

Contradictions intrareligieuses et voies de solutions par le dialogue interreligieux en Afrique noire christianisée

Gaston MWENE BATENDE
Professeur émérite (Université de Kinshasa)

Résumé - Critiquant certaines théologies missionnaires (théologies du salut des âmes, de l'implantation de l'Église, de l'adaptation et des « pierres d'attente »), cette étude affirme qu'un dialogue sincère et honnête entre le christianisme et les religions traditionnelles africaines doit prendre en compte l'altérité. Un tel dialogue devient reconnaissance et respect des différences, mais aussi marche commune pour la recherche de la vérité, et la collaboration dans les œuvres d'intérêt commun.

Mots-clés : dialogue honnête, valeurs africaines positives, ouverture aux autres, réciprocité.

Summary - Criticizing certain missionary theologies (theologies of soul salvation, church planting, adaptation and "waiting stones"), this study argues that a sincere and honest dialogue between Christianity and traditional African religions must take account of otherness. Such a dialogue not only recognizes and respects differences, but also walks together in the search for truth, and collaborates in works of common interest.

Keywords: honest dialogue, positive African values, openness to others, reciprocity.

Introduction

Pour tout analyste attentif aux signes des temps, le dialogue interreligieux figure parmi les défis majeurs que les religions sont appelées à relever dans le monde contemporain. Il interpelle chacune d'elles dans son effort de contribution, sur son terrain propre et à sa manière, à la construction du règne de Dieu. A la suite de Vatican II, point de départ incontestable du renouveau du catholicisme dans le monde actuel, nous pensons, sans crainte d'être contredit, qu'à l'heure du pluralisme religieux, il est possible, par la voie du dialogue, de tendre vers *l'unité* et *la compréhension mutuelle* sur l'espace religieux, à partir des convictions religieuses différentes et même contradictoires.

La réalisation d'une communauté de foi en un même Dieu vers lequel tendent tous les croyants en tant qu'enfants d'un même Père, qui les a tous créés, semble, de prime à bord, se situer dans le champ des « possibles », c'est-à-dire dans les utopies à construire ensemble. Le terme utopie est compris ici dans son sens positif, celui que lui confère le philosophe allemand Ernst Bloch. D'origine grecque, *u-topos* (non-lieu), il signifie, étymologiquement, « ce qui n'est nulle part encore réalisé, mais qui pourrait l'être et même devrait l'être »¹. Il s'agit, somme toute, d'un idéal à atteindre. Celui-ci annonce l'espérance de la construction d'une nouvelle communauté des croyants épris de paix et désireux de se comprendre mutuellement par-delà les différences qui les séparent.

Un premier examen montre, cependant, que le chemin de l'élaboration de cette utopie ou de ces utopies est jonché de nombreuses contradictions plutôt vécues qu'analysées. Leurs solutions peuvent être obtenues par l'ouverture d'un dialogue interreligieux sincère, honnête et fructueux pour tous les partenaires. Ainsi est-il d'une nécessité impérieuse de tenter, d'abord, de découvrir les lieux d'origine et du développement de ces contradictions inhérentes aux diverses réalités religieuses et d'examiner comment, au cours de l'histoire, les différents interlocuteurs ont essayé de les réduire car, d'une manière ou d'une autre, ils ont dû leur chercher des solutions en vue de les surmonter.

Les confessions religieuses sont traversées par des éléments contradictoires, c'est-à-dire des éléments positifs et négatifs qui exigent leur dépassement dans un processus dynamique de structuration, de déstructuration et de restructuration. C'est à cette tâche que nous allons nous employer dans un premier temps. Nous allons, dans un deuxième temps, faire appel au dialogue interreligieux pour quelques pistes de solutions. Nous porterons notre intérêt sur le dialogue entre le christianisme venu d'Occident et les traditions religieuses africaines.

Dans cette perspective, notre exposé comprendra deux parties. La première traitera brièvement de l'affrontement entre le christianisme et les religions traditionnelles africaines en analysant les contradictions qui sont à la base de ce combat. La deuxième examinera les diverses solutions que le christianisme a, dans son évolution, préconisées pour son meilleur enracinement en terre africaine. Nous y dégagerons le rôle irremplaçable du dialogue sincère entre ces deux corps de croyances appelés à se mettre ensemble au service du Règne de Dieu.

1 L. HURBON, *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, Paris, Cerf, 1974, p. 74.

Notre exposé débouchera sur quelques considérations sociologiques sur ce long processus exigeant des partenaires des attitudes et des comportements susceptibles de le rendre opérationnel.

