité actuelle et cesser de rêver que l'église d'Afrique peut continuer à fonctionner selon le modèle d'évangélisation fait du temps vénérable des missionnaires occidentaux et de leurs visions des théologies des oeuvres sociales.

Evidemment, l'Afrique peut chercher dans son contexte actuel à bâtir en même temps un nouveau capital symbolique, un nouveau capital mental et un nouveau capital économique que la mission chrétienne peut amener dans le monde avec une fécondité et crédibilité évangélique. Parce qu'actuellement, la plupart de peuple de Dieu dans le monde entier vit dans le désordre et n'établit pas un lien entre sa foi chrétienne et ses engagements dans le monde. J'estime aussi qu'il est urgent donc que l'Afrique soit réévangélisée en profondeur comme le propose Kä Mana pour la permettre d'évangéliser à son tour le monde capitaliste et néo-libéral. Kä Mana (2001a:18) soutient:

Qu'elle peut lutter contre la médiocrité spirituelle qui gouverne le monde actuel. La nouvelle évangélisation de l'Afrique devra être aussi l'évangélisation du monde par l'Afrique, avec perspective d'ouvrir une nouvelle ère pour l'humanité, c'est-à-dire l'ère post-occidentale et post-capitalisme sauvage.

De ce fait, l'église africaine a la mission de prendre une part active dans la nouvelle évangélisation du monde, pour libérer l'humanité de méfaits démoniaques et capitalistes fondés sur les intérêts égoïstes et destructifs. Cependant, la mission chrétienne du christianisme africain se situe dans cette logique. C'est en fonction d'elle qu'une réforme profonde des églises d'Afrique semble nécessaire, urgente et indispensable. Je pense qu'il est grand temps que les chrétiens africains prennent conscience et évangélisent le monde en profondeur parce que le monde actuel n'a ni âme ni esprit ni conscience, affirme Kā Mana (2005:223) «*c'est le gouffre du non-sens qui règne, et la violence démoniaque devient la substance de l'enfer journalier pour les pauvres et opprimés*».

Je pense qu'il est utile de vivre l'évangélisation selon des options concrètes pour chaque membre de l'église d'Afrique. Avec une logique globale qui ferait des problèmes réels d'Afrique, l'épreuve même de la foi. Parce que, c'est au centre des défis concrets du monde que s'accomplit cette mission chrétienne qui exige que l'impact de l'église d'Afrique sur les mentalités et les pratiques sociales soit profond et visible.

Malheureusement, l'église protestante de l'Afrique francophone, surtout du Congo-Démocratique fait selon moi, beaucoup prier ses membres, mais elle ne les fait pas suffisamment réfléchir sur eux-mêmes ni suffisamment rêver à leur destinée en vue des engagements réalistes dans la reconstruction d'une nouvelle société. L'Afrique mondiale et mondialisatrice, c'est-à-dire l'Afrique mondiale au sens où elle peut prendre conscience que les grands problèmes de l'humanité sont aussi les leurs et qu'elle peut contribuer aussi à les résoudre à partir de leur génie créateur. Mondialisatrice dans les

sens où elle peut suggérer des horizons de vie nouvelle à toute l'humanité, dans tous les champs essentiels pour l'avenir. Ecrit Kä Mana (2005:257):

La science, l'économie, la politique, la culture et la spiritualité. Pour l'église d'Afrique, il s'agit de forger la personnalité des chrétiens et des chrétiennes qui, dans tous ces domaines (la science, l'économie, la politique, la culture et la spiritualité), soient capables de montrer la pertinence de l'évangile pour une vie digne de l'humain, loin des barbaries auxquelles l'ordre actuel du monde nous condamne dans ses logiques profondes et ses rationalités fondamentales.

Quant à moi, le vrai monde que je considère comme l'enjeu d'évangélisation de l'église d'Afrique, c'est ce monde d'amour de Dieu l'amour du prochain, de la solidarité communautaire et de la spiritualité sociale. En plus, je pense qu'il est urgent et même nécessaire que l'église d'Afrique envoie des missionnaires africains vers des terres de vieille église pour sa réévangélisation. Et les chrétiens africains qui résident actuellement en Europe et en Amérique par exemple, peuvent servir également de tête de pont pour la vraie conversion en profondeur des européens et américains au vrai sens du mot christologique, parce que l'Europe, surtout la France est en train de renier sa source spirituelle en refusant de signifier cette référence christianique dans sa constitution et dans sa vie communautaire.

Donc, pour ma part, l'église d'Afrique a cette lourde mission d'aller partout conformément à l'ordre suprême de Jésus, pour faire des disciples du Christ comme le pense aussi Kä Mana. Cependant, cette mission peut être possible selon moi, que si l'Africain lui-même s'auto-critique et s'auto-transforme d'abord avant de penser à transformer les autres continents au travers l'évangile.

3.6.4 L'église d'Afrique entre tradition et modernité

La tradition africaine ne constitue pas une objectivité d'idées, de pratiques ou de valeurs à contempler ou à capturer dans une analyse distante et sereine, mais c'est une force d'intériorité structurante à comprendre à partir d'aujourd'hui de l'existence africaine. Cette force place tout le passé africain dans la dynamique de la construction de l'identité africaine à partir des défis actuels, ou, particulièrement du défi de l'Occident. Comme le fait remarquer Kä Mana (2005:355-356):

La tradition africaine et modernité occidentale sont donc au coeur même de l'homme africain et creusent dans sa personnalité des préoccupations dont dépend l'invention d'une nouvelle destinée. En fait, le problème n'est pas de se débarrasser de la tradition ou de la modernité occidentale pour l'invention d'une Afrique totalement coupée de cette double dynamique, mais de rester dans l'intériorité africaine et d'y saisir les vrais enjeux de la tradition et de la modernité.

A mon avis, la modernité a eu une emprise profonde sur les cultures et les traditions africaines. Elle s'est affirmée comme dynamique fondamentale de la mondialisation ayant un impact décisif sur l'univers religieux des peuples et des civilisations. Cependant, la préoccupation majeure réside ici dans les rapports entre la religion, la tradition et la modernité sous l'angle des enjeux fondamentaux pour l'église d'Afrique. Kä Mana (2005:358-359) a fait recours à la «*galaxie des quelques prophètes africains*» (entre autres: Wadé Harris au Libéria, André Matsoua au Congo-Brazzaville, Simon Kimbangu et Mukalenga Ndala Ndiata de la République Démocratique du Congo, Simao Conçalvès Toko de l'Angole, Samuel Bileou Oshoffa du Bénin, etc.) et à leur «*théologie des nouveaux commencements pour mettre en lumière les enjeux essentiels qui leur ont servi d'articulation pour penser la relation entre tradition et modernité dans le domaine spirituel*».

En fait, il s'agissait de l'émergence d'un type nouveau du christianisme en Afrique, qui substitue aux schèmes spirituels traditionnels africains de nouveaux schèmes sans pourtant changer les finalités de protection religieuse et de sécurité spirituelle. Kä Mana (2001a:41) démontre que les «*anciennes pratiques magico-religieuses*» ne sont rejetées qu'au profit de pratiques aboutissant à des résultats du même ordre, présentées non seulement comme plus «*morales-puisqu'à une méfiance permanente du prochain, elles substituent l'amour, mais aussi plus efficaces, propres à éliminer à jamais l'insécurité spirituelle*».

Evidemment, il est utile de noter qu'à cette solution de substitution propre au message du prophète Samuel Bileou Oshoffa, Mukalenga Ndala Ndiata préfèrent celle de la réinvention doctrinale, qui consiste à déplacer le centre de gravité du christianisme de l'adoration du Dieu Père Tout-Puissant vers le culte du Dieu Mère (Maweja-Mamu Wa Bukola bonso), avec ce que cela exige de tournant de civilisation dans les mentalités. Ecrit Kä Mana (2005:360-361):

Le christianisme colonial dans ses valeurs patriarcales et masculinistes est neutralisé et remplacé dans ses effets sociaux par le surgissement d'une christianité de la féminité aimante, portée par une attention particulière aux valeurs propres aux énergies sociales de l'imaginaire féminin.

Dans cette féminisation de Dieu, je pense que Mukalenga Ndala Ndiata était trop en avance sur son temps pour être compris par la société. Mukalenga Ndala Ndiata le savait lui-même parce qu'il fit de son mouvement un lieu initiatique d'essence ésotérique. Cependant, Samuel Oshoffa, fut très en place avec les préoccupations spirituelles de la masse populaire. Il en sentit les affects de fond et donna la réponse qui convenait: celle de la puissance du Dieu de Jésus-Christ comme antidote aux maléfices de l'Afrique traditionnelle. Il donna aux adeptes de son mouvement, une direction du combat spirituel

qui combinait la modernité religieuse du christianisme et les profondeurs de la vision traditionnelle africaine de la vie spirituelle.

C'est ainsi Kä Mana présente aux Africains francophones tout comme anglophones des principes pour une articulation fertile entre religion, tradition et modernité du point de vue du christianisme dans la société africaine actuelle. Kä Mana (2005:262) souligne qu'il y a d'abord la prise de «*conscience de la situation globale du champ social à l'intérieur duquel la pratique religieuse se concrétise, ensuite, la remise en cause de l'ordre régnant à travers la mobilisation des énergies sociales de révolte et de résistance, enfin, la créativité utopique*».

A mon avis, l'église d'Afrique a un grand rôle à jouer dans ces articulations concrètes qui posent problème pour l'avenir du monde. Cependant, les missiologues Africains peuvent à juste titre repenser une meilleure société africaine avec Christ. C'est-à-dire, ils peuvent transformer, enseigner, mondialiser l'humanité africaine en la faisant rayonner comme une énergie d'espérance parce que l'Afrique francophone et anglophone a déjà posé les bases d'une articulation fertile entre religion, tradition et modernité, surtout dans la sphère des confessions chrétiennes aux prises avec l'héritage de la société traditionnelle africaine. Ainsi Kä Mana (2005:356) affirme:

Qu'il est nécessaire que la tradition et modernité deviennent des défis féconds pour la construction d'une humanité nouvelle, d'un nouveau destin planétaire différent de la course vers le non-sens qui caractérise l'ordre mondial actuel. Et l'église d'Afrique peut construire une alternative à l'échelle mondiale face à une globalisation qui tue les traditions fondamentales des peuples et leur pensée fondatrice au nom d'une homogénéisation économique-politique et socio-culturelle placée sous le signe d'une vision unique de la modernité telle qu'elle est imposée par la situation actuelle de mondialisation néo-libérale.

J'estime important de noter que l'église d'Afrique qui se trouve actuellement devant le problème de la tradition et de la modernité, s'emploie à réinventer la tradition et la

modernité dans la dynamique de l'esprit de Jésus de la croix en vue d'une nouvelle société africaine. Appuie Kä Mana (2005:356-357), contribuer à mettre sur pied des *«nouvelles rationalités politiques, économiques, sociales et religieuses enracinées par l'espérance d'une nouvelle civilisation à l'échelle mondiale»* car l'homme africain se trouve actuellement *«déchiré entre d'une part une tradition qu'il ne connaît pas suffisamment ni ne maîtrise profondément»*, de ce fait, il est presque coupé des sources de son histoire, et d'autre part, *«une modernité qu'il ne comprend pas bien, parce qu'elle lui est importée sur la tête comme une machine de destruction et de déshumanisation»*.

Cependant, l'église d'Afrique peut actuellement donner un contenu social concret au rêve d'une nouvelle société africaine, parce qu'elle serait à la fois débarrassée des faiblesses de ses traditions culturelles et libérée des offres d'une modernité occidentale qui n'a pas été à la hauteur des espérances africaines. En fait, en matière d'articulation des relations entre religion, tradition et modernité, le prophétisme africain n'a évidemment été qu'une montagne accouchant d'une souris, mais le repère qu'il représente et le sillon qu'il a creusé restent tout de même une base utile pour le problème qui préoccupe l'église d'Afrique actuellement.

Toutefois, il est à noter que la tradition africaine est un immense capital symbolique et mental l'égyptologie qui redonne la force vitale à l'homme africain et à ses civilisations actuellement. Cependant, ce capital n'a de sens qu'en fonction du grand enjeu actuel qui est la relation entre l'Afrique et le monde occidental dans sa modernité.

Je suis de l'avis de Kä Mana (2005:388,397) lorsqu'il pense:

Qu'il n'est pas bon que l'église d'Afrique recoure naïvement à une tradition folklorisée et onirique au moment où la modernité se joue à l'échelle mondiale, sur le terrain de la maîtrise scientifique, politique, économique et militaire, dans des rapports concrets actuels entre dominants et dominés, entre riches et pauvres, entre maîtres et esclaves, dans un système mondial féroce, cruel, qui ne souffre aucun onirisme béat.

Pour ma part, le grand enjeu pour l'église d'Afrique dans le contexte actuel, c'est de se libérer de tout ce qui dans la modernité tout comme dans la tradition africaine, réduit l'homme africain à rien et anéantit sa force de créativité, ainsi le livre pieds et mains liés, aux structures monstrueuses des politiques africaines ou aux griffes meurtrières des maîtres de l'économie mondiale.

De ce fait, la théologie africaine que l'église d'Afrique peut réimaginer selon moi dans le cas précis serait, une théologie de destinée qui dynamise avec Jésus de la croix la relation entre tradition élargie et modernité repensée. C'est cette théologie africaine qui déterminera selon moi, la configuration nouvelle des relations de l'église d'Afrique avec la société africaine dans l'espace mondial. Evidemment, l'église d'Afrique peut s'inscrire dans la dynamique synergique créative. Kä Mana (2005:388) souligne que:

Elle peut devenir un lieu de production de nouvelles rationalités politiques, sociales, culturelles et religieuses, en rupture avec le paradigme néo-libéral global qui fonctionne actuellement comme volonté de destruction des traditions vitales des peuples.

En fait, avec une mauvaise logique de domination déployée par une pensée unique dont les résultats concrets sont les inégalités, l'injustice, la violence, les précarités, les fractures sociales, les dérélictions mortelles pour les populations africaines avec les misères inimaginables. L'église d'Afrique serait promotrice d'une économie sociale et solidaire, d'une politique de coopération et de collaboration entre les nations, d'une culture d'inter-fécondation entre les peuples, et d'une spiritualité d'espérance commune pour l'avènement d'un monde nouveau si elle maîtrise sa mission chrétienne selon l'ordre et la vision de Dieu. Cependant, l'église d'Afrique peut utiliser plusieurs méthodes pour évangéliser le monde. Evidemment, avec l'évolution de la technologie,

elle peut aussi utiliser la dynamique de l'internet comme l'un des moyens susceptible d'évangélisation du monde.

3.6.5 L'église d'Afrique et la dynamique de l'internet

L'église d'Afrique peut comprendre à partir de maintenant, que la communication par l'internet, c'est-à-dire par des nouvelles technologies de l'information sera de plus en plus utilisée par le mondialiste capitaliste dans les années qui viennent. L'église qui est devenue un instrument pour plusieurs institutions mondiales qui veulent avoir une influence remarquable sur la marche du monde, un instrument essentiel d'impact socio-politico-économique et de rayonnement culturel, peut actuellement à partir de l'internet évangéliser facilement et proposer un bon projet de sauvetage avec Christ. C'est ainsi Kä Mana (2005:401) démontre que:

L'internet et ses logiques de mise en relation rapide des personnes, des peuples, des nations et des cultures, avec ses forces du savoir, des connaissances et ses atouts indispensables à l'enrichissement intellectuel, moral et spirituel de l'humanité, avec, aussi, tout le potentiel d'abrutissement, d'abêtissement et de décervelage par accoutumance à une civilisation où règnent l'esprit capitaliste néo-libéral sans éthique.

En effet, la logique de la compétition mortelle, le consumérisme effréné, le goût du futile et du superficiel, l'exaltation de la force et de la puissance ainsi que la forclusion à très large échelle des questions profondes sur les grandes valeurs de l'humain, voilà un outil qui s'impose à l'église d'Afrique au regard des enjeux auxquels elle est actuellement confrontée. Evidemment, l'avenir du message chrétien dans le monde actuel est lié à la manière dont les communautés chrétiennes sauront maîtriser les outils les plus féconds de la modernité en matière de la communication.

En effet, pour avoir une intelligence lucide de ce qu'il y a en jeu pour l'église d'Afrique dans le nouveau phénomène de l'internet, estime Kä Mana (2005:402) *«il est utile de porter un regard sur le type d'esprit que cet outil de communication développe, et intégrer le problème de son usage au sein de l'église africaine dans la problématique de la mission mondiale du christianisme africain»*.

Dans le contexte actuel, la mission chrétienne par l'internet et l'utilisation complète de cet instrument par l'église d'Afrique est très nécessaire. L'internet est actuellement indispensable pour un bon travail d'évangélisation, d'action missionnaire ou de pastorale sociale en Afrique. Ainsi, Kä Mana (2005:402) pense qu'il est aussi nécessaire que l'église d'Afrique et les peuples africains se servent très intelligemment de l'internet, c'est-à-dire de *«manière intelligente, féconde et responsable, à l'échelle africaine et mondiale»*. Tirer profit du *«potentiel d'enrichissement»* qu'il contient, sans se laisser entraîner dans *«l'abrutissement et à la dynamique de la barbarie qui se mondialise à partir de l'internet actuellement»*.

Je pense qu'en entrant dans le monde de l'internet et en maîtrisant ses enjeux d'interaction, comme Kä Mana (2005:355,381) estime *«l'église d'Afrique peut développer de nouveaux réflexes vitaux et de nouveaux mécanismes de réaction dans la personnalité profonde des individus, des groupes socio-politiques et des institutions»*. Kä Mana (2005:405) considère aussi que le domaine de la *«maîtrise de l'information»* devient de plus en plus un champ *«d'éclairage sur les actions à mener pour construire une nouvelle société, ou un champ des ténèbres où l'on apprend les actions destructrices»*. Il est possible d'y apprendre les *«modèles d'action terroriste comme les modèles de la promotion des droits humains, à l'échelle mondiale»*.

En effet, l'avènement de l'homme mondial intègre l'Afrique dans le champ de tous ces enjeux. L'église d'Afrique ne peut pas y voir l'exigence d'élargissement de sa vocation dans le monde, dans une perspective positive. A mon avis, l'église qui maîtrise l'évangélisation profonde dans le contexte actuel et maîtrise aussi l'informatique peut aussi maîtriser l'ordre mondial actuel. En effet, l'Afrique actuelle peut devenir un nouveau centre de gravité pour la mission chrétienne mondiale, et elle peut de plus en plus devenir un centre de gravité de la foi chrétienne dans la configuration géostratégique des religions et la terre d'avenir pour le christianisme.

Kä Mana (2005:406) soutient que *«dans des villes comme Londres ou Paris, les chrétiens africains animent des communautés d'une intensité spirituelle beaucoup plus puissante que celle des églises traditionnelles européennes»*. De ce fait, ces chrétiens donnent déjà l'impression de représenter une *«dynamique montante extrêmement mobilisée tandis que les vieilles communautés locales paraissent décadentes et socialement affaiblies»*. C'est-à-dire, ils refusent d'enfermer ses églises dans le rôle de communautés nourries par les idées, les spiritualité et les finances venues d'ailleurs et ils veulent reconstruire une nouvelle conscience chrétienne africaine qui puisse enrichir l'humanité entière, à partir d'une mobilisation profonde des énergies évangélisatrices dont les pays africains regorgent aujourd'hui.

Pour moi, l'église d'Afrique se trouve actuellement devant un problème fondamental de la mission évangélisatrice du monde par les africains et le renforcement du pouvoir évangélisateur interne au sein même d'église d'Afrique, dans leur organisation, leur éthique, leur spiritualité, leur fonctionnement et leur engagement social. Je note qu'il y a urgence que la mission chrétienne en Afrique puisse utiliser les nouvelles méthodes d'évangélisation en profondeur dont l'utilisation de l'internet peut y

occuper une place de premier choix. Kä Mana (2005:406,413) estime que l'église d'Afrique:

peut considérer l'internet comme une force évangélisatrice, c'est-à-dire un moyen des liens créatifs et des réseaux inventifs entre les chrétiens africains et les occidentaux sur les problèmes socio-politico-spirituels de l'Occident actuel dans ses relations avec lui-même, avec l'Afrique, avec le monde entier et surtout avec Dieu.

Evidemment, je partage le point de vue de Kä Mana et je pense que l'internet peut aussi jouer un grand rôle dans la formation missiologique des Africains. Malheureusement les africains francophones, surtout le Congolais en RDC utilisent encore trop peu l'internet à cause de l'ignorance et plusieurs difficultés socio-économico-politiques. Je pense qu'il grand temps de les conscientiser.

3.7 Conclusion partielle

L'analyse missiologique de la contribution théologique de Kä Mana dans la théologie africaine entre 1990-2006 constituait l'ossature de ce troisième chapitre.

J'ai souligné à travers ce chapitre, suivant la pensée théologique de Kä Mana, dans le premier point, qu'il est important que l'Africain affirme toujours son identité et s'auto-transforme lui-même pour pouvoir participer favorablement à la reconstruction spirituelle et physique de sa société suivant les oeuvres théologiques de Kä Mana.

J'ai soutenu que la théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kä Mana est très importante dans le contexte africain actuel, parce que si elle est réellement suivie par les missiologues africains, en y ajoutant l'auto-transformation personnelle de l'africain, l'Afrique pourrait bien se développer spirituellement, politiquement, économiquement, socialement et culturellement. En plus, la théologie morale de Kä

Mana peut jouer un grand rôle dans la transformation positive de la mentalité africaine et du comportement d'ordre éthique chez les africains.

Je me suis penché aussi au troisième point de ce chapitre sur le recours égyptologique dans le champ théologique africain, aussi j'ai analysé et démontré l'importance de l'étude égyptologique faite par Kā Mana, en me basant sur l'élan et le statut d'une réfondation de la conscience historique africaine et le caractère d'une base pour un panafricanisme culturel et politique, d'allure moins idéologique que celui de Kwame N'Krumah, et de facture plus pragmatique: la constitution d'un état fédéral à l'échelle du continent.

J'ai affirmé, qu'il est nécessaire que l'homme africain se réfère aussi à l'histoire pour bien penser à reconstruire l'Afrique. Cette perspective fondamentale peut conduire les missiologues africains à redécouvrir l'énergie des religieux africains et de la conscience mystique dans la structuration socio-politique, culturo-économique de la puissance d'une nouvelle société africaine. J'ai aussi affirmé que dans le contexte actuel de la théologie africaine, il est important que les missiologues africains portent leurs regards sur ces perspectives de pensée et sur leurs incidences christologiques africaines.

J'ai estimé que, si Kā Mana et les missiologues africains en particulier peuvent penser que l'esprit pharaonique peut déboucher sur un christianisme africain d'ouverture et de transformation positive, ils peuvent développer dès à présent, le christianisme d'enracinement, c'est-à-dire un christianisme de proposition qui offre aux religions africaines, aux autres civilisations et aux autres cultures les richesses de la fécondité spirituelle vitale. C'est pour cette raison que j'ai considéré que la foi chrétienne africaine peut placer Jésus de la croix au centre de ce processus, dans une sorte de pastorale

globale de la spiritualité sociale et de l'intelligence africaine en quête de ses valeurs fondatrices.

En plus, les missiologues africains peuvent aussi avoir une vision missionnaire qui mette Jésus de la croix tel qu'il se révèle dans l'évangile face-à-face avec l'univers pharaonique réinventé par l'Afrique actuelle. Jésus-Christ comme mesure de l'instance sociale pharaonique, c'est-à-dire réimaginer l'Afrique comme peuple dans un acte spirituel ou l'énergie christique assume et transforme les Africains dans leur relation avec le passé. J'ai également affirmé dans la troisième sous-section que la contribution théologique de Kà Mana en rapport avec les religions traditionnelles et la christologie africaine est très considérable dans le contexte actuel, parce qu'actuellement, les leaders Africains gèrent eux-mêmes l'Afrique théologiquement, politiquement, économiquement, socialement, culturellement et juridiquement.

Cependant, il est grand temps que les religions traditionnelles africaines travaillent ensemble pour faciliter le développement global de l'Afrique et sa transformation positive. Sinon, il n'y aura aucun développement possible ou une reconstruction réelle et durable si les religions traditionnelles africaines se méfient les unes des autres et se combattent entre elles. De ce fait, il est utile de reconstruire dès à présent une spiritualité africaine de la coopération religieuse, comme elle existait bien avant la colonisation. Ainsi, les missiologues africains au travers la mission chrétienne peuvent actuellement promouvoir une spiritualité transversale, et la faire comprendre aux Africains comme une exigence dans les autres dynamiques religieuses africaines.

Evidemment, il est également nécessaire que les missiologues africains prennent soin dans le contexte actuel de leurs valeurs vitales qui sont porteuses d'avenir au centre de leur héritage spirituel, de leur patrimoine éthique renouvelé par la puissance de Jésus

de la croix pour vivre ensemble dans un bonheur partagé soutenu par Kā Mana. C'est pourquoi, j'ai pensée que la christologie africaine n'aura pas de sens si ceux et celles qui s'en reclamation ne deviennent pas des agents des changements sociaux positifs dans le champ représentationnel de leur milieu de vie. Par contre, elle se révèle ainsi être une christologie du défi et de la méthode pour ce développement qui s'offre comme tel à toutes les forces vives et créatives auxquelles elle propose sa propre pertinence et sa propre fécondité.

A propos de la renaissance africaine dans la cinquième sous-section, j'ai pensé, qu'il était utile d'inscrire au cœur du processus de la renaissance africaine actuelle, une éthique profonde de l'auto-transformation personnelle de l'africain et de réconciliation des pays et des ethnies, parce que la clé de l'avenir africain se trouve dans cette théologie de l'auto-transformation personnelle de l'homme africain et de la réconciliation. En fait, l'Afrique a dans son contexte actuel besoin d'une renaissance spirituelle et physique repensée par les missiologues Africains et soutenue par la mission chrétienne. C'est-à-dire, l'imaginaire par lequel ils peuvent lutter contre les causes et les conséquences de leurs désorientations et désorganisations dans presque toutes les formes, nécessite une régénération profonde de l'homme africain, fondée sur le message de Jésus-Christ. Cette renaissance africaine peut bien se matérialiser et croître spirituellement et physiquement au travers l'église et différentes religions traditionnelles africaines.

J'ai aussi analysé et démontré au sixième point, l'importance de promouvoir la mission chrétienne par l'internet, parce que l'internet est actuellement indispensable pour un bon travail d'évangélisation en profondeur et d'action missionnaire ou de pastorale sociale en Afrique. C'est ainsi, que l'église d'Afrique et les missiologues africains peuvent se servir de l'internet de manière intelligente, féconde et responsable pour

transformer positivement l'Afrique. J'ai estimé que l'église et les théories missiologiques qui maîtrisent l'évangélisation profonde dans le contexte actuel africain et qui maîtrisent aussi l'informatique peuvent facilement maîtriser aussi l'ordre mondial actuel.

C'est pourquoi, l'église d'Afrique et les missiologues africains peuvent considérer l'internet dans le contexte actuel, comme une force positive d'évangélisatrice de transformation et de la reconstruction de l'Afrique. Evidemment, comme stipulé dans cette conclusion partielle, ce troisième chapitre a retracé la contribution théologique de Kä Mana dans la théologie africaine entre 1990-2006. Cependant, dans mon prochain chapitre, je vais faire une étude comparative de l'apport de Kä Mana dans la théologie africaine par rapport aux autres théologiens africains francophones et anglophones sélectionnés et fournir aussi ma contribution missiologique.

CHAPITRE 4:

LA CONTRIBUTION THEOLOGIQUE DE KÄ MANA PAR RAPPORT AUX AUTRES THEOLOGIENS AFRICAINS SELECTIONNES

4.1 Introduction

Après l'analyse théologique de l'apport de Kä Mana qui a été mise en exergue dans le précédent chapitre, ce quatrième chapitre procède dans sa première section à une étude comparative de la contribution théologique de Kä Mana dans la théologie africaine par rapport aux autres théologiens africains francophones sélectionnés tels que: Bimwenyi-Kweshi avec sa théologie de fondement négro-africain, Kabasele avec la théologie liturgique, Bujo qui traite de l'inculturation, Mveng avec la théologie de libération, Eboussi-Boulaga qui traite de la libération, Hebga avec la théologie de la guérison spirituelle, Ela avec son discours de libération populaire, Adoukounou avec sa théologie de la charité universelle dans le Christ, Agossou avec la théologie africaine de la fraternité au-delà, Ngindu-Mushete de la théologie de l'inculturation, Messi-Metogo avec une critique systématique et radicale de l'ethnophilosophie, Mbembe dans la critique populaire, socio-politique et socio-économique du christianisme africain postcolonial et Poucouta qui pratique une lecture contextualisée et historico-critique de la Bible.

Et dans sa seconde section, par rapport aux théologiens africains anglophones également sélectionnés tels que: Bediako avec la crise de l'identité africaine, Mbiti avec ses études sur les religions traditionnelles africaines et l'inculturation, Milingo qui traite de la théologie de libération spirituelle, Mugambi avec la théologie de la reconstruction oecuménique et Maluleke avec la théologie de libération sud-africaine. Et une conclusion partielle sera faite pour clore ce quatrième chapitre.

4.2 Kä Mana par rapport aux théologiens africains francophones sélectionnés

Dans cette section comme souligné dans l'introduction, je vais continuer ma réflexion sur la contextualisation de la mission chrétienne en Afrique en se basant sur l'originalité et la nature de la théologie africaine francophone de la reconstruction de l'Afrique pônée par Kä Mana et différentes contributions théologiques francophones avec une illustration du changement fondamental de paradigme qui caractérise la pensée et la pratique missionnaire de l'Afrique dans son contexte actuel.

En effet, je vais d'abord, analyser et démontrer l'originalité de Kä Mana dans le premier point qui suit avant d'aborder une étude comparative proprement-dite de Kä Mana par rapport aux autres théologiens africains sélectionnés.

4.2.1 L'originalité de Kä Mana

Après mes investigations, je trouve que l'originalité de Kä Mana réside dans son esprit du recours à l'authenticité et ensuite dans sa passion de l'Afrique autour du grand savant africain Cheick Anta Diop et dans sa proposition d'une voie africaine pour l'évangélisation de l'humanité.

En effet, la contribution théologique de Kä Mana dans la théologie africaine francophone par rapport aux autres théologiens africains réside aussi dans sa théologie de la reconstruction de l'Afrique par les chrétiens africains, et la morale chrétienne africaine, parce que sa réflexion théologique part de l'analyse d'une crise multidimensionnelle qui paralyse l'Afrique comme une pathologie de l'imaginaire depuis l'époque coloniale jusqu'actuellement.

Cette crise multisectorielle se caractérise principalement en Afrique francophone surtout au Congo-Démocratique comme une crise du sens, une désorientation globale,

une désarticulation complète des principes d'existence et une perte de points de repère clairs, pour bien penser, vivre et agir correctement, affirme Malu-Nyimi (1994:18) «*la situation africaine requiert une nouvelle méthodologie, différente des théologies dominantes de l'Occident*». De ce fait, la théologie africaine peut rejeter dès lors les «*idées préfabriquées de la théologie nord-atlantique en se définissant elle-même en relation aux luttes du peuple dans sa résistance aux structures de domination*».

En effet, la méthodologie pour l'analyse de la présence du christianisme en Afrique peut se déplacer de l'hagiographie d'hier vers une approche plus critique qui parte de la vision africaine du monde et examine l'impact du christianisme et la diversité des réactions africaines. De ce fait, je partage l'avis de Kä Mana (2001a:31-32) quand il analyse et démontre dans sa théologie de la reconstruction de l'Afrique les différents «*mythes fondamentaux qui structurent l'imaginaire socio-économico-politique africain*». Ce dernier décortique le «*mythe de l'identité culturelle africaine, le mythe du capitalisme occidental, le mythe de l'indépendance étatique, le mythe du développement socio-économico-politique, le mythe de la libération et le mythe exubérant du pluralisme démocratique*».

Même si Kungua (2002:95) pense autrement qu'«*il n'est pas nécessaire d'abroger ces mythes hors de l'imaginaire social africain, mais de les transmuter en énergies pour l'action créatrice*». Kä Mana (1991a:14) thématise «*l'urgence d'une mutation de l'imaginaire africain dans le sens de la créativité socio-politique, économique-culturelle et théologique*», raison pour laquelle il souligne qu'il est nécessaire de transformer les «*mythes*» qui font rêver en problèmes qui font réfléchir, convertir les problèmes qui font réfléchir en «*énergies*» qui font «*agir, changer les énergies*» qui font agir en «*nouvelles raisons de vivre et de mourir, en nouveaux motifs d'espérer et de*

croire, fondamentalement». Pour ma part, Kā Mana thématise sa théologie africaine de la reconstruction en dialogue permanent avec les deux autres courants théologiques africains francophones: La théologie africaine francophone de l'inculturation, soutenu par Tshibangu Tshisiku, Bimwenyi-Kweshi, Mulago, Ngindu-Mushete, etc. et la théologie africaine francophone de libération soutenu par Mveng, Eboussi Boulaga et Ela.

Cependant, il est important de noter que la quête d'identité africaine est la base de la théologie africaine francophone de l'inculturation et de l'authenticité de Mobutu. L'urgence d'une émancipation effective de la tutelle coloniale et néo-coloniale de l'Occident, base de la théologie africaine de libération et la nécessité qui incombe aux africains de reconstruire l'Afrique selon les exigences éthiques de l'humain, base de la théologie de la reconstruction de l'Afrique de Kā Mana peuvent être considérées comme les moments dialectiques d'une même quête théologique africaine dans le contexte actuel des églises chrétiennes africaines, souligne Kungua (2002:96):

Le souci d'une interférence constante entre la quête d'identité après la débâcle historique face à la volonté de puissance militaire de l'Occident et la libération du joug colonial et néo-colonial conduit la théologie de la reconstruction à articuler la mémoire (référence au passé), la pratique (référence au présent) et l'utopie créatrice (référence à l'avenir) pour l'émergence d'une culture de la responsabilité éthique et politique dans la vie quotidienne des africains.

En effet, dans cette reconstruction africaine globale, la science moderne qui fait partie de la culture occidentale, la technologie, la rationalisation de l'économie et l'organisation administrative peuvent être intégrés dans cette reconstruction de l'imaginaire socio-économico-politique de l'Afrique avec intelligence sociale pour ne pas tomber dans les pièges de l'aliénation mentale. Néanmoins, Kā Mana (2005:401) soutient dans sa théologie africaine de la reconstruction que *«l'intégration des valeurs de la rationalité*

technologique peuvent se faire dans le contexte actuel de l'Afrique avec un dosage judicieux et critique qui peut discerner ce qui est utile à prendre et ce qui est à laisser». Et Kungua (2002:97) affirme que dans cette perspective d'une «*collaboration critique et dialectique*» avec l'Occident, il faudra avoir l'audace de «*rejeter le matérialisme ambiant, la consommation publicitaire, l'individualisme suicidaire, l'athéisme pratique, le nihilisme philosophique et l'indifférence religieuse grandissante de l'Occident*». Mais, Kä Mana (2001a:201) thématise aussi dans sa théologie de reconstruction de l'Afrique «*qu'avec la montée vertigineuse d'aliénation pratique et culturelle en Afrique noire*», devant le déploiement implacable du processus de «*sécularisation et de la déchristianisation en Europe et le glissement progressif du centre de gravité du christianisme mondial de l'hémisphère nord vers le sud*», l'église d'Afrique peut éviter les «*schèmes théologico-politiques du christianisme de l'époque coloniale qui la maintiennent dans la mendicité perpétuelle par rapport aux subsides miroités par les églises mères d'Europe*».