1. La rencontre du christianisme et des traditions religieuses africaines

1.1. Le mode d'introduction du christianisme en Afrique

Pour une meilleure saisie du recours au dialogue interreligieux sincère et honnête comme une des voies des solutions aux contradictions intrareligieuses en Afrique noire christianisée, il importe de chercher les lieux d'origine et du développement de celles-ci dans la manière dont la nouvelle religion venue de l'extérieur, le christianisme, s'est présentée en Afrique, en général, et au Congo, en particulier. Tournant nos regards vers l'avenir, nous n'allons pas nous étendre sur ce passé sombre du christianisme. Nous traiterons ainsi, brièvement, du choc profond que les religions traditionnelles africaines ont subi dès leur mise en contact avec cette nouvelle religion.

Implanté au Congo depuis le 15^{ème} siècle, le christianisme est apparu, selon l'expression du V. Lanternari, comme « le représentant d'une civilisation conquérante et déculturatrice »². Loin d'opérer une symbiose entre les deux religions en présence, les missionnaires zélés de l'époque prônèrent la suprématie du christianisme sur les religions africaines et les combattirent avec acharnement. Les traditions religieuses africaines furent appelées « païennes ». Bien plus, elles furent ravalées et rejetées. La religion chrétienne fut présentée aux néophytes comme la seule pouvant conduire au salut : *Extra ecclesiam nulla salus*. La prédication du christianisme par ces missionnaires pleins d'eux-mêmes ne se soucia nullement des aspirations religieuses profondes des peuples à évangéliser. Ces prédicateurs de la première heure continuèrent à adopter une attitude de « suffisance arrogante », de « rejet » et, le moins qu'on puisse dire, de « condescendance acerbe » à l'égard des croyances et pratiques religieuses traditionnelles africaines.

Dans cette perspective, ils optèrent pour la théologie du salut des âmes. Comme l'observe le théologien négro-africain Oscar Bimwenyi, la grande ambition des premiers missionnaires évangélistes, dès le début de leur évangélisation, fut celle de la « conversion des âmes » de « gagner au Christ le plus d'âmes possibles », de la « conquête des âmes des indigènes sauvages,

2 V. LANTERNARI, *Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes en Afrique noire*, dans *Archives de sociologie des religions*, n. 19 (janv.-juin 1965), p. 104.

arriérés » et jusque-là vivant sous l'empire de Satan et des coutumes païennes : *sedentes in tenebris et in umbra mortis* (« étant assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort »³).

Cette théologie du « salut des âmes » a disqualifié les traditions religieuses et culturelles des néophytes. Elle est à la base des contradictions fondamentales que traversent les religions contemporaines et des conflits culturels qui en ont résulté. Elle en assume les conséquences fâcheuses.

Fallait-il mener un combat hardi pour arracher les âmes africaines aux griffes de Satan, pour les dégager de l'emprise des coutumes considérées comme ténébreuses et constituant l'obstacle infranchissable pour être sauvés ? A. M. Henry n'a-t-il pas raison de condamner cette attitude de « suffisance arrogante » en des termes virulents, en se situant du côté du « vaincu de l'histoire » ? Selon cet auteur, la parole de Dieu annoncée par le missionnaire à la suite du Christ « n'est pas un dictat qui s'imposerait entièrement du dehors, ou une parole qui ne tiendrait pas compte de celui auquel elle est adressée et ne se soucierait pas de trouver une correspondance secrète chez l'auditeur, au cœur droit, que l'Esprit de Dieu a préparé à écouter. Une telle prédication, même si elle est éloquente, serait un viol de conscience »⁴.

Point n'est besoin de souligner, à la suite des théologiens africains et autres, que la révélation de Dieu en Jésus-Christ s'adresse à toute l'humanité et que nul ne peut monopoliser l'Envoyé de Dieu. Abondant dans ce sens, O. Bimwenyi fustige cette théologie de la « tabula rasa » en des termes qui se passent de tout commentaire. Ecoutons-le :

« Les messagers chargés de l'annoncer (la révélation) n'en deviennent pas les propriétaires. Nul ne peut, chosifiant la révélation, confisquer Jésus-Christ et le revendiquer comme propriété, comme monopole. Pour l'Afrique, la révélation n'est pas une aumône, un cadeau de la part de l'Occident. La mission n'est pas une sorte de F.A.O. 'surnaturelle' par le canal de laquelle des nantis feraient parvenir des colis à des sous-alimentés spirituels. La mission n'est pas non plus une opération de sauvetage qu'on mènerait pour sauver la vie à des otages (de Satan) qui, sinon, seraient condamnés »⁵.