A mon avis, la sécularisation et la déchristianisation de l'Europe, surtout de la France comme phénomènes socio-culturels qui sous-tendent les progrès technologiques et informatiques de la mondialisation économique, peuvent être vécues par l'église d'Afrique comme des défis pour l'émergence d'un christianisme africain, définitivement libéré des structures obsolètes, vétustes et moribondes du christianisme colonial. Evidemment, Kä Mana dénonce sans complaisance la crise pluri-dimensionnelle qui paralyse l'Afrique depuis l'irruption barbare de la modernité occidentale et sa marginalisation croissante par le processus de la mondialisation économique et néo-libérale qui constituent les principaux défis posés au christianisme africain à l'orée du XXI^e siècle. C'est cette crise qui est le principal lieu d'éclosion de la théologie africaine

de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kă Mana. Cette théologie de la reconstruction de l'Afrique de Kă Mana (1993:86,147) s'inspire aussi:

De la manière dont Dieu gère les crises majeures de l'humanité dans Osée (1:4): le péché d'Adam et Eve dans le jardin d'Eden, le déluge, la sortie des Hébreux et de l'esclavage pharaonique en Egypte, l'exil, la mort et la résurrection de Jésus-Christ... en vue de la création d'un nouvel imaginaire africain.

Ce nouvel imaginaire est une exigence de transformation de la nature en espace socio-politique humanisé au nom de l'espérance qui suscite le règne eschatologique de Dieu dans les coeurs des croyants. Kungua (2002:98) soutient que «*l'Afrique est confiée par Dieu à la responsabilité de la liberté créatrice de l'homme africain et à sa puissance de transformation de la nature en culture par la médiation nécessaire du travail*». A mon avis, la théologie de la reconstruction de l'Afrique préconisée par Kă Mana peut être traversée par la logique pascale de Jésus de la croix qui dénonce l'idolâtrie du pouvoir inhumain, de la race, de l'argent, de l'ethnie, pour une libération totale de l'homme africain et l'égolatria du chef politique et religieux Africain.

C'est pour cette raison que Kă Mana (2001c:195) est «*sensible aux enjeux éthiques et socio-politiques de la christologie africaine*». Dans cette même réflexion théologique africaine et pastorale sur la christologie africaine, Kă Mana (2005b:19) est ouvert aux «*incidences théologiques et socio-politiques des recherches égyptologiques*», l'affirme Kungua (2002:99) le point de départ de Kă Mana est toujours le constat «*d'une paralysie totale de l'homme africain*» qui peut être remis debout par la «*force de résurrection de la foi en Jésus-Christ*». En fait, Kă Mana dénonce dans sa théologie avec vitalité la culture de résignation et de fatalisme qui se répand actuellement en Afrique francophone, plus particulièrement au Congo-Démocratique. En plus, il dénonce vigoureusement les pathologies qui paralysent l'imaginaire du peuple et quelques élites

africaines. De ce fait, Kä Mana (2005:11) n'hésite pas à stigmatiser le «*silence complice de l'un des pionniers de la théologie africaine*» francophone de l'inculturation, «*Tshibangu Tshishiku*» qui a collaboré pendant trente ans avec l'un des dictateurs africains: Joseph Mobutu Sese Seko, l'ancien président du Zaïre/Congo-Démocratique.

A mon avis, Kä Mana pense que le silence de Tshibangu Tshishiku, homme océan, qui vient de loin avant même l'indépendance et sa rupture avec la vision de Malula sape parfois la transformation positive de l'Afrique francophone, surtout Congo-Démocratique. C'est ainsi Kä Mana (1994:166) écrit:

Mgr Tharcisse Tshibangu Tshishiku a toujours posé un problème à mes yeux par le manque d'articulation entre son engagement pour la réflexion et son silence sur les situations politiques sous le régime dictatorial de Joseph Désiré Mobutu Sese Seko qu'il a longtemps servi comme recteur magnifique et comme chancelier de l'Université.

Cependant, Kä Mana (1994:166) rejoint Tshibangu Tshishiku et Joseph Malula et ne dénonce pas dans sa théologie de reconstruction d'Afrique les «*pathologies spirituelles des églises africaines*», mais il propose des jalons pour une «*nouvelle évangélisation de l'Afrique par des africains*». En plus, Kä Mana affirme aussi la nécessité et l'urgence de la «*reconstruction*» socio-économico-politique de l'Afrique selon les exigences de la «*modernité*» politique et de la «*démocratie*» qui en découlent. Il précise que cette «*reconstruction*» de l'Afrique peut se réaliser autour des valeurs de vie suggérées par «*l'évangile du Christ*».

C'est dans cette perspective de la reconstruction globale de l'Afrique et dans le contexte de la contribution de l'Afrique francophone au développement de la théologie africaine, que je vais démontrer aussi la contribution des autres théologiens africains francophones et anglophones par rapport à Kä Mana. De ce fait, je considère également que mes propos apportent une contribution significative au développement de la

théologie africaine élaborée à partir de ce contexte, comme l'affirme Tshishiku (1987:113) «*les missionnaires étrangers ont christianisé l'Afrique, aujourd'hui, les africains peuvent africaniser le christianisme*». Les pratiques de la foi et de la théologie n'ont de «*sens que si elles sont respectueuses de l'identité de la personne humaine, perçue dans sa corporalité et ses multiples relations constitutives*».

Malu-Nyimi (1994:6-7) ajoute «*il ne suffit pas seulement d'africaniser le christianisme, ou d'adapter les institutions ecclésiastiques ou d'assimiler celles qui se présentent en germe dans les cultures africaine*». Cependant, la missiologie et l'église d'Afrique peuvent selon moi, mesurer combien la vie de l'homme est indissociable de son corps, de sa terre, de sa communauté et de ses relations éthiques et métaphysiques qui constitue le centre de la culture dans laquelle elles peuvent s'africaniser. Telle est aussi la conception de Kä Mana dans sa théologie de reconstruction de l'Afrique.

Toutefois, Kä Mana (2005:13) souligne que «*la théologie et l'église africaine n'auront de sens et ne seront crédibles que si elles se constituent en alliées de la défense de la vie de l'homme africain qui est toujours menacée par le néo-colonialisme, la pauvreté, des maladies, etc*». A mon avis, pour le contexte africain actuel, la reconstruction et la défense de la vie humaine peuvent être prioritaires au coeur de la mission chrétienne en Afrique comme le pense aussi Kä Mana (2005:13) qu'il y a «*trois chantiers*» essentiels et prioritaires pour la «*mission de l'église dans la société africaine actuelle. Ces trois chantiers peuvent motiver actuellement les missiologues africains à repenser et à réimaginer la mission de l'église et l'évangélisation de l'Afrique face aux exigences de l'avenir*». Pour un développement adéquat et une transformation positive de la société africaine.

Pour Kä Mana (2005:13) «*la renaissance africaine comme premier chantier, avec ses enjeux de réinvention de mémoire historique et de réactivation du génie créateur des Africains pour une nouvelle société*». Deuxièmement, «*la lutte contre la violence sociale et ses volcans*», comme l'esprit de destruction qui «*anéantit les énergies de vie*» dans un contexte où l'inhumanité triomphe sous toutes ses formes dans beaucoup de pays africains. Enfin, «*l'éducation dont les Africains peuvent revoir les principes et les méthodes en vue de forger de nouvelles volontés africaines capables de forcer le destin et de renverser la vapeur de la mauvaise situation multiforme actuelle*».

A mon avis, le contexte africain actuel peut stimuler l'église d'Afrique à jouer un grand rôle dans cette phase de la renaissance africaine. Elle peut poser des bases spirituelles et une dynamique éthique à la volonté africaine de renaître. Elle peut mobiliser toutes les forces vives des communautés chrétiennes dans la lutte contre les séquelles et les traumatismes coloniaux et néo-coloniaux. Elle peut mettre en place des plans, des projets et des programmes de renaissance qui consistent non seulement en la libération des énergies créatives des Africains, mais aussi en la décision de ne pas faire subir aux autres peuples du monde ce que les Africains eux-mêmes ont subi au cours de leur histoire. Elle peut également faire de la renaissance africaine, une dimension intégrante de l'évangélisation et de la spiritualité profonde.

C'est pour cette raison, je pense que les missiologues africains et l'église d'Afrique peuvent motiver dès à présent les Africains en général et les chrétiens en particulier à vivre et à agir, comme si l'exigence de la reconstruction de l'Afrique ne reposait que sur soi-même et sur la puissance créatrice qu'ils peuvent développer en eux-mêmes. Célà reviendrait, en d'autres termes selon Kä Mana (2005b:126) à penser la renaissance africaine dans sa «*dimension spirituelle et de son lien avec les différentes*

forces religieuses africaines, renouveler l'esprit de pratiques sociales chez les Africains comme si toute leur vie collective n'avait pour seul intérêt que la réussite de la renaissance africaine et son insertion féconde dans l'ordre mondial à réinventer» actuellement, libérer l'Afrique de toutes formes des pensées «négatives, refonder toutes les institutions socio-éducatives dans la seule ambition d'une Afrique qui peut renaître dans une pharaonité d'engagement pour un grand développement communautaire face à l'avenir».

Evidemment, la mission chrétienne en Afrique peut aussi secourir la société africaine en démontrant aux Africains que la mondialisation néo-libérale n'est pas la seule possibilité pour bien construire les relations nord-sud dans la lutte contre la paupérisation et la pauvreté des pays dits sous-développés. Les Africains francophones, anglophones et lusophones peuvent s'investirent dans la perspective des innovations sociales au coeur desquelles se situe la nécessité d'une nouvelle économie sociale, une spiritualité socialement communautaire, solidaire et populaire, qui s'appuie sur la coopération étroite, le partage équitable et équilibré et l'action collective. L'économie qui place la personne humaine au centre du développement socio-économique et culturo-politique, qui entraîne une nouvelle mentalité et qui établit les relations humaines sur base du consensus et de l'agir citoyen, comme programmé par Jésus de la croix dans Luc (4:18-19):

L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer une bonne nouvelle aux pauvres; Il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le coeur brisé; Pour proclamer aux captifs la délivrance, et aux aveugles le recouvrement de la vue; Pour renvoyer libres les opprimés; Pour publier une année de grâce du Seigneur.

Je pense que l'heure est venue pour que les missiologues africains et l'église d'Afrique repensent à l'importance de la théologie de l'auto-transformation personnelle de

l'homme africain, souligne aussi Kā Mana (2005b:8) «réimaginent et réorientent» l'oecuménisme en termes de «synergies, d'inter-fécondation vitale, d'appartenance ecclésiale plurielle, de transversalité, de créativité, de dynamique de famille spirituelle et de foyers de sens appelés à transformer ensemble le destin oecuménique de l'Afrique noire». Promouvoir ensemble un «christianisme africain porteur de nouvelles possibilités d'être et de nouvelles espérances pour toute la société africaine».

Le destin oecuménique de l'exhortation apostolique post-synodale d'Ecclesia in Africa est celui d'un texte qui n'a pas encore été profondément lu en Afrique et qu'il est nécessaire de lire et d'analyser maintenant, treize ans après sa publication, car c'est maintenant que toutes les conditions sont réunies pour en comprendre le sens, en mesurer les enjeux et en saisir la portée dans la situation africaine actuelle. En fait, Kā Mana (2005:424-426) affirme:

Qu'en 1995 à Yaoundé, après la promulgation et l'exhortation apostolique post-synodale, «Ecclesia in Africa» ne pouvait bénéficier d'une oreille oecuménique attentive. Parce que, le contexte de sa publication souffrait d'un double effet de brouillage: Premièrement, le document pontifical jaillissait d'un champ social dominé par un long débat où s'opposaient, dans l'église catholique d'Afrique, les partisans d'un Concile africain d'une part, qui considéraient le Synode de 1994 comme une trahison, et d'autre part, les défenseurs du Synode spécial des évêques catholiques comme une formule acceptable, compte tenu de l'état d'esprit de l'épiscopat africain où l'idée du Concile africain n'avait pas l'adhésion de tous.

En effet, depuis les documents préparatoires du Synode africain jusqu'à la promulgation d'Ecclesia in Africa, en passant par les travaux proprement dits des pères synodaux, les synodes évangéliques et surtout l'Eglise du Christ au Congo, ont mis sous le boisseau les enjeux les plus décisifs par lesquels le Synode aurait pu devenir réellement une affaire oecuménique et même inter-religieuse. De ce fait, le document a souffert du recul de l'oecuménisme dans les mentalités tout au long de la décennie 1990, depuis le sentiment

partout sensible d'un durcissement doctrinal du catholicisme romain jusqu'à la publication de *Dominus Jesus* du Cardinal Joseph Ratzinger. Ce texte qui eut l'effet d'une bombe dans la communauté croyante mondiale et consacra aux yeux de beaucoup l'image du bloc catholique comme puissance d'intégrisme comparable à d'autres puissances d'intégrismes dont on a peur, notamment l'intégrisme charismatico-évangélique et l'intégrisme islamique.

Cependant, rien n'avait été fait pour que cet enjeu fondamental d'*Ecclesia in Africa* soit saisi du grand public, surtout du grand public non catholique. Même dans l'hibernation globale de la conscience et de la responsabilité oecuménique, il n'était pas possible qu'un document comme *Ecclesia in Africa* casse la glace des conservatismes. Parce que son audience oecuménique ne pouvait être que faible et l'intérêt qu'il aurait pu susciter auprès des communautés de foi non catholiques ne pouvait être que limité.

Pour cette raison, je considère que le contexte africain actuel peut être favorable pour une compréhension oecuménique d' *Ecclesia in Africa*, parce que ce texte vibre d'une véritable humano-divine jusqu'à présent insoupçonnée dans le monde oecuménique, affirme Kä Mana (2005:249) *«ce texte d'Ecclesia in Africa ne peut se matérialiser s'il n'est pas porté et conforté par un véritable esprit oecuménique de type nouveau»*. Celui de l'appartenance *«plurielle des africains aux dynamiques religieuses positives, qui peuvent amener toutes les communautés de foi d'Afrique à transcender tout esprit de division mortelle et unitile grâce au partage de ce qui est fondamental: la bonne nouvelle du salut»*.

Evidemment, le mot famille en Afrique peut aller au-delà du clan biologique pour embrasser toutes les personnes quelles que soient leur origine ethnique. En plus, elle comprend les africains vivants et morts, elle s'étend à tout le clan et s'élargit par des

alliances et parfois même par le pacte de sang bien que celui-ci ne se pratique pas de la même façon. Ainsi, le concept de famille en Afrique n'est pas à prendre dans le sens occidental du terme qui se limite à la famille restreinte. Raison pour laquelle Kă Mana (2005:432) soutient que:

L'intuition de l'église famille de Dieu qui a pour corollaire l'exigence d'un monde à bâtir comme une véritable famille, autour des enjeux économique-politiques, sociaux et culturels à la hauteur de cette famille vivant du souffle de Dieu. L'intuition d'une Afrique restaurée dans son humanité, ressuscité dans ses forces créatives et intégrée dans le concert des peuples et des civilisations comme une énergie porteuse d'avenir, ayant une mission parmi les nations, loin des épreuves actuelles qui en ont fait un appendice sans valeurs aux yeux des autres continents.

En fait, l'intuition d'une nouvelle évangélisation sensible à tout ce qu'il y a de divin dans l'humanité africaine et à tout ce que l'évangile fertilisé par les communautés chrétiennes d'Afrique peut apporter à tous les peuples, différentes réponses aux différentes préoccupations quotidiennes. Ces intuitions ont une force créatrice que les églises d'Afrique sensibles à l'action de Jean-Paul II dans l' *Ecclesia in Africa* peuvent partager entre elles et avec les autres religions sans aucune hésitation.

Evidemment, loin des brouillages et des méprises qui ont empêché les Africains de saisir jusqu'à présent ce que l'Esprit de Dieu voulait enseigner à travers l' *Ecclesia in Africa*. Kă Mana (2005:157) affirme que le temps est venu du «*renouement spirituel avec ce qui peut être le plus profond en nous*», si l'Afrique pense vaincre la violence, il est nécessaire que l'africain pense renouer avec le «*limon de ses ancêtres, avec la grande sève d'un Islam responsable et avec le souffle d'un Christianisme de l'esprit qui change la face de la terre*», et dynamiser le renouement «*créatif pour une synergie de nos énergies religieuses, voilà notre destin spirituel pour juguler la violence dans notre*

société. Le temps est venu d'unir nos forces spirituelles d'action historique pour bâtir le futur: le temps des croyants».

A mon avis, la voie de l'oecuménisme d'engagement synergétique proposée par Kä Mana dans sa théologie et l'horizon de l'interaction spirituelle des communautés de foi qu'elle ouvre, sont d'une richesse qui fascine Afrique par sa pertinence théorique et sa fécondité pratique. En plus, cette contribution théologique de Kä Mana interpellera sans doute les missiologues africains engagés dans la reconstruction d'une nouvelle forme de l'Afrique de solidarité et du bien communautaire à repenser les stratégies et les méthodes fiables pour une bonne et meilleure reconstruction spirituelle et physique de l'Afrique.

Ainsi, Kä Mana (2005:153-154) estime que l'engagement oecuménique des chrétiens africains peut servir de base à des *«synergies inter-religieuses et sociales plus vastes dans la lutte contre l'esprit de division confessionnelle, de la médiocrité, de la néo-culture africaine déployée, dans le combat contre les orientations d'une civilisation mondiale insensée»*. Bastion de toutes les violences, de toutes les tortures et de toutes les violations des droits de l'homme. Ainsi, les églises d'Afrique et toutes les communautés de foi religieuses pourraient ainsi servir *«d'avant-garde pour mobiliser tous les croyants dans une action à grande échelle, en vue d'engager toutes les communautés de foi au service de l'homme africain et de son avenir»*.

Evidemment, Ecclesia in Africa signifie en d'autres termes selon Kä Mana (2005:425,439) *«l'église famille de Dieu»*, qui est une force historico-sociale de transformation, une famille dont toutes les communautés de foi soient membres dans le même souffle de Dieu et qui aurait pour mission principale, de rappeler à tous que Jésus-Christ est Dieu et que son évangile est une bonne nouvelle pour toute l'humanité. Parce

que l'église est réellement et profondément une grande famille de Dieu dont tous les peuples et toutes les civilisations peuvent être membres.

En effet, *Ecclesia in Africa* présente actuellement pour les Africains, une ecclésiologie des liens vitaux qui permettent d'affronter les déserts enfin sortir de leurs affres, et l'église famille de Dieu dont il s'agit ici c'est une église africaine à redynamiser et repenser avec Christ et qui marchera selon l'Esprit de Dieu. L'église où s'affirme la force vitale anti-discrimination. Là où le souffle de Dieu exige de tous des choix vitaux et des engagements profondes pour que l'Afrique devienne réellement une même famille en Dieu.

A mon avis, l'Afrique a une grande responsabilité missiologique et ethico-morale face à cette perspective de renouveler profondément l'avenir spirituel du peuple, raison pour laquelle je pense que le texte d'*Ecclesia in Africa* comme une voie du christianisme d'avenir, de l'oecuménisme futur, de l'église d'Afrique viable et de la religion vitale. Ainsi, l'église d'Afrique a du point de vue missiologique selon Kä Mana (2005c:28):

Une mission chrétienne fondamentale qu'elle peut accomplir avec urgence. Cette mission chrétienne est indissociable de la révolution spirituelle que les communautés de foi africaines devront opérer afin de rendre l'Afrique fascinante et créative, solide et solidaire dans son enracinement évangélique et féconde dans sa foi en elle-même et en ses valeurs vitales.

En effet, il est nécessaire de promouvoir dès à présent la renaissance africaine, de juguler toutes formes des violences qui déchirent l'Afrique, d'éduquer et conscientiser les Africains afin qu'ils s'engagent sans complaisance dans la reconstruction d'une nouvelle et meilleure société africaine avec Christ. Parce que l'implication missiologique qui découle de l'ecclésiologie africaine est celle des ordres de soutien, de collaboration, d'entraide, de justice, de sollicitude, de coopération, d'interpénétration, de communion,

d'épanouissement mutuel, de la solidarité, de libération, d'interfécondation entre les communautés chrétiennes africaines.

Evidemment, cette forme d'ecclésiologie africaine peut être un bon point de départ de la mission chrétienne africaine dans la perspective de la reconstruction d'une nouvelle société africaine meilleure, comme le pense aussi Kä Mana. En effet, Kä Mana n'est pas le seul théologien africain francophone qui a contribué favorablement au développement de la théologie africaine, il y a aussi les autres que je vais analyser. Cependant, la contribution de Kä Mana est très considérable dans le contexte africain actuel, parce qu'il se base sur la nécessité et l'importance de la reconstruction de l'Afrique, cette reconstruction est capitale pour le développement harmonieux et équitable de l'Afrique dans son contexte d'aujourd'hui.

De ce fait, je pense qu'il est grand temps que l'homme africain s'auto-transforme d'abord spirituellement et physiquement dans le bon sens avant de penser à la reconstruction de l'Afrique, parce qu'il est difficile de reconstruire l'Afrique avec l'homme africain non transformé positivement et non conscient de sa responsabilité vis-à-vis de sa communauté. Evidemment, la reconstruction spirituelle est indispensable dans le contexte africain actuel, et c'est cette préoccupation spirituelle qui fait défaut dans la théologie de la reconstruction prônée par Kä Mana. Ainsi démontré, analysé, critiqué et contextualisé l'originalité de l'oeuvre de Kä Mana, je m'en vais faire l'étude comparative de l'apport théologique de Kä Mana par rapport à Bimwenyi-Kweshi dans le point qui suit.

4.2.2 Oscar Bimwenyi-Kweshi

La contribution théologique de Bimwenyi-Kweshi qui est l'un des grands théologiens africains francophones de l'inculturation est significative dans le développement de la théologie africaine, parce que Bimwenyi-Kweshi (1981:263,366) a fourni avec clarté une réflexion sur «*la genèse de la théologie africaine francophone de l'inculturation et ses conditionnements socio-politiques*».

En effet, la contribution de Bimwenyi-Kweshi par rapport à Kä Mana (2005:7) qui se base sur «*la théologie de la reconstruction de l'Afrique*», se trouve dans le problème des fondements théologiques de l'Afrique. En plus, Bimwenyi-Kweshi (1981:505-506) se distingue dans cette théologie de l'inculturation par rapport aux autres théologiens africains francophones dans son «*discours théologique négro-africain*», comme Tshishiku (1980:9) avec «*les fondements épistémologiques*». D'où, Bimwenyi-Kweshi jette avec compétence et maîtrise les bases épistémologiques d'un discours théologique proprement africain dans le sillage de la phénoménologie herméneutique du langage religieux africain: contes, fables, mythes, proverbes, épopées, chansons et prières...

De ce fait, Bimwenyi-Kweshi (1979:229,230) démontre: «*la compréhension que muntu a de lui-même, de son histoire et de son rapport à la totalité (...) devient une médiation obligée pour l'intelligence africaine du message christique*». Evidemment, avec sa thèse sur l'anthropologie négro-africaine, Bimwenyi-Kweshi (1979:230) s'est imposé comme une source incontournable de la «*théologie africaine*». Ainsi à son sujet, Kungua (2002:40) note avec pertinence que Bimwenyi-Kweshi «*dispose de connaissances encyclopédiques sur le dossier théologique et veut proposer un horizon*

de pensée théologique spécifiquement africain qui se démarque de l'horizon de la rationalité systématique (spéculative) de la métaphysique occidentale».

A mon avis, dans sa théologie africaine de l'inculturation Bimwenyi-Kweshi (1968:76) démontre *«l'importance du corps en culture africaine»*. Il souligne que le corps apparaît (...) comme une *«manifestation du vivant, une épiphanie du muntu-muine (...), son expression spatio-temporelle»*. Il exprime l'homme et le traduit vitalement. Il est même l'homme, mais l'homme *«spatialisé et temporalisé»*, en ce monde.

En effet, Bimwenyi-Kweshi est comme un levain qui fermente tout effort de reprise de l'anthropologie négro-africaine dans le contexte d'une Afrique en mal de développement. Evidemment, anthropologie repensée est indispensable pour répondre aux différents défis qui sapent l'avenir de l'Afrique. En plus sa théologie africaine francophone de l'inculturation souligne que, la tâche qui s'impose aux théologiens africains, consiste à rechercher dans leurs propres univers culturels des expressions africaines de la foi en Jésus-Christ. En fait, Bimwenyi-Kweshi a mis à contribution toute sa force d'évocation de son langage pour faire rejaillir cette réalité africaine. C'est ainsi Bimwenyi-Kweshi (1981:594) affirme non sans raison que:

Le muntu éprouve son existence comme un voeu que rien ne peut évacuer, comme une incurable espérance qui, quoi que sans cesse différée, se maintient toujours. Un voeu immense, un désir véhément de vivre, pleinement, sans jamais cesser de vivre (...), élan véritablement ontologique (...) propre à l'être, celui-ci n'ayant rien de préfabriqué, de clos, d'achevé à jamais.

C'est-à-dire, l'être va son chemin et le mouvement de sa croissance se dit dans les espoirs successifs de l'homme sans s'épuiser dans aucun. Cependant, la théologie africaine de l'inculturation de Bimwenyi-Kweshi thématise et expose magistralement la rupture épistémologique avec la théologie missionnaire de l'adaptation du christianisme occidental à la culture africaine, que selon Mulago (1959:188) cette théologie de

l'adaptation s'est basée sur le principe selon lequel *«il y aurait des pierres d'attente dans les cultures négro-africaines qu'il suffirait de purifier, d'arracher aux anciennes murailles afin qu'elles resservent à bâtir la société chrétienne en Afrique»*. Tandis que pour Bimwenyi-Kweshi, il est nécessaire de dépasser la théologie de l'adaptation prônée par Mulago et négligée par Kā Mana parce qu'elle impose sur les cultures africaines un christianisme déjà structuré selon les concepts philosophiques, métaphysiques et théologiques de la culture occidentale.

Evidemment, la révélation chrétienne se déploie selon une structure thé-andrique, elle appelle nécessairement une pluralité d'expressions de la foi selon la diversité culturelle présente dans le monde. D'une part le pôle théique est constitué par l'acte souverain et surnaturel de Dieu se révélant, en ce sens il est identique à lui-même. D'autre part, le pôle andrique est essentiellement constitué par toutes les cultures qui ont rencontré le message de salut en Jésus-Christ. C'est donc la diversité culturelle du pôle andrique qui justifie une pluralité de discours théologiques. De ce fait, cette consistance éthique et religieuse de l'inversion culturelle est théologiquement pertinente dans la structure théandrique de la foi, souligne Malu-Nyimi (1994:11):

Celle-ci implique l'exercice de la responsabilité historique et de l'initiative culturelle du sujet croyant dans son adhésion obéissante à l'économie divine de salut. L'individuation de la foi ne réside pas dans une docilité amorphe, naïve et intemporelle à la volonté divine. Au contraire, elle se réalise dans une adhésion personnelle, c'est-à-dire subjective et somato-temporelle. Cette adhésion trouve sa crédibilité dans l'engagement libre, responsable et lucide du sujet croyant au mystère de la générosité divine.

A mon avis, Bimwenyi-Kweshi (1981:263,281) contribue également au travers sa théologie africaine en démontrant que les théologiens africains ne sont pas obligés de passer par la *«médiation épistémologique de la métaphysique occidentale»*, mais ils peuvent se frayer leurs propres *«chemins de réflexion théologique»* pour vivre et faire

exprimer leur foi en Jésus de la croix. C'est ce que pense aussi Kä Mana (2005b:12) *«les théologiens et chrétiens africains peuvent développer le sens de l'autonomie de leur responsabilité propre au sein de l'église et de la société africaine»*.

C'est pour cette raison que Bimwenyi-Kweshi (1981:525) puise ses pensées théologiques *«dans les contes, les mythes, les proverbes, les chansons et les prières luba»* de la République Démocratique du Congo. Comme l'affirme Luneau (1979:111) *«chaque peuple peut exprimer sa foi en Jésus-Christ à partir des harmoniques de sa propre culture»*. Bimwenyi-Kweshi (1981:271,281) affirme que *«l'africanité ou la manière spécifique d'être au monde du négro-africain n'a pas été totalement désintégrée (phagocytée) par l'imposition colonial de l'Europe»* mais, comme l'a aussi démontré Kungua (2002:43) il existe des valeurs de la *«solidarité négro-africaine, du respect de la vie et des rapports avec le monde invisible (Dieu, les ancêtres, les esprits...) qui sont autant d'éléments positifs susceptibles de favoriser une théologie africaine de l'inculturation en profondeur de la foi chrétienne en Afrique»*.

Cependant, Bimwenyi-Kweshi (1981:282) reconnaît les sacrifices *«héroïques et le courage des missionnaires européens qui ont évangélisé de leurs manières le continent africain»*. Evidemment, il pense qu'il est nécessaire que les Occidentaux laissent aux Africains le temps et l'espace pour qu'ils s'approprient en toute *«liberté intérieure l'évangile de Jésus-Christ selon les ressources ontologiques de la culture africaine»*. En fait, il s'agit de vivre et d'expérimenter concrètement *«l'incarnation de Jésus-Christ dans la vie des chrétiens africains»*.

En plus, Kä Mana (1991a:14) soutient que la problématique théologique africaine peut dès le départ tenir compte de la *«foi chrétienne qui englobe toutes les dimensions de*

la vie africaine. Il thématise l'urgence d'une mutation de l'imaginaire négro-africain contemporain dans le sens de la créativité politique, sociale, économique et culturelle».

Appuie Malu-Nyimi (1994:12) *«la tâche présente de la théologie et de l'église se vérifie principalement dans la remise en question des idoles religieuses et sociales qui répriment chaque jour davantage la vie humaine et qui rendent impossibles l'écoute libératrice de la parole de Dieu».* Pour ma part, la contribution théologique de Bimwenyi-Kweshi au développement de la théologie africaine par rapport à Kä Mana n'est pas négligeable, parce que Bimwenyi-Kweshi analyse et pose le problème du fondement même de la théologie africaine. Et la théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kä Mana peut être considérée comme une suite logique de la théologie africaine de l'inculturation soutenue par Bimwenyi-Kweshi et Kimbangu. Cependant, ces deux discours théologiques sont à mon avis complémentaires et inséparables pour une bonne continuité théologique.

4.2.2.1 Théologie initiatique de Bimwenyi et Kä Mana

En effet, la pensée théologique de Bimwenyi-Kweshi dans la théologie africaine de l'inculturation en Afrique francophone et celle de Kä Mana, se ressemble dans sa dimension profonde initiatique qui se situe au niveau d'une rencontre existentielle et effective entre la personne vivante de Jésus-Christ et les cultures africaines qui sont interpellées par le message de l'amour de Dieu qui se manifeste par la croix de Jésus.

Ceci pousse Kä Mana (2005:17) à accorder ses pensées à celles de Bimwenyi-Kweshi en démontrant qu'il est important que les *«chrétiens africains opèrent pour eux-mêmes et par eux-mêmes une réappropriation herméneutique et théologique de la révélation chrétienne en accueillant la force de transfiguration pascalle dans les*

différents défis africains», c'est-à-dire, culturels, religieux, socio-politico-économiques posés par les Occidentaux. C'est ce que Kä Mana (2006:69) appelle le «*bosquet initiatique*». Cependant, cette théologie initiatique profondément africaine est indispensable pour la reconstruction de l'Afrique prônée par Kä Mana. Evidemment, cette théologie a une dimension initiatique qui peut aider les théologiens africains à «*entrer dans les vibrations de la pensée africaine profonde*».

En plus, cette dimension initiatique a un souffle, une vision et une perspective fondamentale qui stimule parfois une reprise de conscience humaine. Raison pour laquelle, Kä Mana (2006:70-71) souligne que, c'est dans ce bosquet initiatique qu'il a «*vécu l'expérience d'une nouvelle naissance*» et qu'il a compris «*qu'on ne peut pas vouloir sauver l'Afrique sans habiter le fond de l'être de l'Afrique, c'est-à-dire, ses repères fondamentaux, ses valeurs de base, sa force de vie qui réside dans sa vision profonde du monde*». Aussi, ce bosquet initiatique peut également aider selon Kä Mana (2006:71) à «*intérioriser l'idée de Dieu, l'idée de l'homme et l'idée du monde qui rayonnait dans le buisson des ancêtres*».

Ainsi, pour clore ce point, je note que la contribution théologique de Bimwenyi-Kweshi réside dans sa théologie africaine francophone de l'inculturation et de la dimension initiatique, tandis que Kä Mana base sa théologie sur la reconstruction socio-politique et culturo-économique de l'Afrique, en s'appuyant aussi sur la théologie de Bimwenyi-Kweshi.

4.2.3 François Kabasele Lumbala

Toujours dans la théologie africaine francophone de l'inculturation, Kabasele, est l'un des théologiens africains francophones, qui apporté sa contribution théologique dans le

cadre de la théologie liturgique et sacramentaire. Cependant, je pense qu'une bonne inculturation peut se lire dans sa capacité et peut aussi se métamorphoser en théologie africaine de la libération totale, c'est-à-dire socio-économico-politique, religieuse et culturelle de l'Afrique, comme soutient Kä Mana (1994:81):

L'énergétique des liturgies d'identification du Christ à la destinée africaine et de résistance à l'aliénation coloniale n'a pas tenu, dans l'Afrique actuelle, toutes les promesses de libération qu'on aurait dû attendre d'elles. Non seulement la célébration des cultes est souvent devenue un pur lieu festif que déserte la conscience des changements à opérer en profondeur, mais la religion elle-même est chez beaucoup une religion de la résignation dont la liturgie traduit des compensations illusives, sans effets pratiques.

De ce fait, Kä Mana (1994:81-82) pense que, pour n'avoir pas pris réellement corps dans ce qu'elle était censée traduire: l'incarnation populaire du Christ dans un projet global de société dont le peuple de Dieu partagerait clairement l'élan, elle est restée une expérience propre à une certaine élite religieuse. En plus, Kabasele (2001:245) thématise encore dans sa théologie de l'inculturation liturgique les «*chemins de la christologie africaine*»

Evidemment, Kabasele (2001:267) souligne que «*le christianisme peut être une chance pour l'Afrique à condition de laisser les chrétiens africains vivre en toute liberté et responsabilité leur rencontre avec Christ mort et ressuscité pour le salut universel de tous*», au moment où Kä Mana (2005:13) attelle sa réflexion théologique africaine sur «*la tâche ardue de la reconstruction de l'Afrique par les chrétiens africains*», et Ntumba (2001:242) de son côté soutient que «*la christologie africaine peut travailler par l'élaboration d'ébauches de théologie de l'action où le Christ porte des noms de chef de file*».

De ce fait, je peux donc considérer la contribution théologique de Kabasele et Kä Mana appréciable pour un bon développement de la théologie africaine parce que

Kabasele base sa théologie sur l'inculturation, liturgie africaine qui est utile dans le contexte missiologique africain actuel et Kä Mana dans la reconstruction de l'Afrique qui est indispensable dans le contexte de la renaissance spirituelle et physique de l'Afrique. Ces deux discours théologiques peuvent cheminer ensemble dans la théologie africaine pour une meilleure reconstruction de l'Afrique, enfin dynamiser la mission chrétienne en Afrique.

4.2.3.1 Comparaison entre Kabasele Lumbala et Kä Mana

Kabasele s'étale sur l'inculturation des rites chrétiens en Afrique. En plus, dans cette perspective théologique de l'inculturation de la liturgie africaine, souligne Kungua (2002:46), Kabasele s'occupe de la «*description de différentes façons de célébrer le mystère pascal dans les églises chrétiennes d'Afrique selon les diversités culturelles*».

En effet, la contribution théologique de Kä Mana dans la théologie africaine francophone, affirme Kabasele (1991:6) «*dynamise la reconstruction de l'Afrique*» tandis que la contribution théologique de Kabasele dans cette même théologie porte essentiellement sur l'inculturation de la liturgie catholique en Afrique. Une autre différence qui réside dans la pensée théologique de Kabasele et Kä Mana se trouve également dans leur conception culturelle. Kabasele réfléchit sur les conditions de possibilité de l'utilisation des matières locales dans les célébrations liturgiques africaines et esquisse selon Kungua (2002:46) une «*théologie de la rencontre et du dialogue entre la culture occidentale et la culture négro-africaine*». En plus, il est l'un des théologiens africains qui a travaillé aux côtés de feu le Cardinal Malula à Kinshasa pour l'élaboration du rite zaïrois/congolais de la messe officiellement approuvé par Rome en 1988. Ainsi dans sa théologie africaine liturgique, Kabasele (1983:235-236) traite plus

sur l'inculturation des *«voeux de pauvreté, de chasteté, d'obéissance, la description de différentes manières de célébrer le mystère pascal dans les églises chrétiennes africaines selon les diversités culturelles»*.

Tandisque Kä Mana (1993:47) reproche à la théologie de l'inculturation, son *«recours abstrait au passé et à la tradition, qui, bien que soutenue par une puissante armée de chercheurs en sciences humaines, ne représente en profondeur rien d'autre qu'une rêverie inoffensive et vaine»*, et pense que l'inculturation seule ne peut changer la vie en Afrique, qui d'après moi, ne peut évidemment pas aider l'africain à affronter les défis socio-politico-économiques auxquels il peut faire face tous les jours.

Evidemment, Kabasele (2001:114) rejoint Kä Mana dans *«ses thématiques théologiques d'une théologie africaine capable de libérer et d'orienter les chrétiens africains dans leur vie quotidienne»*. Et Kä Mana (1993:125-126) essaie d'articuler un discours qui oriente l'agir chrétien en montrant comment l'homme africain peut rencontrer le Christ mort et ressuscité dans ce contexte d'exploitation, de pauvreté et de misère. A mon avis, une vraie inculturation théologique ne peut exclusivement se limiter qu'aux préoccupations liturgiques, doctrinales et culturelles.

Cependant, cette théologie de la reconstruction de l'Afrique de Kä Mana permet, d'autre part, de découvrir le mûrissement de la réflexion missiologique en Afrique, à travers le renouveau de la réflexion sur l'inculturation dans un discernement précis et concret des transformations nécessaires des mentalités, dans une reconnaissance tant des structures de péché que des charismes propres au tissu culturel et social africain, et par la sensibilité accrue à l'importance de l'histoire, de ses apports et de ses blessures pour une nouvelle et meilleure forme d'évangélisation en profondeur.

4.2.4 Bénézet Bujo

Bujo est l'un des théologiens africains francophones de l'inculturation. Evidemment, Bujo (2001:335) rejoint Kä Mana, en affirmant qu'une christologie dans le contexte africain peut avoir un impact socio-politique de grande envergure sur le continent noir. Cela suppose qu'on y *«travaille effectivement et que toute notre catéchèse en cette matière soit orientée vers les réalités africaines qui souvent ont leur racine profonde dans la tradition des aïeux»*.

Tandis que Kä Mana (1991a:13-14) a toujours pensé que la *«frontière entre l'inculturation et la libération n'est plus pertinente»*, parce que la finalité ultime de la théologie africaine de l'inculturation et de libération réside dans sa capacité à opérer une *«libération intégrale et globale de l'homme africain humilié par des siècles d'esclavage et d'impérialisme européens»*. A mon avis, la contribution théologique de Bujo (1998:77) dans la théologie africaine francophone de l'inculturation réside dans *«l'interférence dialectique entre la quête d'identité et la pertinence de la libération de l'homme africain»*.

Bujo (2002:17) souligne que l'Afrique possède des *«ressources culturelles, énergétiques et ancestrale pour faire face aux problèmes bioéthiques et socio-politiques causés par la propagation rapide et anarchique de la civilisation scientifique, matérialiste, athée et technologique dans le monde»*. En plus, il propose aux Africains une *«théologie éthique qui remet en valeur les traditions africaines: mystère de la vie, culte des ancêtres, éthique anthropocentrique, nécessité des relations communautaires dans le processus d'humanisation»*.

C'est ainsi que Kungua (2002:48) affirme que *«Bujo rappelle l'incompréhension des colonisateurs: frontières sans référence aux ethnies, mépris des chefs traditionnels...»*

et des missionnaires occidentaux: rejet des danses rituelles, des tambours, de la médecine traditionnelle...». Evidemment, Bujo (2001:333,347) thématise et propose dans sa théologie de l'inculturation:

Une théologie des ancêtres comme point de départ d'une nouvelle christologie africaine (Le Christ Proto-Ancêtre) et d'une ecclésiologie eucharistique. Il s'intéresse aux dimensions socio-politiques de la christologie africaine en s'appuyant sur les noms donnés à Jésus-Christ par quelques chrétiens africains dans leur vie de foi. C'est parce que Jésus-Christ est perçu comme le Proto-Ancêtre qu'il peut être associé étroitement aux luttes d'émancipation politique et économique des chrétiens africains à l'aube du XXIème siècle.

En effet, Bujo soutient que Jésus peut être considéré par les Africains comme source d'inspiration et d'action pour la reconstruction d'états démocratiques et viables en Afrique. Il déduit que les développements antérieurs de l'inculturation de la foi chrétienne en Afrique peut être le récit des noms successifs que les chrétiens africains peuvent attribuer au Christ quand ils vivent leur foi dans les tribulations de la vie quotidienne.

D'après Kungua (2002:49-50) «*Bujo souligne que toute inculturation chrétienne authentique ne peut être que christocentrique*». L'église sera africaine dans la mesure où les communautés «*ecclésiales africaines seront en mesure d'élaborer des christologies contextuelles, capables de mobiliser les énergies des couches populaires des sociétés africaines postcoloniales dans leurs efforts quotidiens pour sortir de la crise coloniale et postcoloniale*».

En effet, Kä Mana (2002a:11) rejoint Bujo quand il pense que dans «*le contexte actuel africain de crise généralisée, la christologie africaine a deux enjeux socio-politiques et panafricains indéniables et inévitables*». Cependant, le paradigme théologique africain de la reconstruction avec comme soubassement la libération totale

de l'homme africain, du point de vue socio-économico-politique et culturelle occupe une place de choix dans la théologie africaine prônée par Kä Mana.

Evidemment, la contribution théologique de Bujo, comme celle de Kä Mana dans la théologie africaine est significative, même si elles manquent des propositions concrètes des actions qui pourraient aider les Africains à s'auto-défendre contre toutes formes de blocage et d'esclavagisme socio-politique, culturo-économiques.

4.2.5 Engelbert Mveng

Il est l'un des théologiens africains francophones, et principal promoteur de la théologie africaine francophone de la libération. Dans son discours théologique, Mveng pense que le noir en Afrique est pauvre parce qu'il n'est pas et non parce qu'il n'a pas. En effet, Mveng (1985:203) démontre que *«le cri le plus fondamental et le plus douloureux»* est que les africains, pendant la période de la *«traite des noirs et la période de la colonisation, ont été dépouillés de leur âme ou bien de leur identité: la pauvreté qu'on vit en Afrique est d'abord et surtout anthropologique»*. Autrement dit, c'est la crise d'identité qui est à la base de la souffrance africaine perpétuelle, dont il est nécessaire de délivrer. Evidemment, c'est à cause de ses nombreuses contribution au développement de la théologie africaine que Kä Mana (2001a:114) considère Mveng comme père de l'église en Afrique, et affirme:

Avant de tomber lui-même, victime de ces forces qui l'ont lâchement assassiné, Mveng les avait dénoncées avec une rare vigueur. Il était devenu une voix prophétique au coeur de la recherche théologique africaine qu'il a menée à un degré de conscience sociale et politique d'une extraordinaire fécondité. Dans cette mesure, il est un véritable père de l'église: celui qui a donné naissance à une dynamique dont nous sommes tous héritiers aujourd'hui.

Le souligne aussi Ela (1998:397) *«la criminalisation ramparante de l'économie oblige à reconsidérer les rapports entre le pétrole et la politique dans les régimes discrédités où, comme au Cameroun, Biya, connu pour ses liens avec des groupes ésotériques»*, a installé un système de terreur qui se traduit par les *«assassinats politiques»* poussant l'horreur jusqu'à utiliser *«les organes humains en vue de pratiquer des rites magiques comme le rappelle la mort cruelle du Père Mveng inhumé sans son cerveau»*.

A mon avis, Mveng a travaillé toute sa vie à élaborer sa théologie de la libération, particulièrement en rapport avec l'Égypte et la Grèce: Mythe d'Osiris et Isis. Il avait une vision cyclique de l'histoire et il pensait que l'aujourd'hui de l'Afrique est perdu à cause de son passé récent, mais le demain lui appartient. En effet, Mveng fut formé à l'école de théologie catholique de Kinshasa (Léopoldville) et fut un bon bibliste et maîtrisait le grec et l'hébreux. Il a milité toute sa vie pour la dignité de l'homme africain après des siècles d'esclavage, de colonisation et de dictatures indigènes post-coloniales.

En plus, Mveng (1988:31) affirme que la *«crise africaine est anthropologique et cette crise s'explique principalement par l'annihilation anthropologique due à quatre siècles d'esclavage et un siècle de colonisation et de néocolonialisme»*. C'est pour cette raison, j'estime que Mveng a contribué très positivement au développement de la théologie africaine avec sa théologie de libération. Cette théologie de libération prônée par Mveng, souligne Kungua (2002:57) concerne tous les pays africains francophones et anglophones, en d'autres termes, tout le *«continent noir»*. En la théologie africaine francophone de libération se caractérise par son *«origine populaire, son enracinement dans le contexte culturel, religieux, économique et politique de l'Afrique»*. Son souci

d'une «inculturation de la foi chrétienne dans les profondeurs de l'âme africaine. Son orientation vers l'oecuménisme et la libération spirituelle».

En effet, Kungua pense que le lieu d'éclosion de la théologie africaine de la libération se situe dans les messianismes politico-religieux en Afrique noire durant la période coloniale. Il pense donc que c'est l'Afrique qui est la matrice de la théologie de la libération contrairement aux opinions qui affirment que c'est l'Amérique latine. Même la législation en vigueur pendant les quatre siècles de la traite et l'esclavage des Noirs atteint son paroxysme d'ignominie dans les articles du code noir. En guise d'illustration, l'article 44 du code noir dans son intégralité et son atrocité, tel que cité par Sala (2002:178) stipule:

Déclarons les esclaves être meubles, et comme tels entrer en la communauté, n'avoir point de suite par hypothèse, se partager également entre les cohéritiers sans préciput ni droit d'aînesse, ni être sujets au douaire coutumier, au retrait féodal et lignager, aux droits féodaux et seigneuriaux, aux formalités des décrets, ni aux retranchements des quatre quintes, en cas de disposition à cause de mort ou testamentaire.

Ainsi, Mveng (1985:63) affirme la traite des Noirs, l'esclavage et la colonisation européenne ont totalement «désarticulé les principes mêmes de l'existence humaine en Afrique noire». Contrairement à la situation de «l'Amérique latine où la pauvreté se lit dans l'expropriation d'une masse des paysans par les grands propriétaires terriens». En Afrique, c'est «l'âme du négro-africain» qui a été atteinte par la «traite des noirs et la colonisation occidentale».

Evidemment, cette situation d'aliénation de l'Afrique par les puissances impérialistes du nouvel ordre mondial est considérée par Mveng comme une situation de pauvreté anthropologique. Quant à moi, c'est sur la base de cette situation de paupérisation anthropologique dans laquelle vivent les chrétiens africains que Mveng

fait son diagnostic sans complaisance du paradigme du christianisme colonial et missionnaire. En effet, Mveng pense que l'émergence d'un christianisme authentiquement africain passe nécessairement par la déconstruction radicale des structures idéologiques, coloniales et obsolètes laissées par les missionnaires occidentaux. En plus, la libération intégrale de l'Afrique ne se fera favorablement que par la conscientisation des Africains par l'église africaine. Evidemment, Kä Mana (2005a:123) rejoint Mveng en affirmant que la nouvelle évangélisation de l'Afrique ne peut se faire en *«dehors des aspirations des masses populaires, défavorisées et majoritaires de sociétés africaines pour plus de démocratie politique et de justice sociale dans la gestion socio-politique et culturo-économiques de l'Afrique postcoloniale»*.

Cependant, la reconstruction de l'Afrique n'est pas seulement une préoccupation économique et sociale. Pour qu'elle soit solide, cette reconstruction ne peut se réaliser que sur l'évangile du Christ qui a la puissance de transfiguration et de résurrection. Et une nouvelle spiritualité chrétienne africaine peut servir de rempart et de bouclier contre toutes forces négatives, comme Mveng (1985:70) écrit en substance *«le christianisme, en Afrique, n'est pas tant une question d'institution qu'une question d'hommes»*. Ce sont des hommes d'Afrique qui, devenus chrétiens *«apporteront au Seigneur l'héritage de leurs cultures, inventeront des rites à l'africaine pour l'adorer, et bâtiront son église avec les pierres vives de nos peuples, sur le roc de nos antiques sagesses»*. Evidemment, Mveng (1985:63) a également orienté sa contribution théologique en *«dehors du prisme déformant et aliénant de l'afro-pessimisme occidental et néo-colonial»*. C'est dans cette perspective qu'il a porté son analyse à l'occasion du Congrès sur la Bible et l'Afrique tenu à Jérusalem en Avril 1972.

A mon avis, dans la théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kä Mana, évidemment, dans sa partie consacrée à la libération africaine, je pense que Kä Mana (1993:83) s'est beaucoup inspiré de «*différentes pensées théologiques*» de Mveng et de Kimbangu. De ce fait, la contribution de Mveng a une place non négligeable dans la théologie africaine, parce que ce dernier a montré le bon chemin que les Africains peuvent suivre s'ils veulent être réellement libres.

4.2.6 Fabien Eboussi-Boulaga

Comme Mveng, Eboussi-Boulaga est l'un des théologiens africains francophones, et une figure remarquable et prophétique de la théologie africaine francophone de l'émancipation (de la libération). En effet, Eboussi-Boulaga (1973:29) contribue dans la théologie africaine francophone en soulignant que:

L'indépendance politique africaine a consisté à récupérer le pouvoir colonial sans en changer ni la forme ni le contenu, en faisant comme si son organisation n'était que fonctionnelle, destinée à répondre aux besoins de l'homme en général, comme si les institutions étaient le produit d'une déduction d'un principe universel et non celui d'une histoire sociale singulière.

Evidemment, Eboussi-Boulaga (1981:73) a contribué plus au développement de la théologie africaine avec ses réflexions théologiques sur «*l'avenir des églises africaines autonomes et sur l'urgence de la construction d'états de droit en Afrique*». De ce fait, la contribution de Eboussi-Boulaga dans la théologie africaine est simultanément philosophique et théologique. Sa pensée, le souligne Lubo (2004:16-17) est résolument critique parce qu'elle «*émerge des profondeurs de la crise coloniale*». Eboussi-Boulaga dénonce la violence structurelle qui a accompagné «*l'implantation des structures ecclésiales dans l'Afrique coloniale. Son audace et sa lucidité intellectuelles le poussent*

à regarder en face la défaite totale du Muntu lors de la rencontre violente entre l'Europe et l'Afrique noire».

De ma part, son souci d'auto-libération et d'auto-détermination du Muntu face à son histoire, constitue la problématique centrale de sa théologie. En plus, sa méthodologie ethno-philosophique est essentiellement concordiste, apologétique et évite de facto la confrontation directe avec la puissance technologique, économique et militaire de l'Occident qui a été le pilier de son impérialisme colonial. Evidemment, Eboussi-Boulaga (1977:221) pense que *«l'authenticité africaine prônée par Mobutu peut être une démarche et une culture d'auto-détermination (être par soi et pour soi) à travers l'articulation de l'avoir et du faire, selon un ordre qui exclut la violence et l'arbitraire»*. Il estime que l'homme africain peut *«quitter son statut d'objet qui lui a été imposé par la colonisation occidentale et par son ignorance»*.

En fait, Eboussi-Boulaga démontre que cette authenticité, si elle ne veut pas passer pour une consolation folklorique, illusoire et chimérique, peut inclure nécessairement la maîtrise des sciences et des technologies modernes. C'est un idéal de Patrice Lumumba qui a été repris par Mobutu. C'est dans l'horizon de la construction de l'authenticité africaine qu'il plaide pour une catholicité authentiquement africaine.

En effet, Eboussi-Boulaga est parmi le premier théologien africain francophone à avoir proposé en septembre 1977 à Abidjan, la convocation d'une concile de l'église catholique en Afrique. Et, il considère le synode africain qui a lieu à Rome en 1994 comme une assemblée consultative sans aucun pouvoir de décision qui a permis de faire le bilan de la première évangélisation de l'Afrique et jeté les bases d'une nouvelle évangélisation en profondeur tenant compte de la crise socio-politique et culturelle-économique.

Le même Eboussi-Boulaga (1977:204) dénonce et condamne «*la violence structurelle de l'évangélisation de l'Afrique par les missionnaires occidentaux*», en vue d'une réappropriation du «*christianisme par les chrétiens africains en s'inspirant du «modèle christique» qui met en évidence le respect profond avec lequel Christ aborde ses interlocuteurs dans les écritures*».

Ce que Kā Mana ne parvient pas à faire malheureusement dans sa théologie africaine de la reconstruction. Toutefois, Eboussi-Boulaga (1981:217-218) pense qu'aussi longtemps que les églises africaines accepteront passivement «*les subsides de l'Occident*», elles ne pourront pas «*être libres*». Parce que des églises «*mendiantes et périphériques*» ne peuvent administrer la «*correction fraternelle*». De ce fait, elles ne parlent que pour se conformer aux «*attentes implicites ou explicites de ceux qui leur viennent en aide. Elles ne s'adressent à eux que pour solliciter et remercier*». C'est ainsi Eboussi-Boulaga (1991:41-42) démontre dans sa théologie que:

La mendicité chronique des églises africaines face à l'Occident est un signe évident de leur dépendance idéologique perpétuelle, qu'il est urgent que ces églises fondent ce qui les unit par-delà l'imposition coloniale. La peur de leur vide et du risque de leur liberté les fait s'agripper à des formes désuètes et s'appuyer honteusement sur les missionnaires comme sur un soutien tutélaire et sécurisant.

Si telle est la mission, elle est infantilisante et corruptrice des bonnes intentions. je comprend aussi qu'elle ne puisse prendre fin dans l'euphorie, sans arrachement ni violence. Que l'Europe et l'Amérique s'évangélisent elles-mêmes en priorité. Qu'on planifie le départ en bon ordre des missionnaires d'Afrique. En effet, la contribution théologique et philosophique de Eboussi-Boulaga a comme une exigence d'authenticité africaine capable de produire par le travail sur la nature ses propres conditions de vie et de survie. Raison pour laquelle j'estime qu'il est grand temps que les églises africaines

brisent les structures infantilisantes qui produisent des personnes mendiantes et irresponsables à vie, c'est-à-dire des personnes parasites en quelque sorte. Parce qu'affirme Mukendi (2005:93) *«l'église peut aider la société africaine à sortir des impasses de l'indépendance en suscitant chez des hommes, au sein des groupes, une force de résistance active aux injustices et à l'oppression»*.

Cependant, la reconstruction de l'Afrique que Kä Mana prône par rapport à la théologie d'émancipation de Eboussi-Boulaga peut d'abord être une préoccupation africaine intellectuelle et spirituelle d'une conversion profonde des mentalités dans les rapports entre les églises d'Europe et les églises d'Afrique, cette conversion mentale concerne ces deux partenaires qui continuent de s'affronter à plusieurs niveaux théologiques.

4.2.7 Meinrad Hebga

Il est l'un des théologiens africains francophones de la christologie africaine de la guérison spirituelle, et sa contribution théologique majeure se base sur la libération spirituelle. En effet, Hebga (1976:9) réfléchit sur *«les conditions de possibilité d'un discours théologique autonome et authentiquement africain»*. Cette autonomie théologique passe nécessairement par une *«émancipation de la tutelle coloniale et idéologique de l'Europe»*. Les moyens de cette indépendance recoupent tous les secteurs de l'existence quotidienne: *«politique, culturel, financier, économique, philosophique et théologique»*. Evidemment, Hebga pense que la libération de l'Afrique n'est pas seulement une préoccupation politique, économique et culturelle, mais d'abord une préoccupation théologique majeure où Jésus de la croix se présente lui-même comme

libérateur des personnes possédées et tourmentées par les esprits impurs, démoniaques.

Affirme Bosch (1995:55):

De son vivant, Jésus a envoyé ses disciples prêcher et guérir. Il ressort clairement de ces missions que Jésus investit ses disciples d'une pleine autorité pour accomplir sa propre tâche. En effet, dans la plupart des cas, les évangiles synoptiques utilisent les mêmes mots pour les activités de Jésus et celles des disciples, par exemple en ce qui concerne prêcher, enseigner, évangéliser, exorciser et guérir.

A mon avis, ce qui différencie Hebga de Kä Mana, c'est son investissement énergétique dans la libération spirituelle, c'est-à-dire dans la théologie africaine de guérison au moment où Kä Mana se base sur l'irruption des pauvres qu'il considère comme un défi majeur pour la foi chrétienne en Afrique, comme l'affirme Pongo (2006:19-20) Hebga applique parfois les données de la «*psychopathologie aux phénomènes paranormaux*» en Afrique noire: «*Possession démoniaque, sorcellerie, envoûtement, lévitations, zombifications, magie noire, multilocation, apparition, vision, agressions sexuelles d'êtres dits incorporels, métamorphose d'hommes en animaux et cannibalisme mystique...*».

Evidemment, Hebga peut être considéré missiologiquement comme un psychologue du village et guérisseur des âmes affligées. En plus, son travail thérapeutique ne se limite pas seulement à l'application du savoir psychopathologique occidental aux données culturelles africaines, mais il élabore toute une épistémologie théologique et philosophique africaine des phénomènes paranormaux. Raison pour laquelle Hebga (1979:127) observe avec attention et vigilance critique «*les phénomènes de sorcellerie et autres. D'où, il préconise une méthodologie pastorale systémique procédant par boucles rétroactives (feed-back) entre la culture africaine et la personne vivante de Jésus*».

De ma part, Hebga (1994:419) contribue avec courage et enthousiasme au ministère de la «*prière et de la guérison spirituelle*». *Les problèmes de la sorcellerie et de guérison spirituelle du point de vue théologique et pastoral africain selon la définition de l'homme dans les cosmo-théo-anthropologies* occupe une place importante dans sa contribution théologique à la théologie africaine.

En effet, Hebga combat dans sa théologie avec rigueur, l'impérialisme épistémologique que Senghor n'a pas pu résoudre et qui ne donne de valeur scientifique qu'aux seuls résultats obtenus par la rationalité discursive (spéculative) occidentale. Puisque la sorcellerie constitue actuellement un défi majeur et pastoral posé à la théologie africaine contemporaine. Ainsi, Hebga pense qu'il est nécessaire d'instaurer un dialogue fécond et critique entre les théologiens africains, les religions traditionnelles africaines et les croyances populaires en vogue dans les centres urbains d'Afrique, dans le sens d'une vraie inculturation de la foi chrétienne dans la vie quotidienne des chrétiens africains.

J'estime nécessaire de noter que le principe qui préside au ministère de guérison spirituelle soutenu par Hebga (1994:419) est «*essentiellement christologique*». Autrement dit, c'est son paradigme théologique du Christ-guérisseur. Evidemment, Hebga (1981:13) et Milingo (1980:27) (l'un des théologiens de l'Afrique anglophone) sont les deux principaux théologiens africains de «*la christologie charismatique, mystique et populaire en Afrique*». Cependant, ces deux théologiens africains francophone et anglophone annoncent l'évangile du Christ aux Africains, surtout aux pauvres sans négliger les souffrances spirituelles des personnes au nom d'une conception étriquée, scientiste, mécaniste et physico-mathématique du phénomène de la vérité, parce que les pauvres constituent la grande majorité des populations africaines, et la

théologie africaine de Hebga et Milingo porte une attention soutenue à leur misère spirituelle et socio-économique, sans tomber dans le piège de Senghor (1964:26) de «*l'émotion est nègre et la raison est hellène, donc grecque*».

Quant à moi, je soutiens vivement cette théologie de Hebga et Milingo qui se base sur la christologie charismatique, parce que la grande pathologie africaine est d'abord au niveau spirituel. Et à mon avis, l'homme africain a d'abord besoin d'une délivrance spirituelle avant sa délivrance socio-économico-politique. Charmas = intuition mystique. C'est-à-dire, l'auto-transformation personnelle et une renaissance spirituelle avant de penser à la renaissance africaine physique.

A mon avis, Kä Mana n'a pas tellement fait une approche christologie charismatique et mystique populaire dans sa théologie de la reconstruction de l'Afrique comme Hebga et Milingo. Sa base est plus l'homme africain physique et non spirituel. Raison pour laquelle la contribution théologique de Hebga a une grande importance dans la théologie africaine avant de penser à la théologie de la reconstruction de l'Afrique de Kä Mana. Toutefois, la théologie de Hebga complète celle de Kä Mana dans sa dimension spirituelle, parce que la reconstruction de l'Afrique dans son contexte actuel nécessite l'action spirituelle et physique pour être complète.

4.2.8 Jean-Marc Ela

Contrairement à Hebga et Milingo, Ela (2003:54) a plus développé dans sa théologie l'aspect «*libération de la masse populaire*». En effet, l'option préférentielle pour les pauvres constitue une priorité théologique pour les théologiens africains de la libération.

C'est ainsi, Bosch (1995:585) affirme qu'«*il découle que l'option préférentielle pour les pauvres ne vaut pas seulement pour l'Amérique latine, comme on le pense*

parfois. *La pratique du racisme est une forme de pauvreté infligée aux gens*». A cet égard, ajoute Kritzinger (1988:172-173) *«la théologie noire comme forme nord-américaine et sud-africaine de la théologie de la libération est une application contextuelle de l'option préférentielle pour les pauvres*». A mon amis, Ela, est l'un des théologiens africains francophones qui fait de la pauvreté socio-économique des couches pauvres de la société africaine (paysans illettrés, enfants des rues, femmes, vieux, prisonniers) sa base théologique. Evidemment, Ela (1982b:71) pense que:

Les masses populaires africaines sont demeurées égales à elles-mêmes, objet du paternalisme colonial et de la sollicitude des évolués africains. Leur situation n'a guère changé. Les paysans africains étaient pauvres et misérables sous la colonisation, ils le restent après les indépendances politiques, dans une conjoncture où la misère des campagnes apparaît de plus en plus comme la conséquence de la colonisation du frère par le frère. Pour des millions d'Africains les soleils des indépendances ont aussi leur ombre maléfique.

De ce fait, la libération des pauvres et opprimés des sociétés africaines postcoloniales constitue le lieu théologique principal qui mobilise sa réflexion. C'est pour cette raison que Ela (1982a:114, 182) demande aux églises d'Afrique de ne pas être du côté de ceux qui *«exploitent des Africains avec la collaboration des grandes multinationales occidentales*».

Evidemment, une telle demande a des conséquences significatives pour la compréhension de la mission chrétienne, parce que comme l'affirme Bosch (1995:586) *«dans ce modèle, la théologie de la libération et la théologie noire deviennent un défi pour la mission*». Mais, selon Castro (1985:32) *«nous ne pouvons plus considérer notre propre relation aux pauvres comme une simple question d'éthique sociale, c'est une question évangélique*». Et Nicolas Berdyaev cité par Bosch (1995:586) rencherie que *«si le problème de mon pain quotidien est une question matérielle, le problème du pain de mon prochain est une question spirituelle*». Cela n'exclut pas l'amour de Dieu pour ceux

qui ne sont pas pauvres. A mon avis, la théologie de libération africaine de Jean-Marc Ela se veut résolument pratique et contextuelle, l'affirme Kungua (2002:84) *«loin du verbalisme abstrait et inopérant des théologiens académiques (scolastiques), Ela parle au nom des pauvres et des laissés-pour-compte de nos sociétés africaines»*.

Pour ma part, Kā Mana (2001b:18,73) rejoint Ela dans sa théologie africaine de libération quand il pense que la *«théologie africaine peut aider les parias de l'indépendance africaine, à se libérer des structures idéologiques, mentales, socio-économiques et socio-politiques qui les maintiennent dans une misère totale»*. De ce fait, Ela (1984:34) ajoute que *«les chrétiens africains peuvent beaucoup lire la parole de Dieu et puiser les ressources spirituelles pour lutter contre les forces du mal qui paralysent la force de créativité en Afrique depuis plusieurs siècles»*. Evidemment, j'estime de ma part que dans le contexte africain actuel, il est important de relire l'évangile de Jésus de la croix pour bien accomplir la mission chrétienne, pense Ela (1984:33-34):

Relire l'évangile sur le terreau même où l'homme tente de se concilier les puissances invisibles et de se protéger contre les forces occultes. La théologie africaine peut prendre en compte la manière dont l'homme se situe dans le monde et surmonte les conflits perturbateurs, le cadre social qui détermine l'attitude devant le mal et l'existence. En définitive, c'est toute la symbolique appartenant à l'imaginaire des peuples africains qui provoque notre réflexion théologique.

En plus, pour Ela (1977:61,69) *«la théologie africaine n'a pas d'autres choix que d'opter énergiquement pour un travail en profondeur pour la libération des pauvres et des masses paysannes africaines»*. Cependant, Ela (2003:23) rejoint Kā Mana dans la *«tâche de réappropriation du message»* du Christ par les églises africaines encore sous tutelle occidentale, qui passent par une *«autonomie financière»* et un travail pour l'instauration d'une véritable culture démocratique en Afrique noire. Et Ela n'hésite pas

dans sa théologie africaine à critiquer vigoureusement «*les rouages ecclésiastiques qui maintiennent les églises africaines dans la mendicité et la dépendance financière à l'égard des églises occidentales*».

A mon avis, la contribution théologique de Ela réside aussi dans la problématique de l'inculturation du christianisme africain qui se traduit en urgence de libération socio-économico-politique et culturo-religieuse des masses populaires et paysannes africaines.

Aussi dans sa pensée socio-théologique, Ela (2002:87) met également l'accent sur:

Les questions du respect des droits de l'homme et de la libération intégrale des masses populaires africaines qui sont les principales victimes de l'exploitation systématique de l'Afrique noire par les grandes puissances politico-économiques qui installent et soutiennent avec complicité des certains africains, les dictatures politiques sanguinaires, autoritaires et militaires en Afrique.

Cependant, la contribution théologique de Ela fait partie du cri de l'homme africain qui pense se libérer définitivement du joug du christianisme colonial, en coupant les liens d'une dépendance financière honteuse, face aux églises d'Europe et en oeuvrant pour l'émergence d'une éthique socio-politique de la responsabilité des africains face au devenir historique de leurs sociétés africaines.

Je pense qu'il ne suffit pas seulement de libérer l'Afrique francophone, anglophone et Lusophone des forces oppressives et aliénantes. Cependant, il est important de la libérer également des forces spirituelles, comme le pensait aussi Hebga et Milingo, et la reconstruire en tenant compte des différents défis socio-économico-politiques, culturo-religieux, parce que écrit Kä Mana (2005:18) «*il est nécessaire que la théologie africaine apporte sa contribution spécifique au contexte africain actuel dans le processus de la reconstruction intégrale et globale de l'Afrique*».

A mon avis, l'Afrique est un continent d'avenir, mais les missiologues africains peuvent prendre conscience et travailler au travers la mission chrétienne et le dynamique

mission-société pour briser le joug de l'impérialisme épistémologique imposé par des réseaux africains et africanistes de l'Occident qui luttent pour la maintenir perpétuellement dans l'idéologie afro-pessimiste, raciste, colonialiste et néo-colonialiste. En plus, les missiologues africains peuvent aussi cesser de rejeter souvent leurs malheurs sur les africanistes et colonisateurs, parce que le problème de l'Afrique réside parfois dans l'Africain lui-même. Écrit Ela (1998:417) *«l'Afrique nous est apparue comme le continent de l'avenir. Mais toutes les contraintes sont réunies pour qu'elle reste un continent pour les autres. Dès lors, la réappropriation de l'Afrique par elle-même est le défi majeur des générations qui montent»*.

Pour l'heure, l'urgence impose un vaste mouvement d'idées et de recherches, d'expériences, de réflexions et de pratiques devant conduire dans les lieux de vie et d'action à une désoccidentalisation radicale des sociétés subsahariennes: entreprise prométhéenne à laquelle aucun groupe d'hommes et de femmes du continent ne peut se dérober. Ce projet historique peut mobiliser toutes les puissances de l'imaginaire en vue de la renaissance de l'Afrique. En outre, dans la contribution théologique africaine, la reconstruction de l'Afrique sur fond de la crise protéiforme et multi-sectorielle qui paralyse les différents secteurs de la vie socio-économico-politique de l'Afrique post-coloniale polarise la réflexion théologique imposante, érudite et prolifique de Kā Mana au moment où Ela lutte pour la libération de l'homme africain. En effet, Ela (1980:15-16) souligne que:

Dans les pays d'Afrique où les droits élémentaires de l'homme sont bafoués, l'église ne peut se satisfaire de la liberté qui lui est donnée de construire les lieux de culte et de prêcher. La nécessité d'enraciner le message chrétien dans les réalités africaines impose à l'église le refus de toutes formes de compromission et de complaisance avec les régimes en place.

A l'heure actuelle, l'église risque, le plus souvent, en dehors de quelques exceptions, de s'adapter aux systèmes établis, pourvu que ceux-ci lui laissent une marge de liberté pour enseigner le catéchisme aux enfants des écoles et distribuer des visas pour l'éternité. Tandis que Kä Mana (2001b:13) lutte pour la «*libération physique, mentale de l'homme africain et prône la reconstruction de l'Afrique*». Evidemment, Kä Mana (2005b:17) pense que «*ce qui se passe en Afrique noire après les indépendances politiques interpelle l'église d'Afrique et l'oblige à se redéfinir devant différents problèmes socio-économico-politiques qui se posent à tous les niveaux de la vie de l'homme africain*».