3 O. BIMWENYI KWESHI, *Religions africaines, un lieu de la théologie chrétienne Africaine*, dans *Religions Africaines et Christianisme*. Actes du premier colloque international du CERA, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, vol. 2 (1979), p. 161.

4 A. M. HENRY, *Esquisse d'une théologie de la mission* (Foi vivante, série Parole et Mission), Paris, 1959, p. 13-14.

5 O. BIMWENYI KWESHI, *Une chance nouvelle pour l'Evangile du Christ aujourd'hui en Afrique*, dans *EUNTES*, vol. 7, n. 6 (1974), p. 408.

La proclamation de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ requiert des prédicateurs une perception correcte des autres qui puisse permettre de découvrir ensemble la Vérité de Dieu. En définitive, comme le souligne Bimwenyi qui a eu le courage d'aller au front, nul n'a le droit ni de s'arroger la révélation, ni de se l'approprier, ni d'en faire une chasse gardée. La 'théologie du « Salut des âmes » étant rejetée quant au fond et à la forme, une autre tentative émergea : celle de l'implantation dont nous traitons brièvement dans le point suivant.

1.2. La théologie de l'implantation dans les pays de mission

Le Pape Pie XII, réagissant à la théologie du « salut des âmes » donne un souffle nouveau. Dans son *Evangelii Praecones* (2 juin 1951), il précise le but spécifique des missions catholiques. Son but est que « l'Eglise soit fermement et définitivement établie chez des nouveaux peuples, et qu'elle y reçoive une hiérarchie propre, choisie parmi les habitants du lieu »⁶. Il s'agit, fondamentalement, d'une reconstitution « dans les territoires de missions des succursales de l'Eglise occidentale, comme simple transposition de la structure institutionnelle d'Outre-mer »⁷.

Tout en étant appelée à s'établir solidement dans les nouvelles terres de missions, l'Eglise continue de garder le modèle unique, celui fonctionnant en Occident, avec son organisation administrative, sa liturgie, ses codes éthiques, ses méthodes d'apostolat, etc. Bref, elle demeure sa reproduction fidèle. Cependant, le Pape Pie XII, dans la même Encyclique, insiste sur le véritable rôle du messenger de l'Evangile. Il joue un rôle qui « ne demande pas qu'il transporte, dans les lointaines missions, comme on transplanterait un arbre — *tamquam transposita arbor* — les formes de culture des peuples d'Europe »⁸.

La nouvelle théologie présente déjà une certaine évolution par rapport à celle du « salut des âmes » caractérisée par son arrogance et son agressivité. Elle devrait, positivement, « prendre au sérieux l'homme africain avec ses aspirations fondamentales, ses joies, ses tristesses, ses espoirs, comme pré-supposés obligés de toute annonce pertinente de l'Evangile et du surgissement — et non de la « transplantation — du « Christianisme africain »⁹.

6 Lire *Evangelii Praecones* (2 juin 1951).

7 F. DASSETO et A. BASTENIER, *Notes pour une interprétation sociologique des théologies missionnaires*, dans *L'agir évangéliste, contraintes et fonctions sociales*, Louvain, 1974.

8 Lire *Evangelii Praecones* (2 juin 1951).

9 V. MULAGO, *Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo*, dans *Des*

Le Pape Paul VI ayant placé son pontificat sous le signe du dialogue, appela, de tous ses vœux, l'avènement d'un christianisme africain, dont les balbutiements se trouvent déjà dans la théologie de « l'adaptation » et des « pierres d'attente ».

1.3. Perspectives, insuffisances et limites des théologies de l'adaptation et de « pierres d'attente »

La prise de conscience de l'existence de l'autre en tant que « personne », c'est-à-dire du destinataire de l'évangile dans son originalité, nous semble marquer ces deux types du discours théologique qui se rapprochent fortement dans leur objet tant matériel que formel. Parmi les tenants incontournables de ce courant de pensée théologique figurent Vincent Mulago et Dominique Nothomb. Ils en sont, à nos yeux, les grands représentants en Afrique noire christianisée.

Dans leur production théologique entrant dans cette perspective, ils visent, avec leurs disciples, à « présenter le message chrétien par son aspect le plus en harmonie avec les aspirations du peuple à gagner au Christ »¹⁰. Ils ne posent nullement les questions des fondements, comme l'a fait O. Bimwenyi, un des critiques irréductibles de ce courant de pensée théologique¹¹.