A mon avis, c'est dans cette perspective que les missiologues africains peuvent lire les contributions théologiques de Ela et Kä Mana malgré la diversité des circonstances qui les ont motivés et les similitudes dans la pensée luthérienne. J'y ai retrouvé presque une même préoccupation: faire une approche critique des problèmes de la foi chrétienne en Afrique à partir des situations africaines où interfèrent les domaines de la culture, de la politique, de la religion et de l'économie. Evidemment, avec comme expérience de libération, Ela (2001:288) démontre entre autres «*la position de la prophétesse Béatrice Kimpa Vita, de la nationalité congolaise de la RDC (ancien empire Kongo), fondatrice de l'une des églises africaines indépendantes qui professait déjà un Christ noir vers le début du XVIIIème siècle*». Et Bosch (1974:2) la considère comme «*la première théologienne africaine noire*». Cependant, Kä Mana (2001:13-18) n'a pas pu saisir que «*le XVIIIè et le XIXè siècles furent des étapes intermédiaires*» entre l'Egypte et l'Afrique actuelle. De ce fait la théologie de Kä Mana est nécessaire pour la missiologie d'aujourd'hui en Afrique, comme le réaffirme aussi Dedji (2003:95-96):

Le travail théologique fourni par Kä Mana est impressionnant, non seulement pour son global approche, mais surtout pour la relecture socio-politique, économique-culturel de la réalité africaine, avec objectif, chercher un nouveau

paradigme comme une voie de sortir de la crise multiforme qui détruit la société africaine ainsi que l'église d'Afrique.

4.2.8.1 La théologie under the tree et de la reconstruction de Kä Mana

Dans sa théologie sous l'arbre (theology under the tree), Ela (1995:300) pense que *«le plan de Dieu le créateur et sauveur est en danger et bloqué par l'échec de notre système et l'impasse qui est venue à propos des différentes structures moderne qui ne cesse de nous surchargés»*.

En effet, selon cette théologie, il est nécessaire de retourner sur l'arbre de la croix pour refaire une bonne théologie africaine, commençant par toute la souffrance des peuples noirs en préservant leur monde pour qu'il retourne à son état de l'avant péché. C'est-à-dire, faire la théologie pas seulement comme un exercice académique mais surtout comme un aventure spirituelle. De ce fait, la force explosive des peuples et des groupes des peuples africains dans les villages peuvent travailler dans le but d'obtenir l'indépendance sur l'injustice sociale. C'est ainsi que la théologie peut prendre le relève de reannoncer, de parler sur Dieu et la foi en se basant sur la révélation.

Cependant, la différence qui réside entre Ela et les autres théologiens africains qui travail pour les pauvres, se trouve dans sa préoccupation théologique de la masse populaire. Evidemment, Kungua (2002:22) démontre que Ela (1995:300,318-319) fait entrée en jeu à travers la théologie sous l'arbre (theology under the tree), une *«option méthodologique et épistémologique qui valorise les problèmes spirituels, politiques, culturels et socio-économiques des couches populaires et surexploitées des sociétés négro-africaines postcoloniales»*. C'est ainsi que cette théologie se connecte avec la théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kä Mana, parce qu'elle se

préoccupe également de la situation socio-politique, culturo-économique de la population africaine. En plus, Ela (1995:301) pense que la théologie contemporaine peut être lue que par *«l'acte de libérer les pauvres»*, et rêve une théologie sous l'arbre, où les *«peuples se mettent ensemble et réfléchissent pour prendre leur responsabilité et transformer leur condition de vie. Mais cela ne sera possible que s'ils abandonnent leur bibliothèque et bureaux climatisés et acceptent leur condition de vie»*.

Cependant, il les invite également à ne pas reproduire *«les clivages discriminatoires entre les riches et les pauvres tels qu'ils existent actuellement dans la société civile politique»*. En outre, c'est ce qui fait également la similitude théologique entre Ela et Kä Mana, étant influencé par la pensée luthérienne.

4.2.9 Barthélémy Adoukounou

L'apport théologique de Adoukounou gravite autour de la problématique de l'inculturation de l'évangile dans les cultures et traditions religieuses d'Afrique occidentale, en instaurant un dialogue critique avec le Vodou béninois ou les différentes ethnies ont accepté Jésus-Christ.

En effet, la contribution théologique spécifique de Adoukounou dans la théologie africaine réside dans sa théologie de la charité universelle dans le Christ, parce que dans sa théologie africaine de l'inculturation Adoukounou (1990:111,122) se base sur *«l'utilisation critique de la conceptualité occidentale dans la théologie africaine et a une analyse ethno-théologique du Vodou béninois en vue d'une rencontre vivante entre le message d'amour du Christ envers les Africains»*. Adoukounou (1980:21,30) s'appuie méthodologiquement sur *«l'élaboration du dogme christologique au Concile de Chalcédoine»*, affirme Dembo (2006:41) il assume les enjeux méthodologiques du débat

«épistémologique entre le structuralisme de Lévi-Strauss et la phénoménologie herméneutique de Ricoeur dans la perspective d'un dialogue critique et constructif entre le christianisme occidental et le Vodun béninois».

Evidemment, Adoukounou (1990:115) pense que *«l'ethnocentrisme impérialiste du structuraliste Lévi-Strauss»* peut être dépassé par une phénoménologie herméneutique du message chrétien à partir de la *«pré-compréhension de l'homme et de Dieu contenue dans les cultures africaines»*. De ce fait, toute rencontre entre deux cultures se fait toujours sur fond des *«préjugés (pré-compréhension) de chaque partenaire»*. Personne ne peut parler de nulle part ni du point de vue de l'absolu. Le pari de Adoukounou, affirme Kungua (2002:102-103):

Consiste à poser les jalons d'une théologie de la différence africaine par rapport à la culture occidentale, tout en laissant jouer la dialectique phénoménologique et herméneutique entre le même (l'identité) et l'autre (la différence. Il démontre aussi que la persistance des sacrifices humains dans le Vodou, est un obstacle majeur à l'accueil de l'amour désarmé du Christ mourant sur la croix.

A mon avis, la reconversion du Vodou dans le christianisme est nécessaire, parce que le Vodum sape parfois l'évolution positive de la prise de conscience africaine tandis que le christianisme libère l'homme africain de tout le joug d'esclavagisme physique et spirituel, comme l'appuie Pivot (2004:8) dès l'origine de la mission chrétienne, de la dynamique de la mission, il y a la *«reconnaissance dans la foi, l'espérance et la charité de l'Evangile, puissance qui transforme nos vies humaines»*. Il y a la certitude de la foi de ce que cet Evangile est appelé à féconder d'autres terres et d'autres espaces que les nôtres, et qu'il est bonheur pour le monde. C'est ainsi qu'il est possible de situer les transformations qui se sont produites au travers la mission chrétienne.

Evidemment, ce pari est un présupposé méthodologique déterminant de la phénoménologie française actuelle, qui est différent de la pensée de Kā Mana, parce que

la théologie de la charité dans le Christ implique une dynamique permanente de réconciliation entre les différentes cultures du monde au nom de la fraternité évangélique instaurée par Christ. Au moment où Kä Mana (2005b:5) ne se contente pas de «*dénoncer les pathologies africaines*» il propose des jalons pour une nouvelle évangélisation de l'Afrique par les Africains et pour la reconstruction socio-économico-politiques des sociétés africaines sur base d'une «*méthodologie africaine et non occidentale qui est importante dans le contexte africain actuel pour une libération totale de l'homme noir*».

Evidemment, j'estime que la théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kä Mana peut être la meilleure dans le contexte africain actuel par rapport à la théologie de Adoukounou qui se base sur la charité universelle dans le Christ et qui se limite qu'aux effets culturels de l'un et l'autre. Parce que le cœur même de la mission chrétienne, c'est l'annonce de l'Évangile qui s'adresse à des personnes dans l'intégralité de ce qu'elles sont avec toute la puissance de l'Évangile. Toutefois, la dimension culturelle est importante, mais elle se situe dans des personnes enracinées dans une société déterminée, et la nature même de l'inculturation pose sur la transformation en profondeur des mentalités liées à une culture et à une société donnée. Raison pour laquelle j'estime que la théologie de la reconstruction de l'Afrique de Kä Mana est très importante dans le contexte africain actuel, surtout qu'il s'agit de la transformation de cultures interrogées par une bonne éthique, chemin d'humanisation des hommes et des femmes africains.

4.2.10 Mèdewalé-Jacob Agossou

Agossou est un théologien africain francophone et principal représentant de la théologie africaine de la fraternité au-delà de l'ethnie. Il a systématiquement thématiqué cette théologie, et sa contribution théologique, affirme Kungua (2002:111) part d'un constat qu'il fait de la *«première évangélisation de l'Afrique noire par l'Occident qui s'est déroulée dans un contexte de violence coloniale et de négation de l'altérité culturelle de l'Afrique par les colons occidentaux»*. Il essaye de ressaisir *«la crise complexe de l'Afrique noire depuis la Conférence de Berlin en 1885 jusqu'à présent»*.

En effet, Agossou (1972:9) démontre dans sa théologie la *«crise multiforme qui frappe les églises et les pays africains»*, et propose une théologie africaine de la *«fraternité chrétienne au-delà des clivages ethniques qui minent les sociétés africaines de l'intérieur»*. Il souligne que la *«folie de la croix du Christ est source d'un message d'amour universel au-delà des différences raciales et culturelles»*. De ce fait, le christianisme africain est appelé à entrer dans la logique théologique de *«l'incarnation du Verbe de Dieu»*. Agossou (1987:199-200) fait un diagnostic de la crise de la civilisation occidentale où le christianisme bourgeois est rejeté et contesté par la majorité des Occidentaux comme une non-religion. Et pense que *«la théologie africaine peut être d'un apport positif dans le contexte actuel de la désertion des paroisses par les jeunes générations européennes parce qu'il y a crise dans les églises d'Europe matérialiste, post-moderne et fortement sécularisée»*.

A mon avis, Agossou (1987:200) pense que le processus de *«sécularisation de l'Europe qui a évangélisé l'Afrique»* peut être perçu par les théologiens africains comme une invitation au travail qui exige une élaboration d'un christianisme

«authentiquement africain, basé sur la théologie de la fraternité universelle et de la participation personnelle et collective au mystère pascal du Christ».

C'est dans cette perspective d'affirmation de la spécificité de la culture africaine que la théologie africaine peut s'élaborer comme un processus permanent d'émancipation et d'auto-libération de la tutelle occidentale: Le sauvage, bon enfant, innocent, *«objet»* tantôt fascinant et amusant, tantôt terrifiant et cannibale, prend de son propre chef la *«route de son destin pour le conduire désormais dans la liberté et la dignité»*. Evidemment, Agossou (1987:198) pense que:

Souvent la plupart des colons noirs incultes sont utilisés (manipulés) par des puissants lobbys financiers et militaires aux méthodes d'exploitation très sophistiquées. Raison pour laquelle, sa théologie africaine de la fraternité au-delà de l'ethnie peut être l'antidote au mépris des colonisateurs.

En plus, dans sa contribution théologique, Agossou (1972:16) souligne que c'est en *«acceptant les différences culturelles et ethniques comme constitutives de l'identité africaine que les églises africaines pourront oeuvrer pour la paix, la justice et la réconciliation de tous les peuples et les races dans le mystère pascal du Christ»*. Tandis que Kā Mana se base plus sur la reconstruction socio-politico-économique de l'Afrique, et de la morale chrétienne africaine comme base d'une reconstruction mais cette reconstruction prônée par Kā Mana manque selon moi, un crédit spirituel, parce qu'elle est basée plus sur le physique que sur le spirituel.

4.2.11 Alphonse Ngindu-Mushete

Ce prêtre est l'un des théologiens africains francophones de la théologie d'inculturation. Il est le premier à présenter une synthèse historique et thématique de la théologie

africaine en Afrique francophone, et il est considéré comme le premier historien officiel de la théologie africaine francophone.

En effet, Ngindu-Mushete (1968:353) a fait une contribution remarquable dans «*le problématique de l'utilité d'une théologie africaine*» et sur l'importance de la «*religion traditionnelle africaine*» qu'il considère comme «*source de valeurs de civilisations en Afrique*». Evidemment, Ngindu-Mushete (1972:631) a démontré l'importance de «*la vraie histoire dans le domaine théologique africain*».

Nyindu-Mushete (1975:66) souligne la valeur du recours à l'authenticité pour la bonne marche du christianisme en Afrique, avec comme point de départ «*le Kimbanguisme sous l'éclairage biblique et historique*», l'affirme Gibellini 2004:535): «*Ngindu-Mushete parle de théologie africaine critique pour la distinguer et de la théologie missionnaire (dans la version *salus animarum* ou *plantatio ecclesiae*) et de la théologie africanisante de l'adaptation ou des pierres d'attente*». En effet, c'est qui est utile pour Ngindu-Mushete, souligne Malu-Nyimi (1994:15):

C'est le fait majeur de l'histoire théologique de l'Afrique noire est la conscience nette de la contextualité du discours théologique et de son retentissement non seulement sur la grammaire logique de celui-ci, mais aussi sur la compréhension du sens et de la responsabilité de l'église et des chrétiens dans l'histoire en cours de l'Afrique noire.

Nyindu-Mushete (1979:89) pense que les théologiens africains ont acquis une conscience vive du caractère vivant de la théologie: toute théologie est «*culturellement et socialement située*». Il ne pourrait d'ailleurs en être autrement, parce qu'il y a des «*interférences entre parole de Dieu et société humaine, entre élaboration théologique et analyse sociale et il vaut mieux en être conscient que de l'ignorer ou de feindre de ne pas le savoir*».

En plus, la contribution théologique de Ngindu-Mushete, comme un bon Zaïrois/Congolais de l'époque de Mobutu réside dans la théologie africaine de l'inculturation. Il est l'un des pionniers de la théologie africaine francophone. En plus Ngindu-Mushete (1977:8) démontre dans sa contribution théologique que «*la spiritualité africaine*» peut apparaître dans la théologie africaine francophone comme étant essentiellement une «*spiritualité de la libération africaine*». Parce qu'elle est le fruit d'une «*passion et d'une mise à mort qui est le passage de la vieille vie à la vie africaine nouvelle*».

A mon avis, Ngindu-Mushete (1984:284) se distingue souvent dans l'attention qu'il porte aux «*cultures africaines*». Il retrace en effet avec justesse et précision les grandes étapes qui ont ponctué l'évolution de la théologie africaine francophone depuis le débat inaugural de Kinshasa en 1960 entre Tshibangu Tshishiku et Vanneste. Kungua (2002:126) affirme que «*Ngindu-Mushete fait remarquer la complexité du mouvement théologique africain qui s'élabore dans un pluralisme de fait, calqué sur la diversité des cultures et des religions africaines*».

Evidemment, Ngindu-Mushete distingue la théologie africaine critique de la théologie missionnaire de l'adaptation du christianisme aux cultures africaines, comme l'affirme Kä Mana (2005:237) «*Ngindu-Mushete pense qu'actuellement, les églises d'Occident et celles d'Afrique peuvent oeuvrer pour un dialogue adulte et responsable qui n'occulte pas les atrocités du passé colonial*». La tâche de la théologie africaine critique consiste à se «*démarquer du modèle du christianisme missionnaire, bourgeois et impérialiste*».

Cependant, Ngindu-Mushete soutient aussi comme Kä Mana (2005:223) que «*les églises africaines peuvent oeuvrer pour une nouvelle évangélisation de l'Afrique par les*

Africains eux-mêmes». En résumé, comparativement à Kä Mana, Ngindu-Mushete a plus contribué dans la théologie africaine de l'inculturation que dans la reconstruction de l'Afrique prônée par Kä Mana et dans sa théologie morale africaine.

4.2.12 Eloi Messi-Metogo

Théologien africain francophone, il est l'un des théologiens africains francophones qui ont contribué au développement de la théologie africaine avec une critique systématique et radicale de l'ethnophilosophie qui constitue le soubassement épistémologique d'une large production théologique africaine. En plus, dans sa théologie, Messi-Metogo (2000:201) classe Mulago, Lufuluabo, Hebga, Agossou, Bimwenyi-Kweshi, Adoukounou et Sanon comme des «*ethno-théologiens*». Et le grand grief qu'il fait à l'ethnothéologie, c'est sa «*vision statique de la culture africaine qui ne tient pas suffisamment compte des mutations socio-politiques et socio-économiques africaines*».

A mon avis, Messi-Metogo (1985:9) interpelle les théologiens africains francophones et anglophones d'assumer de façon «*critique*» le paradigme du christianisme missionnaire qui est en fait une «*herméneutique bourgeoise et occidentale du christianisme*». En plus, il souligne que la culture africaine n'est pas une «*essence métaphysique*» en dehors des «*mutations socio-historiques concrètes et temporelles*». Cette culture africaine est sans cesse en mutation et connaît des métamorphoses historiques et culturelles dues à l'irruption des technologies scientifiques de l'Occident dans l'Afrique actuelle. Ainsi Kungua (2002:131) soutient que:

La télévision, l'ordinateur, l'internet, la voiture... modifient la perception africaine du monde et peuvent être intégrés dans la réflexion théologique sur la culture africaine. La théologie africaine contemporaine peut prendre au sérieux l'endoctrinement et l'abêtissement idéologique et politique des élites et des masses africaines par les nouveaux moyens de communication informatique et

télématique qui diffusent à travers toute la planète des idées consuméristes, nihilistes, athées et matérialistes.

En effet, la pensée de Messi-Metogo est une relativisation de l'interprétation occidentale du christianisme à travers l'expansion coloniale et missionnaire, la rupture avec l'épistémologie scolastique du thomisme officiel de l'église catholique romaine, l'étude scientifique et rigoureuse des doctrines, sources et institutions du christianisme, la prise au sérieux de l'historicité et du tournant herméneutique de la théologie au XX^e siècle, l'intégration des sciences humaines dans le travail théologique et une certaine démocratie en théologie qui passe par l'exercice de la pluridisciplinarité en théologie africaine.

Pour ma part, Messi-Metogo rejoint Kā Mana dans ce sens que la théologie africaine peut prendre au sérieux la dépendance financière des églises africaines face à l'Occident et réfléchir sur les conditions de possibilité de l'émergence de véritables églises autonomes en Afrique. En effet, cette autonomie passe nécessairement par l'acquisition de l'indépendance financière pour les églises centenaires de l'Afrique et l'instauration de nouvelles relations moins aliénantes avec les églises fondatrices occidentales.

En fait, il est nécessaire de noter que Tshibangu Tshishiku (1987:149) l'un des pionniers de la théologie africaine francophone a un avis contraire et sévère envers les pensées de Messi-Metogo sur «*le courant majoritaire de la théologie africaine de l'inculturation qu'il qualifie d'ethnothéologie*». Pour sa part, Bimwenyi-Kweshi (1981:297-298) fait le procès de la «*super-culture technologique, il s'inscrit résolument dans la critique de l'idéologie techno-scientiste faite par des grands philosophes occidentaux tels que: Heidegger (1958), Habermas (1968) et Marcuse (1968)*».

Cependant, comparativement à la théologie de la reconstruction de Kā Mana, les pensées théologiques de Messi-Meto provoquent des polémiques académiques et lui-même est victime de la domination épistémologique et théologique de l'Occident tant qu'il fait un concordisme thématique en collant sur la réalité africaine postcoloniale une problématique anachronique d'athéisme et de sécularisation qui n'existent presque pas dans la vie quotidienne des Africains.

4.2.13 Achille Mbembe

Dans le souci d'une inculturation globale du christianisme africain, il est important, pense Mbembe de décrire la compréhension que les indigènes se font du fait chrétien. Le souligne Dembo (2005:92) la contribution théologique de Mbembe «*consiste dans la critique populaire, socio-politique et socio-économique du christianisme africain postcolonial qui traverse la même crise de sens et de crédibilité que l'état postcolonial*». Contrairement à l'opinion communément admise de la défaite totale des sociétés africaines face à l'imposition coloniale du christianisme occidental, Mbembe (1988:16) soutient avec finesse et subtilité que:

Les masses populaires et indigènes des différentes sociétés africaines ont su opposer une résistance symbolique et spirituelle à la violence structurelle de l'état colonial et postcolonial. C'est ce qu'il qualifie de capacité d'indocilité et d'insoumission des populations indigènes face à l'impérialisme occidental.

De ce fait, Mbembe (1988:29) pense que, faire état de la capacité historique des sociétés africaines à «*l'indiscipline et à l'indocilité*», remarquer le retour en puissance de leur «*génie païen*», c'est indiquer qu'elles ne restent pas passives face à la recherche «*hégémonique, qu'elle soit l'oeuvre de l'Etat ou qu'elle participe des prétentions du christianisme postcolonial*».

Evidemment, la contribution critique de Mbembe porte brièvement sur la totalité du système postcolonial dans ses versants politique et religieux, c'est-à-dire dans l'ensemble de ce qui est arrivé à l'indigène depuis les indépendances africaines politiques des années 60 jusqu'à présent. Et Mbembe (2000:123) démontre que *«la critique populaire et politique de la réalité postcoloniale englobe aussi bien l'état et l'église dans leur incapacité à redonner la dignité à l'homme africain après des siècles de traite, d'esclavage et de la colonisation occidentale»*.

Mbembe (1989:137) souligne encore dans sa contribution que *«les indigènes ont su se réapproprier ingénieusement les dogmes fondamentaux du christianisme missionnaire pour enrichir leurs propres religions. Et la dérision populaire est pléthorique dans la vie quotidienne des populations africaines»*. Affirme Mwene-Batende (1990:84) cette résistance symbolique des populations africaines, se lit également dans leur *«capacité à réinterpréter les schèmes théologiques et idéologiques du christianisme missionnaire selon les besoins de leur conjoncture socio-politique et socio-économique»*.

Pongo (2006:130) ajoute que *«cette réappropriation indigène des dogmes fondamentaux du christianisme missionnaire a donné naissance aux églises indépendantes africaines»*. En effet, Mbembe (1989:125) pense que *«la capacité d'indocilité et d'indiscipline des masses populaires africaines postcoloniales s'exerce aussi bien contre l'état postcolonial que contre les églises africaines»*. Ainsi, le même Mbembe (2000:138) souligne:

Qu'il n'est pas, en effet, de doute que la plupart des mouvements religieux et thérapeutiques qui prolifèrent en Afrique aujourd'hui constituent (sans qu'on puisse les y réduire) des lieux de visibilité, ambigus il est vrai, où se négocient de nouveaux systèmes normatifs, de nouveaux langages communs et la constitution de nouvelles autorités.

En plus, Mbembe pense que dans la mesure où le pouvoir d'état développe une réflexion et des pratiques qui plaident en faveur de l'inhumain et quelle que soit la justification mise en avant pour légitimer une telle logique de pensée et d'action, il produit nécessairement un sujet juridiquement incapable, objet de la violence politique, économique et symbolique en proie à un contrôle anonyme et meurtrier.

Evidemment, la désintégration, la corruption, la vulgarité et la faillite de l'état postcolonial en Afrique noire sont magistralement analysées par Mbembe et démontré dans sa contribution théologique africaine. En plus, Mbembe met en relief le savoir théologique que les indigènes produisent à partir de leur propre réflexion sur la misère socio-économique et l'oppression qu'ils subissent de la part de l'église et de l'état postcoloniaux, soutient Kungua (2002:139):

Cette crise politique, indigène et populaire du christianisme missionnaire et postcolonial se présente sous forme d'un plaidoyer épistémologique et théologique pour la reconnaissance d'un discours théologique autonome que les indigènes produisent spontanément en considérant leur paupérisation anthropologique en régime théologico-politique de la postcolonie.

A mon avis, Mbembe situe son oeuvre au centre de gravité du discours théologique africain. Il montre l'étroite corrélation (interférence) entre le pouvoir politique de l'état et le pouvoir religieux de l'église aussi bien pendant l'Afrique coloniale que dans l'Afrique postcoloniale. J'estime que sa contribution théologique est utile dans le sens de la conscientisation des Africains en général et chrétiens en particulier pour prendre leur responsabilité et bâtir l'Afrique, avec une interprétation biblique contextuelle correcte comme le démontre aussi Poucouta.

4.2.14 Paulin Poucouta

En effet, Poucouta est l'un des théologiens africains francophones qui consacre la quasi-totalité de sa contribution théologique à une herméneutique africaine et contextuelle de la Bible. En plus, dans son apport théologique, Poucouta, pratique une lecture contextualisée et historico-critique de la Bible en l'actualisant selon les données du contexte socio-politique et socio-économique des églises africaines. Evidemment, Poucouta (1988:56-57) souligne que *«l'exégète africain ne peut pas se contenter de décortiquer les textes de la Bible selon les exigences de la méthode historico-critique»*, mais il peut s'engager dans les *«combats»* qui sapent la société dans laquelle il vit. Egalement, il peut *«passer de l'herméneutique du texte à la pragmatique de l'action politique»*.

En effet, Poucouta enchaîne dans sa théologie que la tâche d'inculturation du message reçu des missionnaires occidentaux passe nécessairement par une conversion évangélique et éthique des chrétiens africains. Dans le contexte actuel, il revient aux africains de passer de l'Afrique de la mort à l'Afrique de la vie. De ce fait, Poucouta (2002:26) rejoint Kä Mana en soulignant que *«c'est le principal défi lancé aux églises africaines par la crise multiforme qui paralyse la quasi-totalité des pays d'Afrique noire»*. Parce que Poucouta (2001:8) affirme que *«devant la marginalisation et la recolonisation idéologique et informatique de l'Afrique par le processus de la mondialisation néo-libérale»*, la théologie africaine peut donner aux chrétiens africains *«des outils herméneutiques et théologiques pour déceler les pièges et les courants athées et nihilistes induits par la mondialisation technologique et matérialiste»*.

C'est-à-dire, la mise en oeuvre d'une pastorale de conscientisation et de la responsabilité politique des chrétiens africains face aux dangers d'une nouvelle

recolonisation mentale et idéologique du continent par des réseaux occultes qui président au déploiement planétaire du processus anarchique de mondialisation technologique et informatique. D'où l'urgence d'une pastorale de la vigilance critique et prophétique face aux différentes idéologies produites par la mondialisation informatique.

A mon avis, Poucouta motive les chrétiens africains à s'engager dans une dynamique de discernement éthique et spirituel des grands maux qui paralysent le continent africain pour trouver des solutions appropriées. En plus, il pense à l'église des guetteurs, parce que Poucouta (2001:19) affirme que:

Cette vigilance critique et prophétique qui peut être vécue par l'église africaine est à comprendre dans le sens d'un processus de narration de l'histoire tragique de l'Afrique. Et qu'il n'y a pas de libération théologique véritable en dehors de la mémoire des vaincus et des morts qui sont exclus du progrès technique.

De ce fait, Poucouta (2002:48) rejoint Kä Mana et propose dans sa théologie «une approche théologique et critique du processus de mondialisation par les chrétiens africains». Evidemment, je note pour clore la comparaison de Kä Mana par rapport aux autres théologiens africains francophones, en soulignant que presque tous ces théologiens africains francophones de l'inculturation, de la libération et de la reconstruction se prononcent ouvertement et énergiquement en faveur d'une théologie africaine populaire qui s'élabore et se vit au coeur de la crise multiforme qui paralyse l'Afrique depuis l'époque coloniale.

A mon avis, les missiologues africains au travers l'église d'Afrique peuvent faire de l'évangile un message de libération et de la reconstruction pour les masses et couches populaires africaines. En plus, les missiologues africains peuvent également être stimulés à équiper l'église d'Afrique et les peuples africains surtout les chrétiens avec plusieurs

approches méthodologiques et stratégiques pourraient les aider à améliorer leurs situations quotidiennes afin de bien préparer le retour du Christ.

Evidemment, la contribution théologique de Kä Mana a de la grande valeur si les missiologues/théologiens et autres africains pensent réellement transformer positivement l'Afrique, parce que cette théologie de la reconstruction de l'Afrique peut devenir un véhicule missionnaire valable de la renaissance spirituelle et physique de l'Afrique.

4.3 Kā Mana par rapport aux théologiens africains anglophones

Après avoir analysé et démontré la contribution théologique des autres théologiens africains francophones sélectionnés au développement de la théologie africaine comparativement à Kā Mana, je vais faire dans la présente section, une étude comparative de l'apport théologique des autres théologiens africains anglophones sélectionnés tel que: Bediako Kwame, John Mbiti, Emmanuel Milingo, JNK Mugambi et TS Maluleke par rapport à Kā Mana, de ce fait, je commence avec Kwame Bediako.

4.3.1 Kwame Bediako

L'un des grands théologiens africains anglophones, protestant d'origine ghanéenne qui atteste aussi comme Kā Mana (1993:43) que la préoccupation la plus cruciale dans la théologie africaine anglophone comme francophone de l'inculturation ou la contextualisation est celle de «*la crise d'identité*». Et Sanneh (1984:40) considère «*la traduction de la Bible en langues maternelles comme l'instrument le plus développé et approprié pour l'identité d'un peuple*». Evidemment, Dedji (2003:166) observe que dans toute sa carrière académique et ministérielle, Kwame Bediako a «*engagé sa grande sensibilité sur la culture africaine et les valeurs traditionnelles*». Son énorme achievement dans le champ de ses contributions théologiques a été son «*effort à réhabiliter la culture africaine et les valeurs africaines dans le christianisme et pour reconstruire les fondations authentiques pour l'identité africaine chrétienne*».

En effet, l'une des plus grandes caractéristiques de la théologie de Bediako est dans la combinaison d'une attitude appréciative à l'égard du contexte traditionnel africain et dans une solide consistance christocentrique. Evidemment, dans sa contribution théologique africaine, Bediako (1995:85) considère Jésus-Christ comme

«l'ancêtre suprême des Noirs africains». Et les religions traditionnelles africaines pas seulement comme «préparation pour l'évangile chrétien, mais comme un fil ou un indice fondamental à la vraie raison pour laquelle le christianisme s'est développé en Afrique».

Pour Bediako, Ecrit Kä Mana (2005a:12) «l'Afrique représente un laboratoire du christianisme moderne africain, parce qu'elle a un rôle crucial à jouer dans le développement futur de la foi chrétienne». Cependant, la vue de la culture et les traditions africaines comme préparation pour l'évangile chrétien est un refus voilé pour confronter la possibilité des religions traditionnelles africaines comme systèmes indépendants qui peuvent être alternatifs au christianisme. Raison pour laquelle Maluleke (1996:4) pense que:

La manière dont Bediako réduit la critique intellectuel africain de la viabilité du christianisme en Afrique pour simplifier les défis pour le christianisme, réduit la culture africaine et les religions africaines aux simples préparations pour l'évangile chrétien. Cette manière d'évoquer et de traiter la culture africaine n'est pas malhonnête mais à la fin ne contribue pas à une nouvelle et meilleure théologie chrétienne africaine.

Toutefois, la contribution théologique de Bediako (1992:1-2) à travers ses oeuvres réside dans le «dévoilement apparent que devait avoir Jésus-Christ s'il devrait répondre aux aspirations des Noirs africains». Evidemment, Bediako (1996:2-3) démontre que «Dieu parle à l'Afrique telle qu'elle est et il s'adresse au contexte africain dans un langage idiomatique africain et à travers l'Afrique, l'église universelle».

Aussi, Bediako (1992:225-226) ne cesse de suggérer que «la théologie africaine peut s'éveiller aussi pour l'édification de l'église universelle». J'estime que Bediako peut être considéré comme l'un des grands théologiens africains et grand penseur de la théologie africaine en Afrique anglophone qui a fournit diverses perspectives

théologiques pour l'avenir de l'homme africain, de la même manière que Kä Mana en Afrique francophone. C'est ainsi, Maluleke (1996:6) affirme que:

Kwame Bediako ne cesse de s'impliquer théologiquement pour le futur de l'homme africain et du christianisme africain, en cherchant à s'assurer que ce christianisme en Afrique est réellement africain au premier plan et il ne se base pas seulement sur ses propositions pour l'avenir de la théologie africaine et de l'homme noir, mais il évalue aussi de manière critique l'impact de ses pensées.

Contrairement à Kä Mana que je considère pour ma part qu'il s'occupe plus de l'avenir de l'homme charnel africain que de l'avenir du christianisme africain. Bediako (1995:4-5) ne cesse de forger un christianisme africain crédible et avec des «*structures intellectuellement satisfaisantes*» pour la vie africaine qui parfois est incertaine de son «*identité qui se trouve souvent ballotté par l'impact de la culture occidentale et la tradition africaine*».

De ce fait, Kä Mana (2005:355) pense que «*l'Afrique est en impasse à cause de sa tradition et la modernité occidentale*». Cependant, la contribution de Bediako et celle de Kä Mana dans cette matière sont beaucoup appréciables. A mon avis, les missiologues africains peuvent s'impliquer davantage dans la recherche des solutions culturellement africaines et former des chrétiens d'Afrique au travers des institutions viables pour qu'ils comprennent et défendent leurs valeurs identitaires qui sont incommensurables. De ce fait, j'estime important, comme le souligne aussi Bediako (1995:4) que «*le christianisme de la tradition pré-chrétienne pouvait être vue comme l'un des plus importants des achèvements de la théologie africaine*». Cependant, suivant la christianisation de la tradition africaine, écrit Maluleke (1996:7) le christianisme peut «*achever une africanisation de l'expérience chrétienne*», et cela peut être la mission chrétienne la plus recommandée aux chrétiens africains dans son contexte d'aujourd'hui.

En plus, Maluleke (1996:8) souligne que «*l'africanisation*» soutenue par Bediako ne pouvait pas être confondue avec «*l'indigénisation de la foi chrétienne et l'évangile dans les formes africaines*». Parce que l'indigénisation de la foi chrétienne avait déjà été faite dans des églises indépendantes africaines, avec comme exemple: Dona Béatrice Kimpa Vita, Simon Kimbangu, Isaiah Shembe, Matsoua, Simao Toko, Bileou Oshoffa..., ce qui finalement n'est plus un problème religieux. Ecrit Bediako (1995:5) mais celui d'utilisation des «*outils chrétiens par les chrétiens et intellectuels africains selon la recommandation du système d'aliénation des Occidentaux*».

Toutefois, il est utile de noter que dans la contribution théologique de Bediako à la théologie africaine, selon moi, Bediako s'est beaucoup penché sur la réponse à donner aux critiques des intellectuels africains qui pensent que le christianisme ne peut en aucun cas devenir une figure adéquate de référence pour la pleine expression libre des idées africaines sur la vie communautaire. De ce fait, Bediako (1995:14) soutient que dans des différents problèmes ou défis qui peuvent se poser au christianisme africain, il est «*utile de les rencontrer et de les résoudre d'une façon juste dans la tradition de la première église et surtout selon les recommandations bibliques, que de les débattre avec les philosophies païennes ou des théologies absurdes*».

Evidemment, Bediako (1995:39) reconnaît «*la valeur du travail fait par les missionnaires occidentaux*», réaffirme et embrasse «*leur héritage surtout dans le domaine de l'éducation et de la traduction de la Bible dans différentes langues africaines*». Cependant, je partage sa reconnaissance vis-à-vis des apports des missionnaires occidentaux dans la christianisation de l'Afrique. Néanmoins, je critique certains comportements anti-bibliques et irresponsables que certains d'entre eux faisaient en défaveur des africains mais en accord avec leurs maisons mères, et leurs conceptions

culturelles, surtout dans l'acculturation de l'Afrique au nom de la civilisation occidentale, par conséquent, l'homme africain se retrouve aujourd'hui à cheval entre sa propre culture et la culture occidentale.

De ce fait et dans le contexte africain actuel, j'estime nécessaire que les chrétiens africains y compris les missiologues et les autres africains cessent de s'appuyer et de dépendre beaucoup de la conception occidentale du christianisme. Cependant, ils peuvent focaliser leurs missions chrétiennes et leur conception du monde sur la vision de Dieu pour l'Afrique d'abord dans l'affirmation identitaire africaine avec dynamisme missiologique africaine, et dans la suite dans la vision de Dieu pour le monde. En plus, penser dynamiquement sur la renaissance spirituelle et physique de l'homme africain, qui est indispensable pour la vraie reconstruction de l'Afrique, tant souhaité par Kā Mana.

4.3.2 Emmanuel Milingo

En effet, Milingo est l'un des théologiens africains anglophones qui passe pour le principal représentant de la théologie africaine de la spiritualité. Affirme Mukendi (2006:35) «*affronter le monde spirituel démoniaque par le nom de Jésus est un puissant moyen d'atteindre les peuples qui sont encore sous le joug du diable*». En effet, la spiritualité est la clef herméneutique de la contribution de Milingo dans la théologie africaine, et la guérison spirituelle qu'il considère comme une option théologique et pastorale pour les populations pauvres, opprimées et marginalisées de grandes agglomérations urbaines de l'Afrique post-coloniale. Milingo, souligne Kungua (2002:79) estime que:

L'option spirituelle pour les opprimés, les pauvres et les défavorisés du progrès scientifique et technologique africain n'est pas différente de tout autre type de

théologie de la libération qui par les souffrances des couches populaires voulaient faire entendre leurs cris de protestation à leurs bourreaux.

Evidemment, Milingo (1980:13-14) souligne que la «*spiritualité*» peut être considérée comme un élément théologique «*clé*», parce que le rôle du «*Saint-Esprit est primordial*» dans la vie des pauvres, et il définit sa théologie spirituelle de la libération comme une façon concrète de «*vivre l'évangile inspiré par l'Esprit-Saint*». Milingo (1984:18-19) considère «*la libération spirituelle comme première condition de toute inculturation authentique du message chrétien en Afrique*». De ce fait, Kā Mana (2001a:13) rejoint Milingo (1980:20) en estimant que «*l'église a un rôle primordial à jouer dans le processus de reconstruction globale de l'Afrique après des siècles d'esclavage, de colonisation et de domination néo-coloniale*». En fait, c'est pour cette raison que la guérison spirituelle est la principale catégorie architectonique de sa théologie pratique car la guérison globale de l'homme africain signifie accomplir l'oeuvre de libération du Christ. Ainsi, la théologie de la guérison ramène l'évangile au coeur de l'église africaine et rétablit la présence du Christ en son centre.

Evidemment, La théologie africaine de guérison spirituelle prônée par Milingo (1980:19-20) souligne un «*déséquilibre profond et ontologique (la pauvreté anthropologique) de l'homme africain*» que les principaux théologiens africains francophones de la théologie africaine de la libération tels que Mveng, Ela, Eboussi-Boulaga, Hebga, Bujo et Mbembe, ont attribué aux processus traumatiques hérités de la traite, de l'esclavage, de la colonisation et des dictatures africaines post-coloniales.

Pour moi, la théologie africaine de guérison prônée par Milingo peut jouer un rôle primordial dans le processus de la reconstruction, du christianisme et de la renaissance africaine prônée par Kā Mana. En plus, j'estime utile de faire noter que

Milingo soutient sans faille sa théologie africaine de la libération spirituelle, comme l'affirme Kungua (2002:81):

Milingo est convaincu que l'Afrique peut être reconnue comme un continent ayant son identité spirituelle propre. Il croit aussi que les Africains savent réellement communiquer avec un monde des esprits situé au-delà du monde visible. Il est arrivé à ces conclusions non pas en se fondant sur des dogmes, mais sur la base des expériences pastorales dans son pays. Ce sont ses expériences qui l'ont amené à dépasser la théorie et à se livrer à un exercice plutôt habituel, à savoir explorer la culture populaire.

A mon avis, Milingo, théologien africain de l'Afrique anglophone et Hebga, théologien africain de l'Afrique francophone peuvent être considérés comme les principaux représentants de la théologie charismatique, mystique et populaire dans la théologie africaine, par rapport à Kä Mana qui est l'initiateur officiel et défenseur de la théologie africaine francophone de la reconstruction de l'Afrique.

Cependant, cette théologie de la reconstruction de l'Afrique met rarement l'accent sur l'aspect spirituel comme le fait Milingo, évidemment, c'est l'une des faiblesses de la théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kä Mana, parce qu'avant de penser la reconstruction physique, je pense qu'il est nécessaire de penser d'abord la reconstruction spirituelle. De ce fait, cette reconstruction spirituelle engendra l'auto-transformation personnelle de l'homme africain et qui produira pour sa part la vraie reconstruction physique.

J'estime aussi qu'avec l'auto-transformation personnelle de l'homme africain, la théologie de la reconstruction de l'Afrique et la théologie de la libération spirituelle, l'Afrique peut réellement devenir libre et aller plus loin dans sa reconstruction horizontale et verticale.

4.3.3 John Mbiti

Mbiti est l'un des grands théologiens africains anglophones de l'inculturation. Il est l'un des membres de la prestigieuse société pour les études du Nouveau Testament et l'un des théologiens africains anglophones, affirme Gibellini (2004:535) «*connu pour ses études d'histoire comparée des religions africaines et pour les corrélations qu'il a établies entre vision culturelle et religieuse africaine et foi chrétienne*». En effet, la contribution de Mbiti dans la théologie réside plus profondément dans le champ de «*la religion traditionnelle africaine*» et du point de vue littéraire. Mais, Mbiti (2000:19) souligne dans sa théologie africaine anglophone que:

L'entreprise théologique au sein de l'église chrétienne en Afrique moderne n'est pas obligée de suivre les motivations théologiques forgées dans l'histoire de la théologie occidentale parce qu'elle a acquis un caractère propre à l'intérieur du contexte post-Constantinien christendom européen.

Mbiti (2000:229) démontre que «les normes et les méthodes des traditions théologiques d'Europe n'étaient pas sûres de prouver leur utilité dans le contexte africain actuel du pluralisme religieux». Souligne Bediako (1999:332) «*John Mbiti*» considérait la théologie chrétienne à partir des traditions majeures de christendom comme essentiel en mettant les théologiens africains dans «*l'oecuménisme dominant et l'héritage apostolique et la catholicité de l'église*». En plus, dans sa théologie africaine de l'inculturation il ne fait pas «*d'apologies*» pour regarder à «*l'héritage pré-chrétien*» d'Afrique, la religion du point de vue de son engagement chrétien et ne voit aucune contradiction en trouvant que les «*perspicacités de l'héritage africain provient des idées interprétatives de l'évangile et vice-versa*». Il pense que les deux réalités sont intégrales à celle de «*l'expérience unifiée de l'histoire de religiosité et spiritualité africaine*».

Evidemment, je note comme Bediako (1999:332) qu'aucun autre théologien africain anglophone majeur utilise l'expression «chrétien d'Afrique aussi librement que Mbiti, parce qu'il soutient que l'héritage africain pré-chrétien en religion constituait une préparation évangélique significative dans sa combinaison du plan théologique». Selon moi, la contribution théologique de Mbiti est un outil herméneutique très importante dans la théologie africaine, parce qu'il accorde une *«personnalité à la tradition pré-chrétienne comme un ingrédient actif, et ne justifie pas une position passive dans le fait de l'expérience chrétienne de l'Afrique moderne»* (Bediako 1999:333).

Cependant, Mbiti a aussi des faiblesses philosophiques et théologiques, par conséquent, souligne Bediako (1999:333): e développement de la connaissance africaine du moi religieux, venant du pré-chrétien passé au chrétien présent, devient le développement d'une histoire, au travers du seul et du même Christ qui illumine et couronne toutes les histoires comparables partout dans le monde. A mon avis, il est nécessaire de noter que la contribution théologique de Mbiti au développement de la théologie africaine est considérable, appuie Ray (1976:15) «quoique son postulat de piété ou de religiosité essentielle et fondamentale de la totalité de l'existence africaine soit critiquable, parce que ses concepts de Dieu en Afrique demeurent importants».

En fait, dans l'interprétation théologique de tradition religieuse africaine, Mbiti (1968:206) essaye de poser une base pour une «théologie africaine distincte» en mélangeant «l'africain passé avec la tradition judéo-chrétienne». C'est ainsi Bediako (1999:333-334) affirme que «Mbiti pensait que la religion africaine reflète le témoin de Dieu parmi les peuples de Dieu au travers des âges. L'évangile était venu pour accomplir et compléter la religiosité africaine». Cependant, Mbiti (1976:125) précise à ce sujet que la religion africaine a été enseigné la base du vocabulaire religieux par les moyens

desquels nous devons bégayer, mais «nous néanmoins disons quelque chose derrière ce qui est entrain de bégayer. L'évangile nous enseigne comment parler avec maturité et confiance. Pour l'un et l'autre nous remercions Dieu».

A mon avis, comparativement à Kä Mana, la majeure contribution théologique de Mbiti (1968:229) dans la théologie africaine réside dans *«la religion traditionnelle et l'héritage pré-chrétien d'Afrique du point de vue de son engagement chrétien»*. En plus, Mbiti (1968:236) ne voit aucune contradiction en trouvant que *«les perspicacités de l'héritage africain provient des idées interprétatives de l'évangile et vice-versa»*. Parce que selon Mbiti (1972:57) *«les deux réalités sont intégrales à celle de l'expérience unifiée de l'histoire et religiosité et spiritualité africaine»* tandis que Kä Mana (2005:77-78) base sa contribution théologique dans la théologie africaine de *«la reconstruction de l'Afrique et la nouvelle évangélisation de l'Afrique»*.

Cependant, la contribution théologique de Kä Mana dans le contexte africain actuelle est à beaucoup soutenir, parce que l'Afrique francophone, anglophone et lusophone se retrouve actuellement dans une situation socio-économique et culturo-politique déplorable qui nécessite une reconstruction mentale et physique. Raison pour laquelle la théologie de l'auto-transformation personnelle de l'homme africain que je prône et de la reconstruction de l'Afrique de Kä Mana sont indispensables pour stimuler une dynamique missiologique dans l'accomplissement de la vision de Dieu pour une réelle reconstruction de l'Afrique.

En effet, j'estime que promouvoir une reconstruction socio-politique en Afrique sans une reconstruction spirituelle c'est absurde, parce que la vraie reconstruction comme je l'ai souligné plus haut commence d'abord par le spirituel avant d'envisager le matériel. De ce fait, le spirituel précède le physique; c'est pour cette raison que je

considère la théologie de Kā Mana plus favorable pour le contexte africain d'aujourd'hui, tout en y ajoutant l'auto-transformation personnelle de l'homme africain qui peut être un produit de la renaissance spirituelle et de la guérison spirituelle.

4.3.4 JNK Mugambi

Mugambi est l'un des théologiens africains anglophones qui base sa théologie africaine sur la reconstruction oecuménique, affirme Dedji (2003:45-46) *«Mugambi pense que les théologiens africains sont des enseignants de la foi intérieure dans leurs églises respectives, mais ils ont un devoir moral d'éduquer la communauté chrétienne africaine sur la nécessité oecuménique de l'église»*. A mon avis, la contribution théologique de Mugambi (1995:2) dans la théologie africaine réside dans son *«engagement indubitable d'oecuménisme africain»*. Comme le soutient aussi Pobée (1976:64):

Sa conception du rôle des théologiens africains comme éducateurs et promoteurs d'un esprit oecuménique qui devrait transcender les barrières ethniques et raciales dans la communauté chrétienne africaine, base sa stratégie d'approche sur le passé historique d'une interaction oecuménique dans le but d'apprendre et de montrer les erreurs afin d'améliorer l'avenir.

Dans sa contribution théologique, Mugambi (1998:57-58) soutient que la *«Bible»* peut être utilisée dans les religions africaines parce que toutes les *«religions d'écriture»* sont soumises à cette *«ambivalence»*. En plus, il motive sa théologie du sens africain de *«communauté et d'identité par l'harmonie de toutes catégories ontologiques»*. De ce fait, Mugambi désapprouve l'usage du mot *«tribu»* qui selon lui n'a pas d'équivalent dans les langues africaines et montre sa préférence plutôt pour les mots *«communauté et peuple»*, lesquels sont beaucoup plus *«émotivement chargés descriptifs de la réalité sociale africaine»*. Malheureusement, j'observe que ce mot tribu existe en Afrique francophone, surtout au Congo-Démocratique et influence en mauvais sens le

comportement des certains peuples africains sans maturité et provoque parfois des divisions unitiles, au moment ou l'Afrique a besoin de l'unité spirituelle et physique de son peuple pour sa reconstruction.

A mon avis, la préférence de Mugambi (1995:2) dans sa théologie du «*sens africain de communauté*» convient à cause de ses implications herméneutiques pour un «*sens fort de l'identité africaine*». Bien souvent, il s'inspire de Dona Béatrice Kimpa Vita, Simon Kimbangu et d'autres défenseurs de l'identité africaine depuis l'époque coloniale à nos jours. Même dans sa conférence de Pietermaritzburg, Mugambi (1985:38) souhaitait que les «*Africains retournent vers les pionniers qui défendaient l'identité africaine*».

En effet, la théologie de Mugambi consiste à promouvoir aussi la coopération, la réconciliation et la collaboration entre les églises africaines. De ce fait, Mugambi reste dans sa théologie profondément enraciné dans sa foi chrétienne et il est convaincu que c'est Dieu qui bâtit dans l'oecuménisme. Evidemment, pour Mugambi (1995:182-183) il est nécessaire que les théologiens africains et les leaders des églises africaines «*transforment leur approche littéraliste de la Bible à un discernement critique et contextuel des implications de l'évangile dans toutes les situations africaines*». En plus, la prière du Christ en Jean (17:17) pour «*l'unité de son église*» est très importante, parce qu'elle renferme une profonde perspicacité théologique aussi bien qu'un défi évangélique. Evidemment, l'unité chrétienne est la base de la crédibilité de l'église qui a comme mission principale de gagner les âmes pour Christ, favoriser l'unité et promouvoir l'amour de Dieu l'amour du prochain.

En effet, Mugambi (1991:33) pense que le «*défi majeur*» pour les chrétiens africains et les églises africaines est de revivre le processus de promouvoir les

expressions visibles *«d'unité, de témoin chrétien, de communion et de service entre et parmi les catholiques, protestants, pentecôtistes, charismatiques, orthodoxes et les indépendants»*. Encore, dans sa contribution théologique, Mugambi (1991:34) pense que *«l'oecuménisme»* comme un aspect de mission chrétienne *«ne peut être conduit dans une autonomie et une isolation de la vie totale de l'église. Sinon, ça sera déficient pour son manque de totalité sacramentale et ecclésiale»*. Mais, Dedji (2003:45,69) fait remarquer qu'en:

Afrique, les approches populaires de la Bible, toutes les deux intérieure et extérieure des études de la Bible, ont stagné dans le littéralisme biblique, lequel continue à être promu à travers la littérature liturgique et dévotionnelle importée, raison pour laquelle chaque fois qu'un problème spécifique surgit, un passage particulier est cherché pour donner une réponse sans aucune analyse critique du contexte dans lequel le texte devrait provenir.

Dans ce cas, l'approche littéraliste est dangereuse parce qu'il y a beaucoup de situations aujourd'hui qui ne trouvent pas de parallèles dans la Bible. C'est ainsi, je pense que Kä Mana peut tomber facilement dans ce piège faute d'exégèse biblique dans ses écrits. En plus dans sa théologie, Mugambi (1997:93) démontre *«qu'il y a beaucoup de situations de souffrances et d'afflictions dans la Bible lesquelles qui ont des résonances dans les contextes contemporains africains»*.

Pour moi, Mugambi rejoint Kä Mana (1991a:15) dans son apport théologique qui culmine sur un projet d'une théologie africaine de *«reconstruction»*, malgré que l'oecuménisme soit son profond souci et *«la reconstruction de la réflexion théologique en Afrique dans le contexte d'un lien interdisciplinaire»*. En effet, l'idée de reconstruction de la réflexion théologique de Mugambi en Afrique souligne Dedji (2003:68-69) est focalisée sur *«la réconciliation qui peut être limitée au pluralisme religieux et à la construction d'un nouveau œcuménisme»*.

Mugambi (1995:225) pense encore que *«la chaire peut devenir un point essentiel pour la communication orale afin de transmettre de nouvelles idées et atteindre le changement d'attitudes»*. Parce que, pendant la période coloniale les missionnaires utilisaient la chaire afin de détruire les valeurs culturelles des peuples africains, dans le contexte d'aujourd'hui, le même moyen peut être un instrument valable pour restauration de la *«confiance des gens, comme il fut utilisé pendant la Réformation en Europe. Les paroisses peuvent devenir des points de référence valables pour la transformation sociale, le prêtre et pasteur de la paroisse étant ainsi le facilitateur pour la transformation sociale»*.

Cependant, il est nécessaire de noter que Mugambi (1989a:63) désapprouve la création des associations des théologiens africains telles que *«EATWOT»* de l'Afrique anglophone et *«AOTA»* de l'Afrique francophone dont Kä Mana est membre. En effet, Mugambi soutient la reconstruction d'un nouvel oecuménisme africain au moment où Kä Mana soutient la reconstruction socio-politico-économique de l'Afrique. Pour ma part, je soutiens que la théologie africaine de l'auto-transformation personnelle de l'homme africain est indispensable pour la meilleure reconstruction de l'Afrique que Kä Mana prône aussi pour bien véhiculer la mission chrétienne.

Parce que sans l'auto-transformation personnelle de l'homme africain en général et de missiologue en particulier, il sera difficile de vulgariser la reconstruction de l'Afrique selon la vision de Dieu. Evidemment, le vulgarisateur peut d'abord être un modèle honnête et un provocateur d'un vrai dynamique de la reconstruction en se transformant d'abord lui-même positivement.

4.3.5 Tinyiko Sam Maluleke

Théologien africain anglophone qui base aussi sa contribution théologique en Afrique anglophone sur la libération de l'homme africain avec comme base la théologie noire sud-africaine.

En effet, Maluleke (1995:3) démontre au travers sa théologie que la «*crise*» africaine en général et sud-africaine en particulier qui peut empêcher la «*libération*» totale et le «*développement*» de l'homme africain, peut «*provenir des différents problèmes dûs à l'identité noire, la pauvreté matérielle et spirituelle de l'homme noir, l'amour propre de l'homme africain et surtout à la connexion de la culture africaine*».

En plus, Maluleke (1995:3) rejoint Kā Mana en soulignant que:

Les Africains peuvent rejeter pour leur libération intégrale, la conception qui voit la culture africaine comme une affaire éphémère d'attitudes, de comportements et de valeurs parce qu'elle est autant une structure que l'économie ou la politique. La culture est enracinée dans presque toutes les institutions humaines telles que les familles, les écoles, les églises, les temples, les mosquées et les industries de communication.

De ce fait, Maluleke (1995:3-4) pense que «*la culture africaine peut être monolithiquement comprise en contraste avec un aperçu monolithique de la culture occidentale*». Au moment où la culture elle-même ne peut en aucun cas être monolithique. C'est pourquoi il pense que la culture africaine et celle de l'Occident sont des concepts vastes et différents comme les réalités qu'elles couvrent. Evidemment, Maluleke (1995:4) soutient que «*les origines et la popularité du concept de culture africaine*» peuvent être situées dans les «*efforts pour chercher un équivalent opposé au concept de la culture occidentale*». De ce fait, le concept de culture africaine n'est pas seulement une «*généralisation il est aussi une réaction artificielle douteuse et incertaine construite appelée culture occidentale*».

Par conséquent, il s'agit d'une approche au sein de deux gros morceaux imaginaires qui sont construits dans l'ordre de servir une fonction, laquelle est souvent enfin de compte le dénigrement de la culture africaine. Maluleke (1995a:136-137) souligne aussi que *«le langage de la culture africaine contre la culture occidentale n'est pas seulement le langage de pouvoir d'écrasement, mais le langage puissant en histoire»*. Evidemment, c'est par la *«conspiration ingénieuse de la puissance en histoire que ce langage trouve sa voie même aux lèvres de l'impuissant»*.

A mon avis, le contexte africain actuel peut mobiliser les missiologues africains à démontrer et à défier la culture occidentale, parce qu'il n'y a aucune culture terrestre qui peut être supérieure ou meilleure que l'autre, chaque culture ayant son côté positif et négatif, la seule excellente culture est celle de Jésus-Christ.

En effet, je partage le point de vue de Maluleke (1995:9-10) sur *«l'échec que la plupart des intellectuels africains ont pour habiller la culture africaine»*. J'estime que dans le contexte africain actuel, les missiologues africains peuvent progressivement s'auto-critiquer, s'auto-transformer enfin d'habiller ou faire croître leur culture, dynamiser positivement la mission chrétienne, et plus délibérément, la réflexion sur leur endettement et apparente à la culture africaine.

Cependant, je ne partage pas le point de vue de Maluleke (1995:11-12) quand il pense que le *«courant romantique de la pensée africaine connue comme la négritude a joué un rôle négatif sur la culture africaine»*. Parce que ce courant a beaucoup réveillé les Africains bien que nostalgiques à l'époque à prendre conscience et à lutter contre la culture de la civilisation dominante occidentale, parfois imposée par les missionnaires occidentaux sur la culture africaine, l'affirme Pityana (1978:146):

Il est devenu impératif pour nous aujourd'hui de parler de la négritude et de la conscience noire en raison de la malheureuse histoire qui s'est déroulée entre

noirs et blancs dans ce pays. C'est une histoire de pillage continuel de la terre et du bétail par les envahisseurs européens, de destruction systématique de la population, soumise ensuite à l'esclavage économique.

C'est une histoire d'actions déloyales, de rapacité assaisonnée d'hypocrisie bigote, de traités qui n'étaient rien d'autre que la légalisation cynique du pillage, de la politique du diviser pour bien régner mener avec une astuce systématique pour dresser les groupes noirs les uns contre les autres.

En fait, c'est ce courant de la négritude et de la conscience africaine qui a favorisé la décolonisation et l'évolution même de la théologie africaine francophone, parce que avant la libération nationale de la plupart des pays de l'Afrique, la négritude a eu le mérite historique de cristalliser les Nègres autour de valeurs dont on doutait ou se moquait des Occidentaux. Evidemment, la négritude a affirmé avec courage que l'Afrique, le pays des nègres, possédait une culture originale, que ce n'était pas un continent de sauvages comme les occidentaux ne cessait de le proclamer. Tout ce qui peut être fait dans le contexte actuel est de faire recours aux différentes valeurs de l'Afrique et de les dynamiser en symbiose avec les influences de la modernité et du christianisme africain, comme le recommande Pityana (1978:148):

La négritude, la conscience noire, est une attitude d'esprit, une manière de vivre, Autrement dit, la conscience noire va plus loin que la simple prise de conscience de soi-même car elle cherche à démontrer de façon positive et pratique cette prise de conscience par des actions. La négritude comme le développement d'un point de vue noir, elle recherche l'identité de l'homme noir.

Et, la conscience noire est aussi une prise de conscience par un groupe social particulier de sa situation, exprimée au moyen d'une image concrète. Théologie noire et conscience noire sont toutes deux des instruments de construction. Ce qui donne une réelle valeur à la négritude, souligne Pityana (1978:152) c'est qu'elle «fournit un point de référence, une

identité et une conscience». En effet, dans sa théologie de libération, Maluleke (1995:13-14) souligne que la prédominance du thème de *«résistance»* dans les ouvrages des *«intellectuels africains, que ça soit dans la littérature créative ou les études académiques, est cependant compréhensible. Sinon ce serait une grosse irresponsabilité si les intellectuels africains n'étaient pas engagés dans la réalité oppressive»*.

Evidemment, beaucoup d'intellectuels africains essayaient encore de masquer et d'éviter cette réalité oppressive d'exploitation socio-economico et culturo-politique qui continue jusqu'à présent en Afrique noire comme un poids lourd sur les épaules des Africains. A mon avis, il est donc important que les missiologues Africains s'auto-transforment positivement et restent en lutte continue jusqu'à la délivrance totale de l'homme africain, et repensent la reconstruction de l'Afrique comme le soutient aussi Kā Mana.

En fait, ce qui importe dans le contexte africain actuel l'appuie Maluleke (1995:14-15) c'est d'avoir une *«maturité solide et un regard direct sur le passé et le présent»* pour mieux penser le *«futur parce que le refus d'assumer le passé n'est pas seulement lâcheté mais peut-être le plus puissant signe d'asservissement continu»*. Ainsi, dans le contexte d'aujourd'hui, il peut être utile, souligne Maluleke (1995:17) que *«les Africains utilisent les langues africaines dans les cursus d'enseignement supérieur»* parce que l'un des plus grands *«déficits de l'intellectualisme africain»* est le fait que les *«langues africaines, comme la culture africaine, ont été tenues à l'écart de l'enseignement universitaire»*. Souvent, les langues africaines ne sont pas des *«langues d'instruction, surtout dans les institutions de hautes études, supérieures et universitaires»*.

Evidemment, pour la théologie et la religion traditionnelle en Afrique du Sud par exemple, ajoute Maluleke (1995:17-18) «*elles peuvent être enseignées en Zulu, Tswana, Tsonga*», etc. De ma part, je soutiens aussi que le Kikongo, Lingala, Tshiluba et Swahili peuvent être utilisées au Congo-Démocratique comme langues d'enseignement au niveau supérieur et universitaire, pour la bonne assimilation de la matière et la valorisation des langues et de la culture africaine. Cependant, le français et l'anglais peuvent être utilisés alors comme deuxième langue et langue de communication internationale.

J'estime, qu'il est grand temps pour que les missiologues Africains renversent l'hégémonie des langues étrangères dans le monde cognitif et le complexe d'infériorité vis-à-vis de l'homme blanc, repensent la reconstruction totale de l'Afrique sur une base nouvelle comme le soutient Kä Mana (2005a:5) «*évitent toute forme de crise et que la philosophie de la sagesse communautaire devient les matières premières fondamentales dans la reconstruction de la philosophie africaine*».

En plus, Maluleke (2001:129-130) a aussi fait une réflexion théologique sur le VIH/Sida, et souligne que «*l'heure est arrivée, la vérité est là, tels sont les mots du Kairos Document qui peuvent s'appliquer à la pandémie du VIH/Sida qui a précipité les Africains dans une crise*» qui secoue les fondements de leur être et dans laquelle il n'y a «*aucune possibilité de penser qu'elle en est encore à ses débuts*». Parce que la pandémie est en train de prendre d'autres proportions et elle peut devenir plus dangereuse dans les années à venir. En plus, le VIH/Sida comme un projecteur expose la fragilité des aspects de la vie commune et individuelle que les Africains ne peuvent pas regarder en face, il force les êtres humains à se frotter à la mort et à s'interroger sur le sens même de la vie. Quant à Kä Mana (2002b:47-48) explore les raisons pour lesquelles:

Le message de l'abstinence, de la fidélité et d'utilisation du condom dans la prévention du VIH/Sida puisse déboucher sur un changement de comportement

quand les concepts en usage en Afrique traditionnelle au sujet de la virilité ne sont pas pris en compte. La fidélité est perçue par des Africains comme réductrice de la puissance (force vitale), l'abstinence comme une attaque de la virilité, et l'utilisation du condom comme une manière de supprimer la masculinité.

Kä Mana (2004b:2-3) propose que le sentiment de «*supériorité sexuelle des hommes africains*» soit perçu dans la perspective des «*menaces perpétuelles*» qui pèsent sur elle et aboutissent à «*l'impuissance*» chaque fois que celle-ci est imposée par la «*coutume quand le code de comportement est bafoué*». Cependant, je ne partage pas du tout le point de vue de Kä Mana, parce qu'il est important que les missiologues africains prennent conscience de la destruction humaine qui provient du VIH/Sida et que l'église de l'Afrique enseigne les peuples ouvertement sur le danger du VIH/Sida et pose le fondement biblique sur la problématique de la sexualité avant le mariage, la fidélité conjointe pendant le mariage et un comportement responsable après le mariage s'il y a divorce ou la mort de l'un des conjoints.

J'estime aussi utile que les missiologues africains relisent davantage la Bible et repensent la théologie africaine dans la perspective de la religion, du genre et de la culture chrétienne africaine, parce que, écrit Maluleke (2001:125) «*la pandémie du VIH/Sida peut être vue comme un nouveau Kairos pour le monde en général et l'Afrique en particulier, mais aussi dans et pour l'église. La pandémie du VIH/Sida n'est certainement pas la seule cause des souffrances, de la misère et de la mort*».

Evidemment, pense Pongo (2006:11) qu'il ne serait pas faut de lui attribuer cette notion toute spéciale du «*Kairos*», pas seulement à cause de l'envergure de la «*pandémie*», mais aussi à cause des «*implications pour notre réflexion sur notre foi en Dieu le bon créateur, sur le don de la sexualité, sur Dieu et le mal, sur l'injustice structurelle de la pauvreté*». Pour sa part, West (2003:1-2) estime que «*la pandémie du*

VIH/Sida n'est certainement pas la seule crise en Afrique». En plus, il fait remarquer Les Africains vivant avec le VIH/Sida peuvent «choisir d'aller à l'étude biblique qu'à l'église, parce que beaucoup sont exclus des églises par leurs théologies perverses sur le VIH/Sida». Une théologie dominante selon laquelle le «VIH/Sida est une malédiction divine qui infligera (?) sur la théologie pratique des millions d'autres chrétiens vivant avec le VIH/Sida».

En plus, Maluleke (2001:139-140) souligne l'importance d'un *«manuel du VIH/Sida pour l'éducation théologique»*. Il fait allusion au fait que le monde chrétien fut mobilisé dans les programmes pour combattre le *«racisme, le sexisme, l'exploitation économique et l'ignorance culturelle»* et Maluleke démontre que les Africains ont besoin des théologies qui peuvent les aider sans complaisance à traiter du déficit du *«VIH/Sida»*. En fait, Maluleke (2001:130-131) reconnaît qu'il y a *«des innovations notables sur la scène théologique»* africaine francophone et anglophone, cependant les théologiens africains ont été *«lents»* et parfois même *«silencieux sur le problème du VIH/Sida, de même que les églises d'Afrique»*.

De ce fait, partageant le point de vue de Maluleke sur le VIH/Sida, je pense qu'il est grand temps que les missiologues africains développent une réflexion missiologique bien articulée sur les conséquences à venir dans le cadre de la théologie contextuelle africaine parce que la pandémie du VIH/Sida affecte tous les aspects de l'existence humaine. J'estime aussi qu'en dehors d'un manuel du VIH/Sida de l'éducation théologique que Maluleke propose, il est aussi important d'y ajouter de discussion publique que les églises d'Afrique peuvent organiser à travers leurs différents programmes et dynamique missionnaire. Parce que, missiologiquement, l'Afrique qui est un grand continent chrétien, sa population globale par contre, ne gardera pas le même

rythme démographique dans l'avenir, ceci à cause de l'épidémie du VIH/Sida qui a de graves conséquences malgré le fait que des produits pharmaceutiques contre VIH/Sida seront disponibles.

Evidemment, le fait de perdre une grande partie de la jeune génération dans l'avenir aura des conséquences catastrophiques sur un continent qui a déjà son lot de problèmes: guerres, corruption et exploitation continue de ses ressources naturelles par de puissants et pays extérieurs. En plus, à cause de ces conditions socio-politiques, culturo-économiques instables, les cerveaux africains continueront leur tentative d'immigration, rendant le sort du continent africain encore plus sombre qu'actuellement. Donc, il est grand temps que les missionnaires africains au travers la mission chrétienne sensibilisent et conscientisent clairement les africains sur cette situation catastrophique. Selon moi, Kä Mana (2002b:48) rejoint Maluleke en soulignant *«l'importance de réfléchir rapidement sur la pandémie du VIH/Sida et de chercher des solutions adéquates pour l'éducation des Africains»*. J'estime également que la contribution théologique de Maluleke rejoint celle de Kä Mana qui ne cesse de réfléchir sur la libération physique et l'avenir de l'homme africain. De ce fait, les deux théologiens africains francophone et anglophone (Maluleke et Kä Mana) ont très positivement contribué au développement de la théologie africaine, à la transformation africaine positive, à la libération adéquate de l'homme africain, ainsi qu'à la reconstruction spirituelle, académique, morale et matérielle de l'Afrique.

4.4 Conclusion partielle

J'affirme dans ce quatrième chapitre qu'après analyse et une étude comparative de différentes contributions de théologiens africains francophones et anglophones que j'ai

sélectionnés, la contribution théologique de Kā Mana par rapport aux autres théologiens africains réside dans sa théologie de la reconstruction de l’Afrique que j’ai cru importante pour la reconstruction de l’Afrique, surtout dans son contexte actuel, même si elle manifeste quelques faiblesses du côté exégétique et spirituelle. En effet, dans le premier point, j’ai systématisé l’originalité de l’oeuvre théologique de Kā Mana et sa théologie de la reconstruction de l’Afrique et sa théologie morale africaine.

Dans le deuxième point de ce chapitre, j’ai démontré que la théologie de la reconstruction de l’Afrique prônée par Kā Mana et sa théologie morale commence par l’analyse d’une crise multi-dimensionnelle qui paralyse l’Afrique, comme une pathologie de l’imaginaire depuis l’époque coloniale jusqu’à ce jour. Cette crise multi-sectorielle se caractérise principalement en Afrique francophone, surtout au Congo-Démocratique comme une crise du sens, une désorientation globale, une désarticulation complète des principes d’existence, et une perte de points de repère clairs, pour bien penser, vivre et agir correctement.

J’ai noté que la théologie de la reconstruction de l’Afrique prônée par Kā Mana s’inspire de la manière dont Dieu gère les crises majeures de l’humanité dans la Bible, et cette théologie préconisée par Kā Mana peut être traversée par la logique pascal de Jésus de la croix qui dénonce l’idolâtrie du pouvoir inhumain, de la race, de l’argent, de l’ethnie, pour une libération de l’homme africain et l’égolatria de certains dirigeants socio-politiques africains.

C’est dans cette perspective de la reconstruction globale de l’Afrique et dans le contexte de la contribution de Kā Mana au développement de la théologie africaine, que j’ai souligné aussi la contribution des autres théologiens africains francophones et anglophones, évidemment, avec ma contribution dans des analyses, méthodes et ma

théorie de l'auto-transformation personnelle de l'homme africain qui s'est résumé en «*Africain, transforme toi, toi-même*» qui vont apporter une contribution significative au développement de la théologie africaine en général et de la missiologie en particulier.

Cependant, dans le troisième point et comparativement à Bimwenyi-Kweshi, j'ai démontré que Kā Mana base sa théologie sur la reconstruction de l'Afrique et la contribution théologique de Bimwenyi-Kweshi n'est pas aussi négligeable, parce qu'il analyse et pose le problème de fondement même de la théologie africaine. Evidemment, j'ai considéré la théologie prônée par Kā Mana comme une suite logique de la théologie africaine de l'inculturation de Bimwenyi-Kweshi, Kimbangu et Kimpa-Vita, et ces deux discours théologiques sont complémentaires.

Quant à Kabasele, il fournit avec clarté une réflexion sur les conditions de possibilité de l'utilisation des matières locales dans les célébrations liturgiques africaines. Il esquisse aussi une théologie de la rencontre et du dialogue entre la culture occidentale et la culture africaine tandis que Kā Mana, attelle sa réflexion sur la tâche ardue de la reconstruction de l'Afrique par les chrétiens africains. J'ai estimé que la contribution théologique de Kabasele et celle de Kā Mana sont appréciables pour le développement de la théologie africaine. Parce que Kabasele base sa théologie sur la liturgie africaine qui est également utile dans le contexte africain actuel et Kā Mana dans la reconstruction de l'Afrique qui est indispensable dans le contexte de la renaissance africaine.

J'ai affirmé que la contribution de Bujo, dans la théologie africaine francophone de l'inculturation réside dans l'interférence dialectique entre la quête d'identité et la pertinence de la libération de l'homme africain. Cependant, le paradigme théologique africain de la reconstruction avec comme soubassement la libération de l'homme africain, du point de vue socio-économique et culturo-politique occupe une place de choix dans la

théologie africaine prônée par Kä Mana. J'ai estimé que la contribution théologique de Bujo, comme celle de Kä Mana pour le développement de la théologie africaine sont significatives. Cependant, elles manquent des propositions concrètes d'actions qui pourraient aider les missiologues africains à s'auto-défendre contre toutes formes de blocage et d'esclavagisme et promouvoir la dynamique missionnaire.

Comparativement à Mveng, l'un des théologiens africains francophones, principal promoteur de la théologie africaine francophone de la libération, j'ai démontré que Kä Mana s'est beaucoup inspiré de différentes pensées théologiques de Mveng et Kimbangu dans sa théologie de la reconstruction de l'Afrique. Tandis qu'Eboussi-Boulaga a contribué plus au développement de la théologie africaine avec ses réflexions théologiques sur l'avenir des églises africaines autonomes et sur l'urgence de la construction d'états de droits en Afrique. Son souci d'auto-libération et d'auto-détermination du Muntu face à son histoire, constitue la problématique centrale de sa théologie. La libération que Kä Mana prône dans sa théologie de reconstruction peut d'abord être une préoccupation africaine intellectuelle d'une conversion profonde des mentalités dans les rapports entre les églises d'Europe et celles d'Afrique au moment où Hebga base sa théologie africaine francophone sur la christologie africaine de la guérison spirituelle.

S'agissant de Milingo de l'Afrique anglophone, il estime que la libération de l'Afrique n'est pas seulement une préoccupation politique, économique et culturelle, mais d'abord une préoccupation théologique majeure où Jésus-Christ se présente lui-même comme libérateur des personnes possédées et tourmentées par les esprits impurs, démoniaques. Ce qui différencie Hebga et Milingo de Kä Mana, c'est leurs investissements énergiques dans la libération spirituelle, au moment où Kä Mana se base

sur l'irruption des pauvres qu'il considère comme un défi majeur pour la foi chrétienne en Afrique.

J'ai aussi souligné la contribution théologique de Ela dans l'aspect libération de la masse populaire. Parce que cet auteur fait de la pauvreté socio-économique des couches pauvres de la société africaine (paysans illettrés, enfants de rues, femmes, vieux, prisonniers) sa base théologique. En effet, Ela rejoint Kä Mana dans la tâche de réappropriation du message du Christ par les églises africaines encore sous tutelle occidentale, qui passe par une autonomie financière et un travail pour l'instauration d'une véritable culture démocratique en Afrique. Toujours dans la deuxième section, j'ai comparé l'apport théologique de Adoukounou qui gravite autour de la problématique de l'inculturation de l'évangile dans les cultures et traditions religieuses d'Afrique occidentale, en instaurant un dialogue critique avec le Vodou béninois où les différentes ethnies ont accepté Jésus-Christ.

J'ai démontré que sa contribution spécifique réside dans sa théologie de la charité universelle dans le Christ, qui malheureusement ne se limite qu'aux effets culture de l'un et l'autre. L'apport d'Agossou se base sur la fraternité au-delà des clivages ethniques qui minent les sociétés africaines de l'intérieur. En plus, j'ai affirmé que Ngindu-Mushete a plus contribué à la théologie africaine de l'inculturation, il est le premier à présenter une synthèse historique et thématique de la théologie africaine francophone, et à ce titre, il est considéré comme le premier historien officiel de la théologie africaine.

Quant à Messi-Metogo, il a contribué au développement de la théologie africaine avec une critique systématique et radicale de l'ethnophilosophie qui constitue le soubassement épistémologique d'une large production théologique africaine. Messi-Metogo rejoint Kä Mana quant il déclare que la théologie africaine peut prendre au

sérieux le problème de la dépendance financière des églises africaines face à l'Occident et réfléchir sur les conditions de possibilité de l'émergence de véritables églises autonomes en Afrique. Cette théologie de Messi-Metogo peut être significative du point de vue scolastique et non constructive populaire. Cependant, la contribution théologique de Kä Mana est très significative dans le contexte africain actuel du point de vue scolastique et populaire.

Mbembe a démontré que les indigènes ont su se réapproprier ingénieusement les dogmes fondamentaux du christianisme missionnaire pour enrichir leurs propres religions. Cette contribution théologique est importante dans le sens de la conscientisation des Africains en général et de chrétiens en particulier pour prendre leur responsabilité et bâtir l'Afrique. Quant à Poucouta, il a consacré la quasi-totalité de sa contribution théologique dans une herméneutique africaine et contextuelle de la Bible. Il rejoint Kä Mana et propose une approche théologique et critique du processus de mondialisation par les chrétiens africains.

J'ai clos la comparaison de différentes contributions de théologiens africains francophones par rapport à Kä Mana, en affirmant que presque tous ces théologiens de l'inculturation, de la libération et de la reconstruction se prononcent ouvertement et énergiquement en faveur d'une théologie africaine populaire qui s'élabore et se vit au cœur de la crise multiforme qui paralyse l'Afrique depuis l'époque coloniale. Du côté de l'Afrique anglophone, dans la troisième section, j'ai fait une étude comparative de Bediako qui atteste aussi comme Kä Mana que la préoccupation la plus cruciale dans la théologie africaine anglophone comme francophone de l'inculturation est celle de la crise de l'identité.

J'ai souligné que Bediako est l'un des grands penseurs de la théologie africaine en Afrique anglophone qui a donné diverses perspectives théologiques pour l'avenir de l'homme africain, comme l'a fait aussi Kä Mana en Afrique francophone. Pour sa part, Mbiti a contribué dans la théologie africaine d'inculturation en Afrique anglophone avec comme base plus profonde dans le champ de la religion traditionnelle et l'héritage pré-chrétien d'Afrique dans la religion du point de vue de son engagement chrétien, et du point de vue littéraire tandis que Kä Mana base sa contribution théologique dans la nécessité de la reconstruction de l'Afrique et la nouvelle évangélisation de l'Afrique.

Par contre Mugambi base sa théologie africaine sur la reconstruction œcuménique et soutient également que la Bible peut être utilisée dans les religions africaines parce que toutes les religions d'écriture sont soumises à cette ambivalence. Mugambi soutient la reconstruction d'un nouvel œcuménisme africain au moment où Kä Mana soutient la reconstruction globale de l'Afrique. Quant à Maluleke, il base sa contribution théologique en Afrique anglophone sur la libération de l'homme noir, à travers la théologie noire sud-africaine. Maluleke estime que la théologie et la religion traditionnelle en Afrique du Sud par exemple dans les milieux académiques peuvent être enseignées en Zulu, Tswana, Tsonga. Cette contribution théologique de Maluleke rejoint celle de Kä Mana qui ne cesse de penser surtout à la libération physique et à l'avenir de l'homme africain et sa pensée de promouvoir les langues africaines dans les milieux universitaires comme meilleure langue d'éducation.

Comparativement à tous ces théologiens africains francophones et anglophones, j'ai affirmé que Kä Mana a contribué positivement au développement de la théologie africaine au travers sa théologie de la reconstruction de l'Afrique. J'ai aussi pensé, qu'il est grand temps pour que les missiologues africains utilisent la théologie de l'auto-

transformation personnelle de l'homme africain que j'ai proposé au travers de cette thèse dans toutes les sciences qui étudient les missions chrétiennes. Parce qu'il est important que l'africain s'auto-transforme d'abord positivement avant de penser à transformer ou à reconstruire son continent. C'est ma théorie qui se résume en «*Africain transforme-toi toi-même*» avant de transformer l'autre et avant de penser la reconstruction globale de l'Afrique.

Cependant, comme stipulé dans ce quatrième chapitre qui a retracé la contribution théologique de Kā Mana dans la théologie africaine par rapport aux autres théologiens africains francophones et anglophones entre 1990-2006. Maintenant, je m'envais dans mon dernier chapitre, faire une conclusion générale qui close la présente thèse et qui ouvre aussi quelques pistes pour des futures recherches missiologiques.

CHAPITRE 5: CONCLUSION GENERALE

On retiendra de cette étude la portée vaste qu'elle s'assigne de motiver les missiologues et théologiens africains à sortir de leur étroitesse et devenir pleinement missionnaires selon la vision de Dieu à travers la théologie africaine, offrant ainsi autant de perspectives de libération et de la reconstruction qui favorisent le changement radical de la condition humaine et la transformation de la société africaine. Parce que Dieu est le premier missionnaire et missionnaire par excellence, mais il a légué aux missiologues et théologiens africains, la mission de transformer positivement l'Afrique. En effet, ce travail a ressemblé à un forum de réflexions, de constats, d'analyses, de contextualisation et de propositions missiologiques pour l'auto-transformation de l'homme africain. De ce fait, cette réflexion a porté essentiellement sur la contribution théologique de Kā Mana à la théologie africaine entre 1990-2006.

Cependant, la présente thèse est subdivisée en cinq chapitres. C'est-à-dire, elle a commencé par une introduction générale de la thèse qui est à considérée comme premier chapitre, suivie du deuxième chapitre qui donne une idée succincte de la théologie africaine de l'Afrique francophone (Congo-Démocratique, Cameroun francophone, Côte d'Ivoire et Rwanda), et différentes formes de la théologie de libération de l'Afrique anglophone (Ghana, Kenya, South Africa et Zambia); le troisième chapitre analyse l'apport théologique de Kā Mana dans la théologie africaine; le quatrième compare la contribution théologique de Kā Mana par rapport aux autres théologiens africains francophones et anglophone, et fournit les perspectives d'avenir et les implications missiologiques, et afin, le cinquième clos la présente thèse.

En effet, à travers le premier chapitre, j'ai introduit la thèse en démontrant la problématique, le but et l'intérêt de la recherche, une brève biographie de Kā Mana,

questions de recherche, délimitation de l'étude, état actuel de la recherche et la base théorique, sources et méthodologie de recherche ainsi que la subdivision de la thèse.

Evidemment, j'ai démontré l'importance de la pensée théologique de Kä Mana comme véhicule missionnaire de la reconstruction de l'Afrique et aussi comme outil nécessaire dans l'accomplissement de la mission chrétienne en Afrique. J'ai aussi souligné que c'est à cause de multiples raisons théologiques et tenant compte du contexte africain actuel et de l'importance de la théologie de la reconstruction de l'Afrique que j'ai choisi Kä Mana comme la personne principale de cette thèse par rapport aux autres théologiens africains francophones dans la mesure où il est à la fois théologien, poète, éthicien, chroniqueur et le premier théologien africain francophone qui a prôné la nécessité de la reconstruction socio-économico-politiques au travers sa théologie.

En plus, j'ai démontré que la reconstruction pratique de l'Afrique pose problème parce que cette reconstruction rencontre un problème de culture africaine, de la spiritualité sociale, de leadership socio-politique et d'intelligence sociale qui manque chez les africains. De ce fait, j'ai aussi démontré une brève biographie de Kä Mana, le but de la recherche, questions de recherche, et j'ai aussi souligné que dans la délimitation de la présente thèse, je me suis limité à l'étude de la contribution théologique de Kä Mana à la théologie africaine entre 1990-2006, et j'ai démontré que le sujet était vaste et il nécessitait une délimitation thématique et chronologique.

Dans la base théorique d'analyse et de critique de l'apport de Kä Mana à la théologie africaine, j'ai utilisé la théorie de changement des paradigmes de David Bosch qui tient compte des systèmes, des expériences, de temps et d'espace. J'ai aussi souligné que j'ai utilisé des livres, articles, enquêtes sur le terrain, conversations particulières comme sources majeures que j'ai utilisées pour décrire la contribution théologique de Kä

Mana et d'autres théologiens africains francophones et anglophones sélectionnés.

Aussi, j'ai démontré la méthodologie de recherche que j'ai utilisée pour matérialiser la présente thèse. De ce fait, j'ai estimé qu'avant de penser à la reconstruction de l'Afrique comme le soutient Kā Mana, il est nécessaire de penser d'abord à l'auto-transformation personnelle de l'homme africain. Parce qu'il est difficile de reconstruire l'Afrique avec l'homme africain non réellement transformé spirituellement et physiquement dans le bon sens.

Cependant, comme mon approche est théologique, j'ai plus illustré dans le deuxième chapitre la naissance et l'évolution de la théologie de l'inculturation en Afrique francophone, son développement, ses pertinences, acquis, faiblesses et erreurs, enfin j'ai démontré l'importance de la théologie africaine de libération et la théologie noire sud-africaine qui est la deuxième forme théologique en Afrique anglophone après la théologie africaine de l'inculturation de l'Afrique francophone.

En effet, la dépendance économique-politique, l'aliénation culturelle et l'exploitation des noirs africains, hier comme aujourd'hui, ne sont que des rêves de la puissance occidentale fondée et alimentée par les multinationaux, c'est ce qui se fait malheureusement souvent et en complicité avec quelques dirigeants économique-politiques africains. Cette dépendance de l'Afrique francophone de l'extérieur semble très verrouillée, grâce aux dispositifs de contrôle, faits pour décourager les faibles et même les moins faibles. C'est pour cette raison que j'ai souligné que les missiologues africains peuvent à travers l'église et les institutions d'enseignement, chercher à atteindre les coins les plus reculés de l'Afrique avec la nouvelle méthode d'évangélisation en profondeur proposé par Kā Mana, pour une transformation positive et une libération intégrale de l'homme africain.

Evidemment, c'est à cause de la libération de l'oppression sociale, économique et politique, mais aussi pour toute forme d'oppression et la reconstruction de l'Afrique que la plupart de théologiens africains francophones tout comme anglophones, entre autres: Tshibangu Tshishiku, Mulago, Mveng, Hebga, Bimwenye-Kweshi, Bujo, Ela, Kā Mana, Bediako, Maluleke, Mbiti, Mugambi, etc. ont lutté théologiquement et continuent à lutter à travers la théologie africaine pour libérer et reconstruire totalement l'homme africain selon la vision de Dieu. En fait, c'est la raison même d'être de cette théologie africaine dans ses différentes formes.

C'est ainsi, que j'ai fait noter que la renaissance spirituelle africaine, l'auto-transformation personnelle de l'homme africain et l'intégration régionale dans le contexte africain actuel, demeurent peut être le seul espoir pour la vraie libération et une solide reconstruction d'Afrique anglophone, francophone et lusophone. Parce que, malgré les indépendances politiques de la plupart des pays africains, ses richesses en sol et sous-sol, ses différentes théologies et discours politiques, l'Afrique demeure encore largement tributaire d'aide internationale, de multinationales, et incapable de se prendre totalement en charge. En plus, elle dépend encore des occidentaux: économiquement, socialement, politiquement et culturellement. Par conséquent, l'Afrique, le Madagascar et même Ile Maurice, demeurent aussi aliénées culturellement, sous-dépendance et contrôle étranger, avec comme répercution, son peuple est pauvre et reste encore sous-domination étrangère.

C'est ainsi, dans une de ses contributions théologiques, Kā Mana ne cesse d'encourager les églises africaines indépendantes d'aller plus loin en croissance, avec conscience et discernement selon l'Esprit et la volonté révélée de Dieu. Raison pour laquelle j'ai souligné que la situation africaine actuelle requiert une nouvelle théologie de

l'auto-transformation personnelle de l'homme africain. C'est-à-dire, l'homme africain peut d'abord commencer à s'auto-transformer spirituellement et physiquement avant de penser à la transformation de l'autre, aussi avant de penser à transformer la société africaine. Evidemment, j'ai estimé que si l'église africaine à travers sa théologie n'intervient pas dans ce sens dans la vie communautaire de son environnement, elle commet un péché et trahit sa mission prophétique.

De ce fait, j'ai analysé, démontré et contextualisé missiologiquement, la contribution théologique de Kā Mana à la théologie africaine entre 1990-2006, dans le troisième chapitre qui a constitué l'ossature de cette thèse. Et selon moi, la contribution de Kā Mana à la théologie africaine, signifie son apport théologique au développement de la théologie africaine. Cependant, cette contribution réside dans son discours théologique, parfois instructif et éducatif théoriquement, parfois déroutant en pratique.

5.1 Kā Mana et sa théologie de la reconstruction de l'Afrique

J'ai démontré que la théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kā Mana commence par l'analyse d'une crise multi-dimensionnelle qui paralyse l'Afrique, comme une pathologie de l'imaginaire depuis l'époque coloniale jusqu'à ce jour. Et cette crise multi-sectorielle se caractérise principalement en Afrique francophone comme une crise du sens, une désorientation globale, une désarticulation complète des principes d'existence, et une perte de points de repère clairs, pour bien penser, vivre et agir correctement.

Toutefois, Kā Mana a contribué très favorablement au développement de la théologie africaine avec son discours théologique sur la reconstruction de l'Afrique, sa théologie morale africaine et sa nouvelle méthode de la réévangélisation d'Afrique; il

stimule les théologiens africains de recourir à l'égyptologie dans le champ théologique africain; il démontre l'importance des religions traditionnelles et la christologie africaine dans la théologie africaine; il envisage la théologie chrétienne de la renaissance africaine et l'ecclesiologie africaine.

Evidemment, la préoccupation de la reconstruction socio-politique, culturo-économique de l'Afrique traverse toute l'oeuvre de Kä Mana et selon moi, nécessite un changement de la mentalité de l'homme africain. Parce qu'il est important que l'Africain affirme toujours son identité et s'auto-transforme lui-même pour pouvoir participer favorablement à la reconstruction spirituelle et physique de sa société. Aussi, ai-je noté que la théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kä Mana s'inspire de la manière dont Dieu gère les crises majeures de l'humanité dans la Bible, et cette théologie préconisée par Kä Mana peut être traversée par la logique pascale de Jésus de la croix qui dénonce l'idolâtrie du pouvoir inhumain, de la race, de l'argent, de l'ethnie, pour une libération de l'homme africain et l'égolatrie de certains dirigeants socio-politiques africains

J'ai encore soutenu que la théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kä Mana est très importante dans le contexte africain actuel, parce que si elle est réellement suivie par les missiologues et les autres africains, en y ajoutant l'auto-transformation personnelle de l'homme africain, l'Afrique pourrait bien se développer spirituellement, politiquement, économiquement, socialement et culturellement. Et avec sa théologie morale, la contribution théologique de Kä Mana, selon moi, réside dans sa conception d'éthique chrétienne, comme une recherche de l'identité et libération, et demeure pour les chrétiens burundais, camerounais, congolais et rwandais, un lieu de cheminement spirituel, de rencontre avec Jésus de la croix ou son évangile, premier

terrain d'adhésion au Christ, qui seul peut donner sens et plénitude à la vie humaine. C'est à cette condition, que Kä Mana pense que les chrétiens d'Afrique peuvent se reconnaître dans l'héritage de toute la communauté chrétienne universelle tout en y inscrivant une marque de leur singularité .

En effet, la vénération des ancêtres et l'influence que ceux-ci exercent sur la vie de l'homme africain, peut constituer un élément important qui structure une mentalité négro-africaine. C'est pour cette raison qu'une morale fondamentale partant des expériences et réflexions africaines, confrontées avec l'événement et l'avènement de Jésus de la croix qui est considéré par Kä Mana comme proto-ancêtre d'Afrique, donnera la clé de voûte d'une éthique chrétienne négro-africaine qui interpellera à tout moment, les africains à respecter les normes moraux dans leur comportement quotidien, selon la pensée exprimée de Dieu.

5.2 Kä Mana et sa théologie morale africaine

Toutefois, la contribution théologique de Kä Mana dans le domaine de la morale africaine, pour ma part, réside dans la recherche et l'élaboration d'une éthique chrétienne qui réconcilie l'Afrique avec elle-même tout en revalorisant l'héritage éthico-religieux des ancêtres. Cependant, dans cette logique, je pense qu'il est nécessaire de comprendre que la première tâche que les missiologues/théologiens africains moralistes peuvent faire dans le contexte africain actuel, c'est scruter le monde des valeurs morales africaines et chercher à élaborer une morale chrétienne qui tient compte de l'identité africaine en passant par le détour anthropologique, parce qu'il y a lien familial entre la conception du monde d'un peuple et sa conduite de vie quotidienne.

En fait, c'est de cette façon que Kā Mana pense, à mon avis, initier et stimuler une nouvelle manière de faire la théologie morale en Afrique. C'est-à-dire, une théologie africaine où la morale traditionnelle africaine n'est pas seulement décrite, mais intégrée dans un ensemble conceptuel plus vaste et permettant une reprise critique des données fondamentales de l'éthique chrétienne et même de toute la révélation divine. Ainsi, j'estime que cette théologie morale de Kā Mana peut jouer un grand rôle dans la renaissance spirituelle et la reconstruction de l'Afrique. C'est-à-dire, la théologie morale africaine que Kā Mana prône dans sa théologie de la reconstruction de l'Afrique peut éclairer et initier une pratique reconstructive et promotrice de l'homme africain, qui est évidemment, l'enfant de Dieu et créé à son image.

5.3 Kā Mana et l'égyptologie africaine

Du point de vue de recours à l'égyptologie dans le champ théologique africain, selon moi, en me basant sur l'élan et le statut d'une réfondation de la conscience historique africaine et le caractère d'une base pour un panafricanisme socio-culturel et économique-politique, a une importance significative pour la transformation positive de l'Afrique. Parce qu'il est important que le missiologue et théologien africain se réfèrent aussi à son histoire culturo-religieuse pour bien penser à reconstruire l'Afrique selon la vision et la révélation divine. Evidemment, cette perspective fondamentale peut conduire les missiologues africains à redécouvrir l'énergie des religieux africains et de la conscience mystique dans la structuration socio-politique, culturo-économique de la puissance d'une nouvelle société africaine. En plus, dans le contexte actuel de la théologie africaine, il est nécessaire que les missiologues africains portent leurs regards sur ces perspectives de pensée et sur leurs incidences christologiques africaines.

Raison pour laquelle, j'ai estimé que, si Kā Mana et les missiologues africains en particulier peuvent penser que l'esprit pharaonique peut déboucher sur un christianisme africain d'ouverture et de transformation positive de la société africaine, ils peuvent développer dès à présent, le christianisme d'enracinement, c'est-à-dire un christianisme de proposition, qui offre aux théologiens, missiologues, religieux africains, aux autres civilisations et aux autres cultures les richesses de sa fécondité spirituelle vitale.

C'est ainsi, j'ai pensé que la foi chrétienne africaine peut placer Jésus de la croix au centre de ce processus, dans une sorte de pastorale globale de la spiritualité africaine et de l'intelligence sociale en quête de ses valeurs fondatrices. De ce fait, les missiologues africains peuvent aussi avoir une vision missionnaire qui mette Jésus de la croix tel qu'il se révèle dans l'évangile face-à-face avec l'univers pharaonique du point de vue africain. C'est-à-dire, considérer Jésus de la croix comme mesure de l'instance socio-économique, culturo-politique pharaonique. De ce fait, l'Afrique comme peuple dans un acte spirituel ou la force du Christ peut assumer et transformer les Africains dans leur relation avec le passé, peut se ressaisir et penser l'avenir dynamiquement.

5.4 Kā Mana et les religions traditionnelles et la christologie africaine

En effet, la contribution théologique de Kā Mana en rapport avec les religions traditionnelles et la christologie africaine est très considérable dans le contexte actuel. Parce que actuellement, les leaders Africains gèrent eux-mêmes l'Afrique théologiquement, politiquement, économiquement, socialement, culturellement et juridiquement. C'est pourquoi, il est grand temps que les religions traditionnelles et la christologie africaine travaillent ensemble main dans la main pour faciliter le développement global de l'Afrique et sa transformation positive. Sinon, il n'y aura aucun

développement possible ou une reconstruction réelle et durable si les religions traditionnelles africaines et la christologie africaine se méfient les unes des autres et se combattent entre elles. Et selon moi, je pense qu'il est utile de redynamiser et reconstruire dès à présent une spiritualité africaine et une intelligence sociale de la coopération religieuse, comme elle existait bien avant la colonisation.

En effet, les missiologues africains au travers la mission chrétienne peuvent actuellement promouvoir une spiritualité transversale, et la faire comprendre aux Africains comme une exigence dans les autres dynamiques religieuses africaines. J'estime aussi nécessaire que les missiologues africains prennent soin dans le contexte actuel de leurs valeurs vitales qui sont porteuses d'avenir au centre de leur héritage spirituel, et de leur patrimoine éthique renouvelé par la puissance de Jésus de la croix pour vivre ensemble dans un bonheur partagé, soutenu par Kā Mana. Evidemment, cette contribution théologique de Kā Mana est aussi significative dans le contexte africain actuel du point de vue scolastique et populaire.

J'ai aussi affirmé que pour ma part, la théologie africaine tout comme la christologie africaine n'aura pas un vrai sens si ceux et celles qui s'en réclament ne deviennent pas des agents des changements sociaux positifs dans le champ représentationnel de leur milieu de vie. Par contre, elle se révèle ainsi être une christologie du défi et de la méthode pour le développement qui s'offre comme tel à toutes les forces vives et créatives auxquelles elle propose sa propre pertinence et sa propre fécondité.

5.5 Kā Mana et la renaissance africaine

A propos de la théologie africaine de la renaissance africaine apportée par Kā Mana, j'ai pensé, que dans le contexte actuel, il peut être important d'inscrire au cœur du processus de la renaissance africaine actuelle, une renaissance spirituelle, une éthique profonde de l'auto-transformation personnelle de l'homme africain et de réconciliation des pays et des ethnies. A mon avis, la clé de l'avenir d'Afrique se trouve dans la théologie de l'auto-transformation personnelle de l'homme africain que j'ai proposé à la théologie africaine et de la réconciliation africaine des pays en conflit.

Evidemment, dans son contexte d'aujourd'hui, l'Afrique a besoin d'une renaissance spirituelle et physique dynamisée et repensée par les Africains eux-mêmes, mais soutenue par la mission chrétienne. C'est-à-dire, une nouvelle naissance spirituelle profonde et une conception nouvelle de la vie par laquelle les missiologues africains peuvent utiliser dans leur discours missiologiques pour lutter contre les causes et les conséquences de la désorientation et désorganisation de l'Afrique dans presque toutes ses formes. Cependant, cette renaissance africaine peut bien se matérialiser et croître spirituellement et physiquement au travers l'église et différentes religions traditionnelles africaines, en provoquant une régénération profonde de l'homme africain, fondée sur le message de Jésus de la croix.

5.6 Kā Mana et l'ecclésiologie africaine

En effet, dans la contribution théologique de Kā Mana du point de vue d'ecclésiologie africaine, j'ai estimé que l'église d'Afrique qui maîtrise l'évangélisation profonde dans le contexte actuel africain et qui maîtrise également l'informatique, peut facilement maîtriser aussi l'ordre mondial actuel. C'est pourquoi, l'église d'Afrique et les

missiologues africains peuvent considérer l'internet dans le contexte actuel comme une force positive d'évangélisation et de transformation d'Afrique.

J'estime important de promouvoir la mission chrétienne par l'internet, parce que l'internet est actuellement indispensable pour un bon travail d'évangélisation en profondeur et d'action missionnaire ou de pastorale sociale en Afrique. Cependant, l'église d'Afrique et les missiologues africains peuvent se servir de l'internet de manière intelligente, féconde et responsable.

5.7 Faiblesses de Kä Mana et de sa théologie

Après avoir analysé, démontré, contextualisé la contribution théologique de Kä Mana dans la théologie africaine, par rapport aux autres théologiens africains francophones et anglophones sélectionnés, j'affirme que la contribution théologique de Kä Mana dans la théologie africaine entre 1990-2006, est positive et très importante pour la reconstruction de l'Afrique, surtout dans son contexte actuel, même si elle manifeste quelques faiblesses du côté exégétique et spirituelle.

Cependant, ce que je reproche à la théologie de la reconstruction de l'Afrique prônée par Kä Mana, c'est sa négligence de fondement biblique et sa faiblesse dans l'exégèse. Dans la Bible, Esdras (3:8-13; 4:124; 6:13-22) et Néhémie (1:1-5; 3-4) ont beaucoup souligné et dramatisé la problématique de «*la reconstruction des nations*» selon la vision de «*Dieu*». Et selon moi, Kä Mana n'appuie pas souvent sa théologie de la reconstruction de l'Afrique sur des bases bibliques que j'estime fondamentales pour toute théologie chrétienne et surtout pour la mission chrétienne.

En plus, l'exégèse biblique manque dans sa théologie et la dimension spirituelle, parce que Kä Mana développe plus sa théologie sur base des discours socio-économico-

politiques et tombe dans le même piège que les autres théologiens africains francophones, au moment où les théologiens de libération de l'Afrique anglophone se basent généralement sur l'analyse des Ecritures. Et puis Kä Mana ne donne pas à la culture africaine la place qu'il fallait dans la réflexion éthique. Aussi, je reproche la théologie de la reconstruction de l'Afrique du fait que dans la reconstruction de l'Afrique que Kä Mana préconise, il prend les sociétés africaines prises comme entités globales. A mon avis, je note qu'il est important que l'africain affirme d'abord son identité, c'est-à-dire s'affirme comme sujet et s'auto-transforme pour pouvoir participer favorablement à la reconstruction de sa société et à la transformation positivement.

Je pense aussi que c'est une utopie messianique de proposer une reconstruction d'une civilisation du bonheur partagé et l'enrichissement mutuel entre les nations, les peuples et les cultures africains que Kä Mana pense dans le contexte africain actuel, sans l'auto-transformation personnelle de l'homme africain, une renaissance spirituelle, et la prise de conscience africaine, c'est rêver eschatologiquement. Cependant, Kä Mana, savant africain, théologien, philosophe, éthicien, poète, congolais de naissance, n'est pas un ange. C'est une personne humaine qui possède des qualités et des faiblesses, l'eau et le sang comme tout homme créé par Dieu et à son image. Kä Mana est de nature du syndrome qui ne justifie rien, c'est-à-dire il n'aime pas se justifier devant un problème malheureux pour chercher une raison en sa faveur, même s'il peut avoir raison. Souvent il évite des justifications spécieuses, et accepte les choses telles qu'elles sont: le réel tel qu'il l'érotise et l'embrasse.

En plus, Kä Mana pense que le péché c'est le péché selon la théologie morale, mais la grâce c'est aussi la grâce selon la christologie. Et il ajoute que Dieu est amour, et là où l'amour entre un homme et une femme rayonne, l'esprit de Dieu répand sa grâce.

J'estime que l'amour que Dieu cherche pour répandre sa grâce, c'est là où l'amour de Dieu et l'amour du prochain abondent dans le bon sens et non dans le sens contraire.

J'estime également nécessaire de noter que malgré ses faiblesses humaines, Kä Mana reste académiquement un bon théologien, philosophe et éthicien en Afrique francophone, surtout pour les Congolais, Camerounais, Ivoiriens et Rwandais. En plus, il prie beaucoup pour que Dieu puisse lui accorder la sagesse de l'âge et l'intelligence de la responsabilité face à l'avenir de l'Afrique. Cependant, malgré son niveau universitaire, ses valeurs pastorales et autres, Kä Mana est un homme parfois insaisissable. Evidemment, il croit profondément en Dieu créateur de l'univers, et parfois se moque de la bigoterie religieuse des Africains, aussi, il développe une foi ardente dans la capacité du christianisme à changer l'Afrique.

En plus, Kä Mana écoute avec humour les autres lui reprocher et il y répond par un sourire paisible et une analyse caustique de lui-même. C'est ainsi qu'il affirme sans pourtant vouloir donner l'impression de se soumettre de quelque manière que ce soit à ce qu'on lui demande d'être ou de devenir une icône ou un guide pour les autres. Evidemment, Kä Mana fréquente toutes les confessions religieuses et s'y sent à l'aise, sans chercher à s'accrocher aux dogmes auxquels ces confessions s'identifient dans leur guerre d'hégémonie face aux autres ou dans leur prétention à détenir, chacune contre les autres, le secret du salut humain et les arcanes de la divinité.

Cependant, Kä Mana ne cesse de chercher dans son travail de théologien africain et dans ses engagements au service de l'église universelle, à articuler la foi chrétienne avec des enjeux concrets de la vie sociale, publique et politique.

5.8 Défis et perspectives d'avenir pour la théologie africaine

En effet, je pense que les défis de la théologie africaine après avoir considéré la contribution théologique de Kā Mana dans la théologie africaine sont multiples et variés. En ce qui concerne les faiblesses de la théologie africaine, la plupart de préoccupations et de but de la théologie africaine semblent être basés sur l'être humain et liés à la culture. Le fait que toute culture est œuvre d'homme et contient quelques dangers propres à soi, et la réalité de la condition humaine, sa condition du perdu ou de l'homme pécheur, semble être oubliée par la théologie africaine. Par conséquent, cette théologie aveugle parfois l'homme africain à la vraie foi chrétienne, vraie repentance, vraie régénération et au vrai salut, et ceci peut facilement stimuler l'homme africain à vivre dans syncrétisme. Aussi, le fait de prendre la culture africaine dans tous ses aspects et églises indépendantes africaines comme point de départ exégétique de la théologie africaine, peut motiver une pensée humaniste fallacieuse, qui pourrait toujours violer la Parole de Dieu aussi, cela ne peut en aucun cas, favoriser une théologie authentique.

En plus, en Afrique francophone, anglophone et lusophone, le nombre des musulmans est en augmentation constante. L'islam est sorti de sa longue léthargie intellectuelle et culturelle. Il représente une force religieuse énorme au moment où dans les pays africains de tradition chrétienne, le christianisme semble souvent en net recul et en distraction profonde. Mais, les églises indépendantes, entreprises privées (églises de réveil), nouveaux mouvements religieux et sectes sont aussi en augmentation.

Aussi, le défi d'éthique chrétienne africaine s'avère impérieux, parce qu'une société sans éthique s'effondre du jour au jour. Et le défi de la solidarité, de la justice, d'intelligence sociale et de la spiritualité sociale, qui peuvent stimuler les Africains au partage équitable et équilibré des richesses, de la meilleure vie pour tous, bref il s'agit

des défis de l'humain, c'est-à-dire de promouvoir l'amour de Dieu, l'amour du prochain dans la société africaine. Et, le défi d'un capital spirituel nouveau, par là, il faut entendre une orientation du travail d'évangélisation en termes de mise en branle de toutes les potentialités, de toutes les capacités et de toutes les possibilités créatives africaines dans tous les domaines et selon toutes les énergies des attentes d'accomplissement et du bien être communautaire.

A mon avis, les tâches de la théologie africaine ne sont pas moins nombreuses que les besoins de jeunes communautés religieuses pour la plupart en expansion continue. Je pense également que pour faire face à certains défis, l'Afrique francophone et anglophone dans son ensemble a besoin, dans le contexte actuel, d'une théologie africaine de la liturgie et des sacrements ainsi qu'une ecclésiologie enracinée dans l'expérience ecclésiale et communautaire africaine. En plus, une théologie africaine de la libération, de la renaissance spirituelle solidement structurée et pleinement élaborée est nécessaire.

Evidemment, l'Afrique francophone ne cesse de montrer aux missiologues africains, que la mission d'entrer en dialogue avec les religions non-chrétiennes et les cultures africaines sont incontournables. Et les missiologues africains auront donc à concilier les exigences de leurs travaux théologiques avec une communion intense à la vie quotidienne du peuple de Dieu. Parce que l'expérience humaine et religieuse africaine constitue le lieu privilégié à partir duquel Jésus de la croix peut être rencontré et reconnu par les africains, selon l'exigence et la révélation divine.

De ce fait, je pense que les missiologues africains peuvent fournir des efforts supplémentaires pour essayer d'épuiser les dimensions de l'expérience chrétienne africaine, en abordant quelques sujets qui sont en souffrance, par exemple l'organisation

systematique des communautés ecclésiales, la dimension politique (engagement) des communautés pour la libération, l'engagement des chrétiens dans le processus du développement ou de la promotion intégrale de l'homme et la programmation de la formation missiologique profonde des agents de l'évangélisation en Afrique, ainsi multiplier les structures d'information théologique/missiologique à la base des méthodes et mécanismes pratiques susceptibles d'aider la base à mieux assimiler et appliquer correctement des contacts aussi centraux que l'inculturation et l'évangélisation en profondeur. De plus, j'estime également que les missiologues africains peuvent chercher dans leurs missiologies les éléments positifs qu'ils pourraient intégrer dans la théologie africaine de manière consistante et organique, qui aideront l'Afrique à se développer spirituellement et matériellement.

L'église d'Afrique peut commencer à s'évangéliser elle-même, avant d'envoyer ses membres dans le champ missionnaire pour évangéliser les autres. En effet, il ne suffit donc pas pour la théologie africaine, seulement d'affirmer avec les documents et des discours l'impératif de la promotion humaine, de la justice et de la paix dont peuvent jouir les peuples, mais surtout stimuler les applications sur le terrain. Il y a aussi l'urgence de former les femmes africaines, agents de la mission chrétienne et créer des structures adéquates. Je pense qu'il revient à la missiologie et à la théologie africaine, ouverte aux défis de la mission chrétienne, de se fonder sur l'anthropologie africaine, relue en situation africaine pour susciter une inculturation personnifiante.

BIBLIOGRAPHIE

1. Littérature d'aide technique

- Bak, Nelleke 2004. *Completing yours thesis: a practical guide*. Pretoria: Van Schaik.
- Baker, Therese 1994. *Doing social research*. Singapore: McGraw-Hill.
- Fragnière, J-P 1986. *Comment réussir un mémoire, présenter une thèse*. Paris: Dunod.
- Henning, Gravett, S & Van Rensburg, W 2002. *Finding your way in academic writing*. Pretoria: Van Schaik.
- Kilian, Jansie 1989. *Form and style in theological texts*. Pretoria: Unisa.
- Mason, J 2002. *Qualitative researching, 2nd ed*. London: Sage Publications.
- Mouton, Johann 2001. *How to succeed in your Master's and Doctoral studies*. Pretoria: Van Schaik.
- Plot, Bernadette 1986. *Ecrire une thèse ou un mémoire en sciences humaines*. Genève: Slat Kine.

2. Littérature du sujet

- Abdel-Malek, A 1971. *Pour une sociologie de l'impérialisme*. Varna: Anthropos.
- Adoukonou, B 1980. *Aspects du catholicisme au Zaïre*. In Cahiers des religions africaines. Vol.14, no 27-28.
- Adoukonou, B 1990. *Jalons pour une théologie africaine*. Paris: Lethielleux.
- Adoukonou, B 2003. *Construire l'église-famille de Dieu à partir du sanctuaire intérieur*. In: *Christianisme et humanisme en Afrique*. Paris: Karthala. P 237-270.
- Actes du Colloque d'Accra 1979. *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge*. Paris: L'Harmattan.
- Agossou, Médéwalé-Jacob 1987. *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de*

- l'ethnie*. Paris: Karthala.
- Akwa, D 1955. *La Bible et la sagesse bantoue*. Paris: Centra-Coam.
- Appiah-Kubi, Kofi 1979a. *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge*.
Le Colloque d'Accra. Paris: L'Harmattan.
- Appiah-Kubi, Kofi 1979b. *Indigenous african churches: signs of authenticity*. In, Bulletin
de théologie africaine. Vol. 1 (1979), no 11. pp 29-37.
- Arnulf, Lisieux 1997. *The letter collections of Arnuf of Lisieux*. Lewiston: Mellen Press.
- Aubert, R 1954. *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*. Paris: Tournai.
- Baartman, Ernest N 1978. *La conscience noire: ce qu'elle représente pour l'église*. In
Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid. Paris: L'Harmattan.
- Babe, Antoine 1998. *Eglises d'Afrique: De l'émancipation à la responsabilité*. Louvain-
la-Neuve: Bruylant-Academia.
- Bacinoni 1989. *Bible et identité africaine*. Kinshasa: FCK.
- Baker, A.G 1986. *The systematic experiment*. Cambridge: University Press.
- Bakole Wa Ilunga 1978. *Chemins de libération*. Kananga: Archidiocèse.
- Bakole Wa Ilunga 1980. *Justice dans la vie du chrétien*. In Bulletin de théologie
africaine. Vol.2, no 2 (1980). P 325-334.
- Bassham, Roger 1979. *Mission theology 1948-1975*. Pasadena: William Carey.
- Bastide, R 1968. *Religions africaines et structures de civilisation*. Paris: Présence
Africaine.
- Bastide, R 1970. *Le prochain et le lointain*. Paris: Cujas.
- Barth, Karl 1957. *L'humanité de Dieu*. Genève: Labor et Fides.
- Barrett, David 1970. *Ad 2000: 350 million Christians in Africa*. In *International review of
mission*. Vol.59, no 223 (1970). P 29-54.

- Barrett, David (ed) 2001. *World Christian Encyclopedia*. Oxford: OUP.
- Barrett, R 1982. *International dimensions of the environmental crisis*. Boulder: Westview
- Barry, Brian 1991. *Liberty and justice*. Oxford: Clarendon.
- Bayart, J-F 1988. *L'Etat en Afrique: La politique du ventre*. Paris: Fayard.
- Bediako, Kwame 1990. *Jesus in African culture: A Ghanaian perspective*. Accra: Asempa.
- Bediako, Kwame 1992. *Theology and Identity: The impact of culture upon Christian thought in the second century and modern Africa*. Edinburgh: University Press.
- Bediako, Kwame 1995. *Christianity in Africa, the renewal of a non-western religion*. New York: University of Edinburgh & Orbis.
- Bediako, Kwame 1996. *How is Jesus Christ Lord?: Aspects of an evangelical Christian apologetics in the context of African religious pluralism*. In *Exchange* no 25 (1996). P 40.
- Bediako, Kwame 2000. *Jésus en Afrique*. Yaoundé: Clé.
- Beti-Mongo & Odile Tobner 1989. *Dictionnaire de la négritude*. Paris: L'Harmattan.
- Bevas, Stephen B 1992. *Models of contextual theology*. Maryknoll: Orbis.
- Beyer de Ryke, Benoît 1999. *L'apport augustinien*. Paris: Calmann-Lévy.
- Biko, Steve 1978. *Conscience noire et recherché d'une humanité véritable*. In *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid*. Paris: L'Harmattan.
- Bimwenyi-Kweshi, Oscar 1968. *Le muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà*. In *Cahiers de religions africaines*. Vol.2, no 3 (1968). P 73-94.
- Bimwenyi-Kweshi, Oscar 1970. *Problématique du christianisme, ferment de développement*. Kinshasa: Clergé Africain.
- Bimwenyi-Kweshi, Oscar 1978. *Avènement d'une nouvelle proximité de l'improbable*. In

- Société africaine de culture, civilisation noire et église catholique.* Paris: Présence Africaine.
- Bimwenyi-Kweshi, Oscar 1979. *L'émergence à l'aurore du christianisme africain.* In: *Bulletin de la théologie africaine.* Vol. 1, no 2 (1979) P 195-203.
- Bimwenyi-Kweshi, Oscar 1981. *Discours théologique négro-africain.* Paris: Présence Africaine.
- Blyden, Edward 1969. *Christianity, islam and the negro race.* London: Macmillan.
- Boesak, Allan A 1976. *A socio-ethical study on black theology and power.* New York: Orbis.
- Boesak, Allan A 1977. *Farewell to innocence.* Maryknoll, New York: Orbis.
- Boesak, Allan A 1978a. *Black theology and black power.* Oxford: Mowbray.
- Boesak, Allan A 1978b. *Le courage et la fierté d'être noir.* In *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid.* Paris: L'Harmattan.
- Boesak, Allan A 1984. *Black and reformed. Apartheid, liberation and the Calvinist tradition.* New York: Orbis.
- Boesak, Allan A 1987. *Comfort and protest.* Philadelphia, Pennsylvania: Westminster.
- Boff, L 1987. *Jesus-Christ liberator. A critical christology of our time.* London: SPCK.
- Boff, C 1987. *Theology and praxis. Epistemological foundations.* Maryknoll: Orbis.
- Bonganjalo, Goba 1978. *Personnalité collective en Israël et en Afrique.* In *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid.* Paris: L'Harmattan.
- Bosch, David J 1974. *Currents and crosscurrents in South African Black Theology.* In J.R.A. vol. VI. Fasc 1 (1974). P 1-22.
- Bosch, David J 1991. *Transforming Mission. Paradigm shifts in theology of mission.* Maryknoll: Orbis.

- Bosch, David J 1995. *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*. Lomé: Karthala.
- Bouchard, J.C 1996. *La mission de l'Eglise en Afrique aujourd'hui*. Pala: OMI.
- Bouillard, H 1964. *La théologie dialectique: La logique de la foi*. Paris: Aubier.
- Bouyer, L 1958. *La Bible et l'Evangile*. Paris: Cerf.
- Brams, Steven J 1976. *Paradoxes in politics*. New York: The Free Press.
- Bucher, H 1974. *Black theology in South Africa*. In NRSM. Vol.29, no 3 (1974). P 190-199.
- Budu-Acquah, K 1992. *Kwame Nkrumah: The visionary*. Accra: Service agency.
- Buetubela, Balembo 1989. *Lecture africaine de la Bible*. Kinshasa: FCK.
- Bujo, Bénézet 1979. *Nos ancêtres, ces saints inconnus*. In *Bulletin de théologie africaine*. Vol. 1, no 2 (1979). P 165-178.
- Bujo, Bénézet 1980. *La problématique de l'autonomie de la morale*. In *Bulletin de théologie africaine*. Vol. 2, no 4 (1980). P 219-245.
- Bujo, Bénézet 1981. *Pour une éthique africano-christocentrique*. In: *Bulletin de théologie africaine*. Vol. 3. no 5 (1981) P 41-52.
- Bujo, Bénézet 1982. *Déchristianiser en christianisant*. In *Bulletin de théologie africaine*. Vol.3, no 5 (1982). P 229-242.
- Bujo, Bénézet 1984a. *La théologie africaine. Quelle direction et quelle méthode?*. In *Select*. Vol.17 (1984). P 8-15.
- Bujo, Bénézet 1984b. *Au nom de l'évangile, refus d'un christianisme africain néo-colonialiste*. In *Bulletin de théologie africaine*. Vol.6, no 11 (1984). P 117-127.
- Bujo, Bénézet 1990. *African Christian morality at the age of inculturation*. Nairobi: Paul.
- Bujo, Bénézet 1998a. *African Christian morality and the age of inculturation*. Nairobi:

- Paulines.
- Bujo, Bénédicte 1998b. *African theology in its social context*. Nairobi: Paulines.
- Bujo, Bénédicte 2001a. *Foundations of an African ethic*. Nairobi: Paulines.
- Bujo, Bénédicte 2001b. *La dimension socio-politique de la christologie africaine*. In: F. Kabasele, J. Dore et R. Luneau (éds), *Chemins de la christologie africaine* (Collection *Jésus et Jésus-Christ* n° 25. Paris: Desclée.
- Bujo, Bénédicte 2002. *Tradition africaine et questions bioéthiques, église d'Afrique*. In: *Revue d'études et d'expériences chrétiennes*. Vol. 3, no 1 (2002) P 17-25.
- Buthelezi, Manas 1973. *African theology and black theology: A search for a theological method*. Durban: Lutheran.
- Buthelezi, Manas 1975. *L'institut Chrétien. Un signe en République sud-africaine*. In *JME*. Vol. 4-5-6 (1975). P 9-15.
- Buthelezi, Manas 1978. *Signification théologique d'une humanité véritable*. In *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid*. Paris: L'Harmattan.
- Carr, B 1976. *The relation of union to mission*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Castro, Emilio 1985. *Freedom in mission. The perspective of the Kingdom of God*. Genève: COE.
- Césaire, A 1956. *Discours sur la colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
- Cibadibadi, D 2000. *La libération des nations par l'église*. Kinshasa: Logos-Rhema.
- Chenu, M 1964. *L'évangile dans le temps*. Paris: Cerf.
- Chenu, B 1977. *Dieu est noir. Histoire, religion et théologie des noirs*. Paris: Centurion.
- Chenu, M 1985. *Théologies de la libération. Documents et débats*. Paris: Cerf.
- Chenu, B 1987. *Théologies chrétiennes des tiers-mondes*. Paris: Centurion.
- Chenu, B 1989. *La théologie africaine vue par l'église de l'Occident*. Kinshasa: FCK.

- Cheza, M & Derroite, H 1992. *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1992). Documents pour le synode africain*. Paris: Centurion.
- Cheza, Maurice 1996. *Le synode africain: Histoires et textes*. Paris: Karthala.
- Christophe, Roucou 1997. *La foi à l'épreuve de la mondialisation*. Paris: Atelier.
- Cone, James 1975. *God of the oppressed*. San Francisco: Harper & Row.
- Cone, James 1984. *For my people. Black theology and black church*. Maryknoll: Orbis.
- Cone, James 1989. *La noirceur de Dieu, traduction française*. Genève: Labor et Fides.
- Cornevin, Robert 1966. *Histoire de l'Afrique*. Paris: Payot.
- Cosmao, V 1980. *Déplacement des centres d'attraction*. Bologne: Coll.
- Cotterel, Peter 1990. *Mission and meaninglessness*. London: SPCK.
- Danet 2000. *Next generation networks, services for the information*. Berlin: Springer.
- Daneel, M 1974. *Old and new in Southern Shona independent churches*. Hague: Mouton.
- Danielou, J 1948. *Le mystère du salut des nations*. Paris: Seuil.
- Danielou, J 1968. *La théologie africaine*. Kinshasa: Clergé.
- Davidson, B 1974. *Can Africa survive?*. Paris: Berger-Levrault.
- Davies, WD 1966. *Worship and mission*. London: SCM Press.
- Déclaration des évêques africains et malgaches 1974*. In D.C no 1664. pp 995-996.
- Dedji, V 2003. *Reconstruction & renewal in African Christian theology*. Nairobi: Acton.
- Des prêtres noirs s'interrogent 1956. (Ouvr. Coll «Rencontres» 47). Paris: Cerf.
- Dembo, T 2005. *Mission de la théologie africaine*. Kinshasa: Mission MED.
- Denis, L 1956. *Formation religieuse en Afrique noire*. Bruxelles: Lumen Vitae.
- De Wolf, L-H 1960. *A theology of living church*. New York: Harpen.
- Dickson, Kwesi & Ellingworth, P 1969. *Pour une théologie africaine (éd)*. Yaoundé: Clé.
- Dickson, Kwesi & Ellingworth, P 1970. *Biblical revelation and african beliefs*. London:

- Lutherworth.
- Dickson, Kwesi 1984. *Theology in Africa*. Maryknoll: Orbis.
- Dictionnaire oecuménique de missiologie 2001. Paris: Cerf.
- Diop, A 1979. *Nations nègres et culture. De l'antiquité négro-égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui, t 1-2*. Paris: Présence Africaine.
- Diop, A 1981. *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*. Paris: Présence Africaine.
- Diop, A 2006. *Cinquantenaire du 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs*. Sorbonne: UNESCO.
- Diouf, L 2001. *Eglise locale et crise africaine. Le diocèse de Dakar*. Paris: Karthala.
- Djereke, J 2001. *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique*. Paris: Karthala.
- Doré, J 1986. *Chemins de la christologie africaine (éd)*. Paris: Desclée.
- Doré, J 1989. *Pâques africaines d'aujourd'hui (éd)*. Paris: Desclée.
- Duewel, W 1986. *Touch the world through prayer*. Grand Rapids: Asburg.
- Dumont, C 1987. *Approaches to Christian unity. Doctrine & prayer*. London: Darton.
- Dunn, John 1990. *Interpreting political responsibility*. Cambridge: Polity.
- Dussel, Enrique 1974. *Histoire et théologie de la libération*. Paris: Ouvrières.
- Eboussi-Boulaga, Fabien 1977a. *Ecologie et reconstruction de l'Afrique*. Yaoundé: Clé.
- Eboussi-Boulaga, Fabien 1977b. *La crise du Muntu*. Paris: Présence africaine.
- Eboussi-Boulaga, Fabien 1981. *Christianisme sans fétiche*. Paris: Présence africaine.
- Eboussi-Boulaga, F abien 1991. *La dé-mission. In: A contretemps*. Paris: Karthala.
- Eboussi-Boulaga, Fabien 1992. *Les conférences nationales en Afrique*. Paris: Karthala.
- Eboussi-Boulaga, Fabien 1999. *Lignes de résistance*. Yaoundé: Clé.
- Edward, Blyden 1967. *Christianity, islam and the negro race*. Edinburgh: University.

- Ela, Jean-Marc 1980. *Le cri de l'homme africain*. Paris: Harmattan.
- Ela, J-M & Luneau, R 1981. *Voici le temps des héritiers*. Paris: Karthala.
- Ela, J-M 1982a. *L'Afrique des villages*. Paris: Karthala.
- Ela, J-M 1982b. *De l'assistance à la libération*. Kinshasa: CEP.
- Ela, J-M 1984. *Identité propre d'une théologie africaine*. Paris: Cerf.
- Ela, J-M 1985. *Ma foi d'africain*. Paris: Karthala.
- Ela, J-M 1994a. *Restituer l'histoire aux sociétés africaines*. Paris: Harmattan.
- Ela, J-M 1994b. *L'irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent*.
Paris: Harmattan.
- Ela, J-M 1995. *Theology under the tree*. Maryknoll: Orbis.
- Ela, J-M 1998. *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du monde d'en-bas*. Paris: Harmattan.
- Ela, J-M 2001. *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*. Paris: Harmattan.
- Ela, J-M 2002. *L'Europe dans le regard d'un Africain: Interpellations et défis. Mission de l'église*. No 131/Janvier-Mars 2002. pp 28-41.
- Ela, J-M 2003. *Repenser la théologie africaine*. Paris: Karthala.
- Elikia, M'bokolo 1980. *L'Afrique au XX^e siècle. Le continent convoité*. Paris: Vivantes.
- Engel, James 1991. *Communiquer l'évangile efficacement*. Abidjan: Centre évangélique.
- Etzioni, Amitai 1995. *The spirit of community*. London: Fontana.
- Fabian, J 1970. *Philosophie bantu. Placide Tempels et son oeuvre vus dans une perspective historique*. Bruxelles: Etudes africaines du CRISP.
- Fontette, François de 1981. *Le racisme*. Paris: Presses universitaires de France.
- Fanon, F 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.

- Fashole-Luke, E 1976. *The quest for African Christian theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fashole-Luke, E 1978. *Christianity in independant Africa*. London: Rex Collings.
- Foucault, M 1966. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Gibellini, Rosino 2004. *Panorama de la théologie au XXè siècle*. Paris: Cerf.
- Gilbert, Charles-Picard 1959. *La civilisation de l'Afrique Romaine*. Paris: Plon.
- Goguel, M 1947. *L'église primitive. Jésus et les origines du christianisme*. Paris: Payot.
- Goguel, M 1978. *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid*. Paris: L'Harmattan.
- Gqubule. Simon 1978. *Spécificité et difference de la théologie noire sud-africaine*. In *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid*. Paris: L'Harmattan.
- Guernier, M 1968. *La dernière chance du tiers-monde*. Paris: Berger-Levrault.
- Gravrand, H 1974. *A la rencontre des religions africaines*. Rome: Ancora, Milano.
- Gravrand, H 1990. *La prière africaine et la spiritualité africaine*. Kinshasa: FCK.
- Green, Reginald H 1968. *Unity or poverty*. Baltimore-Paris: Berger-Levrault.
- Greenstein, Fred I 1969. *Personality and politics*. Chicago: Markham.
- Gutiérrez, G 1974. *A theology of liberation-history, politics and salvation*. London: SCM.
- Gutiérrez, G 1981. *Les grands changements à l'intérieur des sociétés et des églises de nouvelle chrétienté après Vatican II*. In, Alberigo, G. Paris: Beauchesne.
- Haes, R 1979. *La vision de l'homme dans redemptor hominis*. In *Revue africaine de théologie*. Vol 3 (1979), no 6. pp 237-242.
- Haes, R 1989. *Theologie africaine bilan et perspectives*. Kinshasa: FCK.
- Hampate Ba, A 1972. *Aspects d la civilisation africaine*. Paris: Présence africaine.
- Hastings, Adrian 1976. *African Christianity*. London: Camelot.
- Hebga, Meinrad 1956. *Christianisme et négritude*. Paris: Cerf.

- Hebga, Meinrad 1957. *Une seule pensée, une seule civilisation*. In: *Présence Africaine*.
Vol 14-15 P301-306.
- Hebga, Meinrad 1976. *Emancipation des églises sous tutelle*. Paris: Présence Africaine.
- Hebga, Meinrad 1979. *Sorcellerie, chimère dangereuse*. Abidjan: Inades.
- Hebga, Meinrad 1982. *Sorcellerie et prière de délivrance*. Paris: Présence africaine.
- Hebga, Meinrad 1990. *Interpellation des mouvements mystiques*. Kinshasa: FCK.
- Hebga, Meinrad 1994. *Le ministère de la guérison: Monopole des sectes et églises indépendantes*. Kinshasa: CERA.
- Hebga, Meinrad 1995. *Afrique de la raison, Afrique de la foi*. Paris: Karthala.
- Hebga, Meinrad 1998. *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*. Paris: Harmattan.
- Hiebert, Bryan A 1985. *Instructional counseling*. Pittsburgh: University Press.
- Hoekendijk, JC 1967. *The church inside out*. Londres: SCM Press.
- Howard, David 1979. *Student power in world mission*. Downers Grove: Intervarsity.
- Hurbon, L 1972. *Dieu dans le vaudou haïtien*. Paris: Payot.
- Hurbon, L & Ernst Bloch 1974. *Utopie et espérance*. Paris: Cerf.
- Idowu, Bolaji 1965. *Towards an indigenous church*. Oxford: University Press.
- Idowu, Bolaji 1973. *African traditional religion-A definition*. London: SCM.
- Isch, Jean 2000. *Jusqu'au bout du monde*. Québec: Marquis.
- Jossua, J-P 1967. *Le père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*. Paris: Cerf.
- Kabasele, F.L 1982. *Du canon romain au rite zairois*. In *Bulletin de théologie africaine*.
Vol.4, no 8 (1982). P 213-228.
- Kabasele, F.L 1983. *Atravers des rites nouveaux, un christianisme africain*. In *Bulletin de théologie africaine*. Vol 5, no 10 (1983). pp 235-236.

- Kabasele, F.L 1986. *Le Christ comme Ancêtre et Aîné*. Paris: Desclée.
- Kabasele, F.L 1987. *L'inculturation sacramentelle au Zaïre*. Bruxelles: Lumen Vitae.
- Kabasele, F.L 1991. *Symbolique Bantu et symbolique chrétienne*. Kinshasa: FCK.
- Kabasele, F.L 1993. *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*. Paris: Karthala.
- Kabasele, F.L & Chauvet L.M 1995. *Liturgy and the body*. Maryknoll: Orbis.
- Kabasele, FL 1996. *Liturgies africaines*. Kinshasa: Faculté catholique de Kinshasa.
- Kabasele, F. Lumbala 2001. *Chemins de la christologie africaine*. Paris: Desclée.
- Kabasele, André Mukenge 2004. *Enracinements*. In Une théologie prophétique. Kinshasa: FCK.
- Kagamé, Alexis 1956. *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Bruxelles: Académie royale.
- Kagamé, Alexis 1969. *La place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu*. In CRA. Vol.III, no 5 (1969). P 5-11.
- Kagamé, Alexis 1976. *La philosophie bantoue comparée*. Paris: Présence Africaine.
- Kalanda, Mabika 1965. *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*. Mbuji-mayi: Archidiocèse.
- Kalonji, B 1998. *L'âme d'une nation et comment la curer*. Kinshasa: Logos-Rhema.
- Kalilombe, P.A 1979. *Self-reliance of african church*. In *Bulletin de théologie africaine*. Vol. 1, no 2. (1979). P 205-228.
- Kange-Ewane, Fabien 2000. *Défi aux Africains du 21e siècle*. Yaoundé: Cle.
- Kangudie, Kabwatila 1987. *La théologie comme herméneutique anthropologique africaine*. Louvain-la-Neuve: UCL.
- Kangudie, K 1989. *Inculturation et libération en théologie africaine*. Kinshasa: FCK.

- Kä Mana, K 1977a. *Regard sur les temps actuels*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1977b. *La brise de Dieu*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1977c. *La révolution de l'esprit*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1977d. *Notre destinée*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1977e. *La démocratie positive*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1977f. *Répartir*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1977g. *Les philosophes négro-africains face au problème du développement*.
Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1977h. *La confraternité*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1978a. *La révolution africaine*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1978b. *Libération ou développement*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1978c. *Le pouvoir politique africain*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1978d. *Le sel de la terre*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1978e. *L'indépendance féconde*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1978f. *Notre révolution*. Kinshasa: Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1979a. *L'homme face à son avenir*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1979b. *Le christianisme séminal*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1979c. *Liberté fructueuse*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1979d. *L'éducation intégrale*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1979e. *La révolution nécessaire*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1979f. *La volonté d'espérance*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1979g. *Le devoir de justice*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1980a. *Le développement intégral*. Kinshasa: CEPHIK.
- Kä Mana, K 1980b. *Pour que l'homme vive*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.

- Kä Mana, K 1980c. *Une spiritualité ambiguë*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1980d. *Se réorienter*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1980e. *Le défi de la rationalité*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1980f. *Les solidarités responsables*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1980g. *Une responsabilité de civilisation*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1980h. *La révolution indispensable*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1981a. *Pour bâtir un monde nouveau*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1981b. *Les Droits de Dieu*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1982. *Un chemin de non-violence*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1985a. *Méditation*. Bruxelles: Archipel.
- Kä Mana, K 1985c. *Crise de l'Afrique, crise de l'Occident*. Paris: Organisation-Montréal.
- Kä Mana, K 1986. *L'homme, la question éthique et l'idéologie économique*. Bruxelles:
Archipel.
- Kä Mana, K 1987a. *Destinée négro-africaine*. Bruxelles: Archipel.
- Kä Mana, K 1987b. *L'Égypte comme réalité imaginaire*. Bruxelles: Archipel.
- Kä Mana, K 1989. *Éthique de la culture*. Strasbourg: Université des sciences humains.
- Kä Mana, K 1990. *Les valeurs qui comptent*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1991a. *L'Afrique va-t-elle mourir?*. Paris: Cerf.
- Kä Mana, K 1991b. *Situation spirituelle de notre société*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1991c. *La démocratie: un enjeu pour les églises d'Afrique*. Kinshasa: Zaïre-Afrique.
- Kä Mana, K 1992. *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique*.
Yaoundé: Clé.
- Kä Mana, K 1993. *Théologie africaine pour temps de crise*. Paris: Karthala.

- Kä Mana, K 1994. *Eglises africaines et théologie de la reconstruction*. Genève: Protestant.
- Kä Mana & Kenmogne, J-B 1996. *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*. Yaoundé: Clé.
- Kä Mana, K 1999. *Chrétiens et Eglises d'Afrique: penser l'avenir*. Yaoundé: Clé.
- Kä Mana, K 2000. *La nouvelle évangélisation en Afrique*. Paris: Karthala.
- Kä Mana, K 2001a. *Théologie de la terre dans les églises du pacifique*. Yaoundé: Sherpa.
- Kä Mana, K 2001b. *Théologie du bonheur partage*. Douala: Sherpa.
- Kä Mana, K 2001c. *Le souffle pharaonique de Jésus-Christ*. Yaoundé: Sherpa.
- Kä Mana, K 2002a. *Crise africaine et théologie de la terre*. Yaoundé: Sherpa.
- Kä Mana, K 2002b. *Changer ou périr, visions et principes pour vaincre le VIH-Sida en Afrique*. Bafoussam: Cipro-Cré.
- Kä Mana, K 2002c. *Pour la vie en abondance*. Bafoussam: Cipro-Cré.
- Kä Mana, K 2004a. *Christianismes africains, Construire l'espérance*. Cotonou: Pentecôte.
- Kä Mana, K 2004b. *Guérir l'Afrique du Sida*. Yaoundé: Sherpa.
- Kä Mana, K 2004c. *Masculinité africaine et VIH-Sida*. Utrecht: Symposium.
- Kä Mana, K 2004d. *Religion, culture et VIH-Sida en Afrique*. Yaoundé: Sherpa.
- Kä Mana, K 2004e. *Réussir l'Afrique*. Bafoussam: Cipro-Cré
- Kä Mana, K 2005a. *La mission de L'église africaine*. Yaoundé: Cipro.
- Kä Mana, K 2005b. *A coeur ouvert*. Yaoundé: Clé-Cipcré.
- Kä Mana, K 2005c. *Congo mon pays*. Yaoundé: Clé-Cipcré.
- Kä Mana, K 2006. *Interview par téléphone du 09 avril 2006*. Tél: +237 712 8537.
- Kä Mana, K 2006. *A coeur ouvert, confession d'un croyant africain*. Yaoundé: Cipro.

- Kange, Ewane 1996. *Religion africaine et écologie*. Yaoundé-Bafoussam: CLE-CIPCRE.
- Kannengiesser, Charles 1974. *Politique et théologie*. Paris: Beauchesne.
- Kapayi, Nzey 2000. *Stratégies de missions*. Kinshasa: Mission MED.
- Kapeta, Ditalala 2001. *Les droits de l'homme*. Kinshasa: Mission MED.
- Kapeta, Ditalala 2004. *La théologie du tiers-monde*. Kinshasa: Mission MED.
- Kasper, W 1968. *Renouveau de la méthode théologique*. Paris: Cerf.
- Kesteloot, L 1967. *Anthropologie négro-africaine*. Verviers: Gerard et Co.
- Katikishi, Blaise 2004. *Charge prophétique de l'église d'Afrique*. Kinshasa: FCK.
- Kato, Byang H 1974. *Theological trends in Africa*. In *Perception*, no 1 (1974). P 5.
- Kato, Byang H 1975. *Theological pitfalls in Africa*. Kisumu: Evangel publishing house.
- Kato, Byang H 1977. *Black theology and african theology*. In ERT. Vol 1, no 1 (1977).
pp 35-48.
- Kaunda, Kenneth 1962. *Zambia shall be free: an autobiography*. London: Heinemann.
- Kaunda, Kenneth 1980. *The riddle of violence*. Cambridge: harpen & Row.
- Kekumba, Yemba 1989. *Eglise protestante et théologie africaine*. Kinshasa: FCK.
- Kaunda, Kenneth 1996. *Une politique pour l'homme africain*. Paris: Les Mages.
- Kerkhofs, J 1968. *Dialogue d'aujourd'hui: Mission de demain*. Paris: Cerf.
- Kekumba, Yemba 1989. *Eglise protestante et théologie africaine*. Kinshasa: FCK.
- Kenmonge, J-B 2005. *Un entretien sur les enjeux de la foi aujourd'hui*. Yaoundé: Cipcré.
- Kasereka, K 2005. *La politique au Congo selon Kä Mana*. Kinshasa: Phare.
- Kevin, Ward & Stanley, Brian 2000. *The church mission and world christianity 1799-1999*. Surrey UK: Curzon.
- Kibicho, S.G 1976. *African traditional religion and christianity*. Genève: WSCF Books.
- Kiros, Teodros 2001. *Explorations in African political thought: Identity, community,*

- ethic*. New York: Routledge.
- Ki-Zerbo, J 1978. *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*. Paris: Haatier.
- Ki-Zerbo, J 1980. *Histoire générale de l'Afrique noire*. Paris: Jeune Afrique.
- Kritzinger, JNJ 1988. *Black theology-challenge to mission*. Pretoria: UNISA.
- Kuhn, Thomas S 1970. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University Press.
- Kuhn, Thomas S 1983. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris: Flammarion.
- Kuhn, Warren 1970. *Planning the undergraduate library*. California: University Press.
- Kumbu ki Kumbu, E 1996. *Vie et ministère des prêtres en Afrique*. Paris: Karthala.
- Küng, H 1987. *Une théologie pour le III^e millénaire*. Paris: Seuil.
- Kungua, Mbambi Benoît 2002. *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*. Paris: L'Harmattan.
- Kunnie, Julian 1994. *Models of black theology*. Cambridge; Mass: Cowley.
- Kwame, Anthony Appiah 1992. *In my father's house*. New York: Oxford University.
- L'Afrique et ses formes de vie spirituelle 1983. *Actes du deuxième colloque international*. Kinshasa: FCK.
- Lapointe, Eugene 1994. *Dialogue du missionnaire*. Leiden: Brill.
- Ledyae, Valeri 1997. *Power: a conceptual analysis*. Commack, NY: Nova science.
- Lion de Saint Moulin 1997. *Le bien et le mal dans l'ordre social selon les religions traditionnelles africaines*. Kinshasa: CERA.
- Londi-Mboka di Mpasi 2000. *Théologie africaine, inculturation de la théologie*. Abidjan: Inades.
- Lubo, Kasongo 2000. *Eglise et la mission*. Kinshasa: Mission MED.
- Lubo, Kasonga 2004. *Les religions traditionnelles africaines*. Kinshasa: Mission MED.
- Lubo, Kasonga 2006. *Théologie africaine, exigence et foi*. Kinshasa: Mission MED.

- Lucien, Legrand 1988. *Le Dieu qui vient, la mission dans la Bible*. Paris: Desclée.
- Lufuluabo, F-M 1963. *La conception bantoue face au christianisme*. In, *Personnalité africaine et catholicisme*. Paris: Présence Africaine. pp 115-130.
- Lufuluabo, F-M 1964. *Orientation préchrétienne de la conception bantoue*. Kin: CEP.
- Lumeya, Nzashi 1998. *Introduction à la missiologie*. Kinshasa: CIM.
- Luneau, R 1979. *La théologie africaine et son avenir*. Paris: Beauchesne.
- Luneau, R 1997. *Paroles et silences du synode africain*. Paris: Karthala.
- Luneau, R 2002. *Comprendre l'Afrique, évangile, modernité et mangeur d'âmes*. Paris: Karthala.
- Magubane, B 1979. *The political economy of race and class in SA*. London: Monthly Review.
- Malula, J.A 1973. *L'église à l'heure de l'africanité*. Kinshasa: Archevêché.
- Malula, J.A 1978. *Manifeste du dialogue oecuménique des théologiens du tiers-monde*. In *Revue africaine de théologie*. Vol. 2, no 3 (1978). P 107-115.
- Malula, J.A 1985. *Libération et foi africaine*. In: EA. Vol. 3, no 1 (1985) P 14-15.
- Malula, J.A 1987. *L'église à l'heure de l'africanité*. Kinshasa: Saint Paul d'Afrique.
- Malula, J.A 1989. *L'église de Dieu qui est à Kinshasa vous parle*. Paris: Desclée.
- Malula, J.A 1990. *La mystique de la christification, route de sainteté*. In *l'Afrique et ses formes de vie spirituelle (Ed, Konde, N)*. Vol. 24, no. 47. Kinshasa: FCK.
- Maluleke, Tinyiko S 1994. *The proposal for a theology of reconstruction: A critical appraisal*. In *Missionalia*. Vol. 22:2 (1994). P 245-258.
- Maluleke, Tinyiko S 1995. *Black and African theologies in the new world order. A time to drink from our own wells*. In *Journal of black theology in South Africa* 9:1 (May 1995). P 1-30.

- Maluleke, Tinyiko S 1996. *Black African theologies in the new world order: A time to drink from our wells*. In *Journal of theology for Southern Africa*. No 96 (November 1996). P 3-19.
- Maluleke, Tinyiko S 1997. *A review of the theology of Kwame Bediako*. In *Missionalia*. Vol. 25, no 2 (August 1997). P 210.
- Maluleke, Tinyiko S 2000. *In the cast fire upon the earth: Bible and mission collaborating in today's multicultural global context* (Ed, Okure, T Pietermaritzburg: Cluster.
- Maluleke, Tinyoko S 2001. *The challenge of HIV/Aids for theological education in Africa*. In *Missionalia* 29:2. p 129.
- Malu-Nyindu, M 1980. *Tendances et perspectives de la théologie africaine*. Kin: FTC.
- Malu-Nyimi, M 1994. *Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Martey, Emmanuel 1995. *African theology: Inculturation and liberation*. Maryknoll: Orbis.
- Martin, Guy 1980. *Néo-colonialisme ou nouvel-ordre économique*. Paris: Berge-Levrault.
- Marthoz, J.P et Saunders, J 2005. *Religions et droits de l'homme*. Paris: Religioscope.
- Masamba, Ma Mpolo 1975. *La libération des envoûtés*. Yaoundé: Clé.
- Mattey, Jacques 1985. *Et pourtant la mission*. Aubonne: Moulin.
- Matondo, Kwa Nzambi 1989. *Rite adapté au Zaïre: Semaine théologique*. Kin: FCK.
- Matota, H 1959. *Le christianisme face à la croyance des ancêtres*. In *R.C.A.* Vol 14 (1959). Pp 165-170.
- Maurier, Henri 1993. *Les missions*. Paris: Cerf.
- Mbembe, Achille 1985. *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*. Paris:

- Harmattan.
- Mbembe, Achille 1988. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et état en société post-coloniale*. Paris: Karthala.
- Mbembe, Achille 1989. *Mourir en post-colonie*. Paris: Desclée.
- 2000. *Essaie sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala.
- Mbiti, J.S 1959. *Christianisme et religions indigènes au Kenya*. Paris: Présence Africaine.
- Mbiti, J.S 1968. *The ways and means of communicating the gospel*. London: Oxford University.
- Mbiti, J.S 1969. *African Religions and philosophy*. London: Heinemann.
- Mbiti, J.S 1970a. *Concepts of God in Africa*. Londres: SPCK.
- Mbiti, J.S 1970b. *Christianity and traditional religions in Africa*. In IRM. Vol.59, no 236 (1970). Pp 436-437.
- Mbiti, J.S 1972. *The crowing respectability of african traditional religion*. In Lutheran world. Vol.19, no 1 (1972). P 57.
- Mbiti, J.S 1974. *La théologie africaine*. In: *Spiritus*, no 15 (1974). P 307-321.
- Mbiti, J.S 1976. *The importance and the universality of the church*. New York: Eerdmans
- Mbiti, J.S 1978. *New Testament eschatology in an African background*. London: SPCK.
- Mbiti, J.S 1979. *Indigenous theology and the universal church*. Bossey: Ecumenical I.
- Mbiti, J.S 1990. *African religions and philosophy (éd)*. Oxford: Heinemann.
- Mbiti, J.S 2000. *The future of christianity in Africa 1970-2000*. In *Communio Viotorum*. Vol.13, no 102 (2000). P29.
- Mbonyinkebe, Sebahira 1978. *Influence réciproque entre le christianisme et les religions africaines*. Kinshasa: CERA.
- Mbonyinkebe, Sebahira 1981. *Les intellectuels africains et l'église*. Kinshasa: FTC.

- Mbonyinkebe, Sebahire 1987. *Méditations africaines du sacré*. Kinshasa: FTC.
- Meester, Pul 1980. *Où va l'église d'Afrique*. Paris: Cerf.
- Meester, Paul 1990. *Inculturation de la foi et le salut des cultures. Paul de tarse à l'aréopage d'Athènes*. In: *Telema*, no 62 (1990). P60.
- Mengus, Raymond 1978. *Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer*. Paris: Beauchesne.
- Merle, Marcel 1968. *L'Afrique contemporaine*. Paris: Armand Colin.
- Meseum, Lessianum 1953. *Problèmes sociaux et mission*. Mechliniae: Universelle.
- Messi-Metogo, Eloi 1985. *Théologie africaine et ethnophilosophie*. Paris: Harmattan.
- Messi-Metogo, Eloi 1986. *Problèmes de méthodes en théologie africaine*. In: *ACA*, no 1 (1986). P 55.
- Messi-Metogo, 2000. *L'Afrique francophone*. In: *J. Doré*. Paris: Beauchesne. P 201-223.
- Messina, A 1999. *Parallel computing technologies*. New York: Springer.
- Messi-Metogo, Eloi 1997. *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*. Paris/Yaoundé: Karthala/UCAC.
- Metz, Jean-Baptiste 1968. *Pour une théologie du monde*. Paris: Cerf.
- Metz, Jean-Baptiste 1979. *La foi dans l'histoire et dans la société*. Paris: Cerf.
- Michel, Marc 1981. *Pouvoir et vérité*. Paris: Cerf.
- Milingo, E 1980. *L'archevêque guérisseur*. In *Informations catholiques internationales*. Vol 566 (1980). P 27-30.
- Milingo, E 1984. *The world in between. Christian healing and the struggle for spiritual survival*. Maryknoll: Orbis.
- Modio Zambwa 1994. *La signification sociale des sectes au Zaïre*. Kinshasa: CERA.
- Mofokeng, Takatso 1983. *The crucified among the crossbearers*. Kampen: J.H. Kok.

- Mogoba, Stanley 1978. *The faith pf urban blacks*. Bristol: University Press.
- Moltmann, Jürgen 1970. *Théologie de l'espérance*. Paris: Cerf.
- Moltmann, Jürgen 1977. *The church in the power of the Spirit: A contribution to Messianic ecclesiology*. London: SCM Press.
- Monchanin, Jules 1985. *Théologie et spiritualité missionnaires*. Paris: Beauchesne.
- Mondjanagni, A 1984. *La participation populaire au développement en Afrique noire*. Paris: Karthala.
- Monsengwo, P 1970. *La notion de nomos dans le pentateuque grec*. Rome: Biblical Institute.
- Monsengwo, P 1972. *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre*. Kinshasa: St-Paul.
- Monsengwo, P 1982. *Exégèse biblique et questions africaines*. In *Revue africaine de théologie*. Vol. 6, no 12 (1982). P 165-175.
- Moore, Basil 1973. *Black theology. The South African voice*. London: Hurst & Company.
- Moore, Basil 1974. *The challenge of black theology in South Africa*. Atlanta: John Knox.
- Mosala, I. Jerry 1990. *Biblical hermeneutics and black theology in South Africa*. Michigan: Eerdmans.
- Motlhabi, Mokgethi 1978. *La théologie noire, une théologie de désaliénation*. In *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid*. Paris: L'Harmattan.
- Mpunzi, Ananias 1978. *La théologie noire: une théologie de liberation*. In *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid*. Paris: L'Harmattan.
- Mubengayi-Lwakale, C 1966. *Initiation africaine et initiation chrétienne*. Kin: CEP.
- Mudimbé, V.Y 1980. *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*. Paris: Berger-Levrault.
- Mudimbé, V.Y 1982. *L'odeur du Père*. Paris: Présence africaine.

- Mugambi, JNK 1989. *Jesus in African christianity*. Nairobi: Initiatives.
- Mugambi, JNK 1990. *African Christian theology An introduction*. Nairobi: Heinemann.
- Mugambi, JNK 1991. *The future of the church and the church of the future in Africa*.
Nairobi: AACC.
- Mugambi, JNK 1995. *From liberation to reconstruction. Africa christian theology after the cold war*. Nairobi: East Africa.
- Mugambi, JNK 1998. *Christian mission and social transformation after the cold war: An African perspective*. In *Journal of constructive theology*. Vol.4, no 2 (1998). P 68.
- Mukendi, P 2005. *Théologie de libération africaine*. Kinshasa: Mission MED.
- Mulago, Vincent 1959. *La théologie et ses responsabilités*. In P.A. 27-28 (1959). P 188-205.
- Mulago, Vincent 1965. *Un visage africain du christianisme*. Paris: Présence Africaine.
- Mulago, Vincent 1968. *La conception de Dieu dans la tradition Bantu*. In *Revue du Clergé Africain*. Vol. XXI, no 3 (1968). P 272-299.
- Mulago, Vincent 1968. *Le problème d'une théologie africaine revu à la lumière de Vatican II*. Kinshasa: Faculté de théologie catholique.
- Mulago, Vincent 1969. *Le problème d'une théologie africaine*. In *Revue du clergé africain*. Vol 24, no 3-4 (1969), pp 286-287.
- Mulago, V 1973. *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*. Kinshasa: Faculté de théologie catholique.
- Mululendo, Zola 1989. *Eglise Kimbanguiste et théologie africaine*. Kinshasa: FCK.
- Mulunda-Nyanga, Daniel 1997. *The reconstruction of Africa*. Nairobi: All conference of churches.
- Musa W, Dube 2003. *Towards an HIV/Aids christology*. Johannesburg: EHAIA.

- Musimbi, Kanyoro 2002. *Introduction feminist cultural hermeneutics*. London: African perspective.
- Mutanda, Mukuna 1989. *La genèse et l'évolution de la théologie africaine*. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa.
- Muzorewa, Gwinyai 1985. *The origins and development of African theology*. Maryknoll: Orbis.
- Muzungu, B 1989. *Religions traditionnelles africaines et théologie africaine*. Kin: FCK.
- Mveng, Engelbert 1972. *L'Afrique noire et la Bible*. Jérusalem: Interfaith.
- Mveng, Engelbert 1978. *Essai d'anthropologie négro-africaine*. Kinshasa: CERA.
- Mveng, Engelbert 1985. *L'Afrique dans l'église, paroles d'un croyant*. Paris: Harmattan.
- Mveng, Mveng 1987. *Spiritualité et libération en Afrique*. Paris: Harmattan.
- Mveng, Engelbert 1988. *La théologie africaine de la libération*. Rome: Concilium.
- Mveng, Engelbert 1990. *Spiritualité africaine et spiritualité chrétienne*. In *l'Afrique et ses formes de vie spirituelle (Ed, Konde, N)*. Vol.24, no. 47. Kinshasa: FCK.
- Mveng, Engelbert 1998. *Une lecture africaine de la Bible*. In *Nouvelle revue théologique*. Tome 120/1 (1998). P32-45.
- Mvuanda, Jean M 1998. *Inculturer pour évangéliser en profondeur*. Berne: Peter Lang.
- Mwene-Batende 1990. *Les perspectives spiritualistes dans les communautés messianiques africaines*. Kinshasa: CERA.
- Mwene-Batende 1994. *Les sectes, un signe des temps?*. Kinshasa: CERA.
- Mwene-Batende 1997. *Les fondements idéologiques de l'ordre social*. Kinshasa: CERA.
- Mwepu, Nkulu Daniel Ngoie 1997. *The Old Testament and the hermeneutics of African theology*. Potchefstroom: University for Christian higher education.
- Ndjate, Tharcise 1984. *De la logique de l'existence négro-africaine à l'appel du mystère*

- chrétien pour une exploitation théologique du concept tetela*. Tubingen: Katholisch Theologische Fakultät.
- Nelson, Robert G 1961. *Congo crisis and Christian mission*. Toronto: Bethany.
- Newberry, Yan 1993. *La prière, j'y crois*. Pierrelatte: Biblos.
- Newbiggin, Lesslie 1989. *The gospel in a pluralistic society*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ndongala-Maduku, I 1999. *Pour des églises régionales en Afrique*. Paris: Karhala.
- Ngambu, Ngoma 1980. *Paradoxes dans le développement du tiers-monde*. Paris: Berger-Levrault.
- Ngindu-Mushete, A 1967. *Unité et pluralité de la théologie*. In *Revue du Clergé Africain*. Vol. XXII, no 1 (1967). P 593-615.
- Ngindu-Mushete, Alphonse 1968. *La problématique d'une théologie africaine*. In *Cahiers des religions africaines*. Vol 2, no 4 (1968). P 363.
- Ngindu-Mushete, A 1974. *Simon Kimbangu et le Kimbanguisme sous l'éclairage de l'histoire*. In *Revue du Clergé Africain*. Vol. 27 (1974). P 399-406.
- Ngindu-Mushete, A 1975. *Le propos du recours à l'authenticité et le christianisme au Zaïre*. In *Bulletin du secretariat pro non-christianis*. Vol. 28-29. P 17-25.
- Ngindu-Mushete, A 1975. *La communauté de base dans les églises africaines*. In *Telema*. Vol. 3 (1975). P 87-92.
- Ngindu-Mushete, A 1977. *La théologie en Afrique. D'hier à aujourd'hui, dans science et sagesse*. Kinshasa: FCK.
- Ngindu-Mushete, A 1977. *Unité de la foi et pluralité en théologie*. Paris: L'Harmattan.
- Ngindu-Mushete, A 1979. *La théologie africaine: De la polémique à l'irénisme critique*. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa.
- Ngindu-Mushete, A 1984. *Parole de Dieu et langages des hommes*. In: *Bulletin de*

- théologie africaine*. Vol. 6, no 11 (1984). P 152-153.
- Ngindu-Mushete, A 1985. *La mission de l'église aujourd'hui*. Kinshasa: AOTA.
- Ngindu-Mushete 1987. *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*. Paris: Harmattan.
- Ngindu-Mushete, A 1997. *Rapports objectifs et subjectifs entre acteurs sociaux*. Kinshasa: CERA.
- Ngwey, Ngond'a 1989. *Conditions théologiques d'une contribution de la théologie morale africaine à l'élaboration d'un type de société*. Kinshasa: FCK.
- Nkéramihigo, Th 1984. *Etudes sur l'actualité de la rencontre entre la foi et les cultures*. Rome: Université Grégorienne.
- Nkombe, O 1977. *Etat actuel de la philosophie en Afrique*. Kinshasa: Science et sagesse.
- Nkombe, O 1980. *Les instances de l'éthique*. Kinshasa: Faculté de théologie catholique.
- Nkrumah, Kwame 1963. *Africa must unite*. London: Mercury.
- Nkrumah, Kwame 1965. *Neo-colonialism, the last stage of imperialism*. London: Heinemann.
- Nkrumah, Kwame 1970. *Class struggle in Africa*. London: Panaf.
- Nlandu, Mayi 1989. *Ethique africaine et morale chrétienne*. Kinshasa: FCK.
- Nolan, A 1979. *Jésus avant le christianisme. L'évangile de la libération*. Paris: Ouvrières.
- Nolan, A 1988. *God in South Africa. The challenge of the gospel*. Cape Town: David Philip.
- Nouwavi, Clément 2006. *La liturgie africaine*. Mbuji-mayi: IFTSA.
- Ntabona, A 1987. *Vers la dernière étapes de la mise en synode au Burundi. Des données nouvelles*. In: *ACA*, no 1 (1987) P 61-63.
- Ntakarutimana, Emmanuel 2001. *Les chrétiens d'Afrique dans la tourmente de la*

mondialisation. New York: Bantam.

Ntedika, Konde 1977. *La théologie au service des églises d'Afrique*. In *Revue africaine de théologie*. Vol 1 (1977), no 1. pp 5-30.

Ntedika, Konde 1977. *Théologie africaine, bibliographie sélective*. In *Revue africaine de théologie*. Vol 1 (1977), no 2. pp 249-266; Vol 3 (1979), pp 121-131/257-265. Vol. 4 (1980). Pp 105-151/269-280.

Ntedika, Konde 1989. *L'église particulière en Afrique*. Kinshasa: FCK.

Ntekesha, Kalonji 1989. *Théologie africaine et expérience chrétienne à la base*. Kinshasa: FCK.

Ntezimana, Laurien 1986. *Libres paroles d'un théologien rwandais*. Paris: Karthala.

Ntumba, P 1947. *Conflit des âmes à gagner en Afrique*. Genève: Les frères.

Ntumba, Museka 2001. *La nomination africaine de J.C.* Louvain-La-Neuve: PU.

Numbi, Wa Numbi 1993. *Les recherches théologiques au Burundi*. Bujumbura: APM.

Nyamiti, C 1989. *Evaluation critique de certaines problématiques dans la théologie africaine d'aujourd'hui*. Kinshasa: FCK.

Nyeme, Tese 1975. *Morale africaine et projet de société*. Kinshasa: FCK.

Obenga, Th 2001. *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*. Paris: Karthala.

Oduyoye, M 1995. *Daughters of Anowa. African women and patriarchy*. Maryknoll: Orbis.

Ondia, P 1956. *Sacerdoce et négritude*. In: *Des prêtres noirs s'interrogent*. Paris: Cerf.

Padinjarekutuu, Issac 1995. *The missionary movement of the 19th and 20th centuries and its encounter with India*. Frankfurt: Lang.

Padraig, Flanagan 1979. *A new missionary era*. Maryknoll: Orbis.

Parratt, J 1987. *A reader in African christian theology*. London: SPCK.

- Paul II, Jean 1974. *Réponse aux évêques du Zaïre*. Kinshasa: Dynamique.
- Paul II, Jean 1995. *L'église en Afrique. Exhortation post-synodale*. Paris: Cerf.
- Peters, George 1972. *A biblical theology of mission*. Chicago: Moody.
- Penoukou-Efoe, Julien 1977. *Prêtres missionnaires et avenir des églises africaines*. Paris: Concilium 126. pp 71-77.
- Penoukou-Efoe, Julien 1984. *Eglises d'Afrique, propositions pour l'avenir*. Paris: Karthala.
- Petillon, L 1967. *Témoignage et réflexion*. Bruxelles: Renaissance du livre.
- Person, Yves 1980. *Etat et nation en Afrique noire*. Paris: Berger-Levrault.
- Phaswana, NP 2000. *Justification by faith or justification by grace?*. Pretoria: Unisa.
- Picciola, André 1987. *Missionnaires en Afrique*. France: Denoël.
- Pityana, Nyameko 1978. *Qu'est-ce que la conscience noire?*. In *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid*. Paris: L'Harmattan.
- Pirotte, J 1973. *Reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité*. Louvain: PU.
- Pirotte, J 2002. *Annonce chrétienne et mondialisation*. Louvain: Spiritus.
- Pivot, 2004. *Encore, un nouveau soufflé pour la mission*. Paris: Ouvriers.
- Plamenatz, John 1978. *Democracy and illusion*. London: Longman.
- Pobee, J.S 1976. *Religion in a pluralistic society*. Leiden: E.J. Brill.
- Pobee, J.S 1979. *Toward an African theology*. Nashville: Abingdon.
- Pobee, J.S 1982. *Political theology in the african context*. In *African theological journal*. Vol 11 (1982). pp 168-175.
- Pongo, Faustin 2006. *La place de la théologie africaine*. Mbuji-mayi: IFTSA.
- Poucouta, Paulin 1988. *La mission prophétique de l'église dans l'Apocalypse johannique*. In *Nouvelle revue théologique*. Vol.110 (1988). P 38-57.

- Poucouta, Paulin 1997. *Lettres aux églises d'Afrique. Apocalypse 1-3*. Paris: Karthala.
- Poucouta, Paulin 1998. *Engelbert Mveng, une lecture africaine de la Bible*. In: *Nouvelle revue théologique, Tome 120/1, Janvier-Mars*. Yaoundé: Pucac.
- Poucouta, Paulin 2001. *Une église des guetteurs pour l'Afrique du XXI^e siècle*. *Eglise d'Afrique*. Revue d'études et d'expériences pastorales, 1/Avril, pp. 8-19.
- Poucouta, Paulin 2002. *Lectures africaines de la Bible*. Yaoundé: Pucac.
- Poucouta, P 2006. *Des prêtres noirs s'interrogent, cinquante ans plus tard*. Paris: ICP.
- Power, John 1971. *Mission theology today*. Maryknoll: Orbis.
- Rahner, H 1964. *L'église et l'état dans le christianisme primitive*. Paris: Cerf.
- Ramazine-Bishwende, Augustin 2001. *Eglise famille de Dieu*. Paris: Harmattan.
- Ratzinger, J 1967. *La mission d'après les textes conciliaires, dans l'activité missionnaire de l'église*. Paris: Cerf.
- Ray, B 1976. *African religions-symbols, ritual and community*. New Jersey: Prentice.
- Religions africaines et christianisme 1978*. Colloque international de Kinshasa: CERA.
- Ross, R 1982. *Racism and colonialism. Essays on ideology and social structure*. Hague: Nijhoff.
- Roussé, G-C 1992. *Mission catholique et choc des modèles culturels en Afrique*. Paris: L'Harmattan.
- Roux, André 1984. *Missions des églises: Mission de l'église*. Paris: Cerf.
- Rupp, Britta 1980. *Situation historique des études africaines*. Paris: Berger-Levrault.
- Rutayisire, Paul 1987. *La christianisation du Rwanda: Méthode missionnaire et politique selon Mgr Léon Classe*. Fribourg: Université de Fribourg Suisse.
- Rutumbu, J 1989. *Le conflit permanent. Evangile-cultures*. In: *Dialogue*, no 136. P 72.
- Russell, Lettie 1993. *Church in the round. Feminist interpretations of the church*.

- Louisville, KY: Westminster/John Knox.
- Rzepkowski, Horst 1997. *Prayer. In: Dictionary of mission.* Maryknoll: Orbis.
- Saayman, Willem 1991. *Christian mission in South Africa.* Pretoria: Unisa.
- Sala, Molins 2002. *Le code noir ou le calvaire de Canaan.* Paris: Quadrige/P.U.F.
- Sanneh, L 1982. *Religion and politics. In Bulletin de theologie africaine.* Vol. 4, no 8. P 205-212.
- Sanneh, L 1983. *West African Christianity: The religious impact.* New York: Orbis.
- Sanneh, L 1984. *Prelude to african christian independancy. In Harvard theological journal.* Vol. 77, no 1 (1984). P 1-32.
- Sanon, A 1969. *Responsabilités de la théologie africaine.* Kinshasa: Clergé Africain.
- Sanon, A & Luneau, R 1982. *Enraciner l'Évangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi.* Paris: Cerf.
- Sanon, A 1990. *Religion et spiritualité africaine. La quête spirituelle de l'humanité africaine.* Kinshasa: Facultés Catholiques.
- Santedi, Léonard 2004. *Une théologie prophétique pour l'Afrique.* Kinshasa: FCK.
- Sawyerr, Harry 1997. *What is African theology?.* London: SPCK.
- Scherer, James A & Bevans, Stephen B 1994. *New directions in mission and evangelization 2. Theological foundations.* Maryknoll: Orbis.
- Schlemmer, Lawrence 1970. *Political policy and social change in South Africa.* Johannesburg: S.A. Institute of race relations.
- Schlosser, Dirk Berge 2003. *Poverty and democracy.* London: Zed.
- Schreiter, Robert 2001. *Défis actuels à la mission.* Paris: Missions étrangères.
- Schreiter, Robert 2005. *La réconciliation, nouveau paradigme de la mission.* Athènes: Plen.

- Shorter, Aylward 1975. *African Christian theology*. Maryknoll: Orbis.
- Shorter, Aylward 1977. *Christian family power in Africa*. Nakuru: Nakuru Press.
- Semporé, S 1988. *Les ministères ecclésiastiques en Afrique. Situation présente et perspectives d'avenir*. In Ruggieri, G. *Eglise et histoire de l'église en Afrique*. Paris: Beauchesne.
- Setiloane, G 1979. *The image of God among the Sotho-Tswana*. Rotterdam: Balkema.
- Seumoïs, André 1983. *Théologie missionnaire*. Rome: Urbaniana University Press.
- Seumoïs, André 1970. *Oecuménisme missionnaire*. Roma: Pontificia universitas.
- Shaw, M. Timothy 1980. *Dependence as an approach*. Paris: Berger-Levrault.
- Shenk, Wilbert R 1993. *The transfiguration of mission*. Ontario: Herald.
- Senghor, Léopold Sédar 1959. *Eléments constitutifs d'une civilisation négro-africaine*. In *P.A.* Vol.24-25 (1959). P 249-282.
- Senghor, Léopold Sédar 1964. *Liberté I. Négritude et humanisme*. Paris: Seuil.
- Souletie, J-L 2001. *Sur la théologie politique*. Paris: Presse de Science.
- Soédé, Nathanaël 1995. *Théologie africaine. Origine, évolutions*. Abidjan: Institut Catholique de l'Afrique de l'ouest.
- Soedeberg, 1996. *Perspectives on cognitive change in adulthood and aging*. New York: McGraw-Hill.
- Soédé, Nathanaël 2003. *Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Frankfurt am Main: IKO.
- Steyne, Philip 1983. *Biblical theology of missions*. Columbia: Columbia Press.
- Studer, B 1961. *Encore la théologie africaine*. Kinshasa: Clergé africain.
- Swart, Morrell 1998. *The call of Africa*. Michigan: Eerdmans.
- Tcherkassov, Y.N 1980. *Les causes du sous-développement*. Paris: Berger-Levrault.

- Thomas, E.N 1995. *Classic texts in mission & world Christianity*. Maryknoll: Orbis.
- Thomas, L.V 1972. *Vie et mort en Afrique, introduction à l'ethnologie*. In *Revue de psychologie des peuples*. Vol 27. p. 122.
- Thomas, L.V 1979. *La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations*. In *Cahiers des religions africaines*. Vol. 11-12, no 21-22 (1979). P 65-89.
- Thomas, L.V 1980. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- Tempels, P 1949. *La philosophie bantoue*. Paris: Présence Africaine.
- Tempels, P 1962. *Notre rencontre*. Léopoldville: Centre d'Etudes pastorales.
- Teilhard, Jean-Marie 1971. *The bread and the cup of reconciliation*. In *Concilium*. Vol.1, no 7 (1971). P 38-54.
- Tévoédjré, A 1978. *La pauvreté, richesse des peuples*. Paris: Ouvrières.
- Toko, Nsambu 1989. *La problématique des rapports entre les pouvoirs politique et ecclésial et ses implications dans une communauté ecclésiale en Afrique*: Banqui: FATEB.
- Tillich, Paul 1957. *The dynamics of faith*. New York: Modern theologians.
- Tillich, Paul 1968. *Théologie de la couleur*. Paris: Planète.
- Tshiamalenga, Ntumba 1977. *Qu'est-ce que la philosophie africaine*. Kinshasa: FCK.
- Tshiamalenga, Ntumba 1981. *La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique*. Kinshasa: FCK.
- Tshiamalenga, Ntumba 1989. *Art et religion*. Kinshasa: CERA.
- Tshishiku & Vnneste 1960a. *Débat sur la théologie africaine*. Kinshasa: Clergé Africain.
- Tshishiku, Tshibangu 1960b. *Vers une théologie de couleur africaine?*. Kinshasa: Clergé Africain.
- Tshishiku, Tshibangu 1965. *Théologie positive et théologie spéculative*. Paris:

- Nauwelaerts.
- Tshishiku, Tshibangu 1974. *Le propos d'une théologie africaine*. Kinshasa: Presse Universitaire.
- Tshishiku, T 1979. *Les tâches de la théologie africaine*. Kinshasa: FCK.
- Tshishiku, T 1980a. *La théologie comme science aux XXe siècle*. Kinshasa: PUZ.
- Tshishiku, T 1980b. *Le christianisme et le nouvel ordre international*. In Bulletin de théologie africaine. Vol.2, no 4 (1980). P 157-170.
- Tshishiku, Tshibangu 1987. *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*. Kinshasa: Saint-Paul.
- Tshishiku, Tshibangu 1989. *Cheminement personnel et voies de la théologie africaine*. Kinshasa: FCK.
- Tshishiku, Tshibangu 2004. *L'avenir de l'activité missionnaire "Ad Gentes" Perspectives pour le XXI ème siècle*. Kinshasa: Médiaspaul.
- Tulu Kia Mpansu, B 1978a. *Les Sciences de l'Occident, pourquoi faire?*. Kin: FCK.
- Tulu Kia Mpansu, B 1978b. *L'impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui: latence et patience*. Kinshasa: CERA.
- Tulu Kia Mpansu, Buakasa 1980. *L'impensé du discours kindoki et nkisi en pays kongo du Zaïre*. Kinshasa: Faculté de théologie catholique.
- Tulu Kia Mpansu, Buakasa 1996. *Réinventer l'Afrique*. Paris: Harmattan.
- Tutu, Desmond 1978. *Black theology and African theology: Soulmates or antagonists?*. In John Parratt (ed), *reader in African theology*. London: SPCK.
- Tutu, Desmond 1979. *La théologie de la libération en Afrique*. In Appiah-K. *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge*. Paris: L'Harmattan. P 194-292.
- Tutu, Desmond 1980. *Forced landing: Africa South*. Johannesburg: Ravan Press.

- Tutu, Desmond 1982. *J'ai aussi le droit d'exister*. Lausanne: Soc.
- Tutu, Desmond 1985. *Bishop Tutu speaks*. Cape Town: SA Institute of race relations.
- Tutu, Desmond 1999. *No future without forgiveness*. London: Rider.
- Ukpong, Justin 1984. *African theologies now-a profile*. Eldoret: Gaba.
- Uzukwu, Elochuku Eugen 1989. *Symboles africaines et celebration liturgique en Afrique*. Kinshasa: FCK.
- Uzukwu, Elochuku Eugen 1998. *Le devenir de la théologie catholique en Afrique anglophone*. Vatican: Transversalités.
- Uzukwu, Elochuku Eugen 2004. *La liturgie et les rites sacramentels dans l'église africaine*. Kinshasa: Médiaspaul.
- Vanneste, Alfred 1958. *Une faculté de théologie en Afrique*. Kinshasa: Clergé Africain.
- Vanneste, Alfred 1960. *D'abord une vraie théologie*. Kinshasa: Clergé Africain.
- Vanneste, Alfred 1969. *Théologie universelle et théologie africaine*. Kin: Clergé africain.
- Vanneste, Alfred 1972. *L'originalité du christianisme*. Kinshasa: Clergé Africain.
- Vanneste, Alfred 1979. *La distinction entre philosophie et théologie*. Kinshasa: FCK.
- Vanneste, Alfred 1989. *Une interpellation aux églises africaines*. Kinshasa: FCK.
- Vellut, Jean-Luc 1980. *Développement et sous-développement au Zaïre*. Paris: Berger-Levrault.
- Villa-Vicencio, Charles 1992. *A theology of reconstruction*. Cambridge: University Press.
- Wa Thiong'o, Ngungi 1986. *Decolonising the mind*. London: James Currey.
- Weber, M 1964. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon.
- West, Gerald O 1999. *The academy of the poor: Towards a dialogical reading of the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- West, Gerald O 2003. *I would rather come to Bible Study than go to church*.

- Johannesburg: EHAIA.
- White, Benton J 1993. *Taking the Bible seriously*. Louisville: Westminster/John Knox.
- Williams, E 1968. *Capitalisme et esclavage*. Paris: Présence Africaine.
- Winling, Raymond 1975. *La théologie contemporaine*. Paris: Centurion.
- Winston, Crawley 1985. *Global mission*. Nashville: Broadman.
- Winter, Herbert & Bellows, Thomas 1981. *People and politics*. New York: John Wiley.
- Yinda-Hélène & Kä Mana 2005. *Manifeste de la femme africaine*. Bfoussam: Cipcré.
- Yinda-Hélène & Kä Mana 2007. *Femmes et théologie en Afrique*. Yaoundé: Clé-Cipcré.
- Young, Josiah 1970. *Thy word is truth*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Young, Josiah 1986. *Black and African theologies*. Maryknoll: Orbis.
- Young, Josiah 1993. *African theology. A critical analysis and annotated bibliography*.
London: Greenwood Press.
- Zahan, D 1970. *Religion, spiritualité et pensée africaines*. Paris: Payot.
- Zoé Obianga, R 1992. *Quand l'église en Afrique deviendra africaine*. Paris: Beauchesne.
- Zola, Mululendo 1989. *Eglise Kimbanguiste et théologie africaine*. Kinshasa: Facultés
Catholiques de Kinshasa.
- Zorn, Jean-François 1993. *Le grand siècle d'une mission protestante*
- Zuazua, D 1993. *La mystique africaine*. Kinshasa: Baobab.
- www.bible3.com