Selon cet auteur, dont la profondeur de la pensée théologique africaine est d'une richesse inestimable, toutes ces deux théologies tentent de découvrir, dans les traditions religieuses du destinataire africain du message évangélique « une gerbe d'éléments 'positifs' et 'bons' compatibles avec le 'Christianisme', des 'pierres d'attente' providentiellement ménagées et susceptibles d'entrer dans l'édifice chrétien (dont l'essentiel des matériaux vient toujours d'ailleurs) moyennant 'purification' et 'transformation' »¹².

La question fondamentale que s'est posée, à ce propos, le théologien Gustave Thils, demeure celle de savoir ce qu'il fallait « adapter ». L'adaptation serait-elle entendue dans un double sens : aménager au mieux des possibilités locales le message révélé dans ce qu'il a d'essentiel ou l'aménager dans les

prêtres noirs s'interrogent (Rencontres, 47, 2ème édit.), Paris, Cerf, 1957 ; V. MULAGO, *Le pacte du sang et la communion alimentaire, pierre d'attente de la communion eucharistique*, dans *Des prêtres noirs s'interrogent* ; V. MULAGO, *Un visage africain du Christianisme*, Paris, Présence Africaine, 1965. D. NOTHOMB, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, Bruxelles, éd. Lumen Vitae, 1965.

10 Lire entre autres, V. MULAGO, *Nécessité de l'adaptation*, p. 19-40.

11 Lire l'ouvrage monumental de O. BIMWENYI, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981.

12 O. BIMWENYI, *Religions africaines*, p. 177.

conditions socio-historiques et socio-culturelles tel qu'il a été importé de l'Occident, c'est-à-dire tel qu'il s'est développé chez les latino-germaniques occidentaux¹³ ?

C'est dans ce deuxième sens que le discours théologique africain de l'adaptation semble s'être engagé. Il fallait, cependant, selon ce théologien et tant d'autres, « travailler de l'intérieur » et non pas sur le « visage », sur la « façade » indigène¹⁴.

Se situant dans cette perspective, le théologien Yves Gongar suggère que par « adaptation », il faudrait entendre « qu'on apportait quelque chose de tout constitué que l'on ferait accepter grâce à quelques aménagements de forme »¹⁵. Mais l'adaptation telle qu'elle est apparue, dans la production théologique, semble rejoindre les notions profanes « d'acclimatation », « de tropicalisation » du message évangélique, en ce qui concerne la liturgie, les structures et les institutions de l'Eglise, la pastorale, etc. bref, une simple « indigénisation » du modèle occidental du christianisme jusque-là considéré comme unique et universel et tel qu'il a été établi au cours des siècles par l'Occident chrétien¹⁶. Il ne fallait qu'« africaniser » ce « prêt-à-porter » et bloquer, de ce fait, l'esprit de créativité et d'inventivité que les fidèles catholiques africains attendent de la hiérarchie et des théologiens catholiques africains.

Face à toutes ces limites et insuffisances, la théologie de l'adaptation et sa sœur, la théologie des « pierres d'attente » ne pouvaient qu'être rejetées sans autre forme de procès, pour laisser la place à l'élaboration d'une véritable « théologie africaine ». Celle-ci ne peut se réaliser pleinement que dans le cadre du dialogue sincère entre le christianisme venu d'Occident et les traditions religieuses africaines.

13 G. THILS, *Synchrétisme ou catholicité*, Paris, 1967, p. 114-115.

14 O. BIMWENYI, *Religions africaines*, p. 173.

15 Y. GONGAR, *Cristianismo come fedo e come cultura*, dans Actes du Congrès International de Missiologie, *Evangelisation et culture* (5-12 octobre 1975), Rome, Université Pontificale Urbanienne, cité par O. BIMWENYI, *Les religions africaines*, p. 173.

16 Lire à ce sujet O. BIMWENYI, *Les religions africaines*, p. 174.

2. Le dialogue sincère entre le christianisme et les traditions religieuses africaines

2.1. Conditions du dialogue interreligieux en Afrique

2.1.1. Ouverture aux autres

Le point de départ d'un dialogue interreligieux sincère et honnête, en l'occurrence du dialogue entre le christianisme et les religions traditionnelles africaines, demeure l'ouverture d'esprit et l'écoute attentive de l'apport de celles-ci. Le dialogue est d'abord et avant tout la rencontre des personnes qui y viennent avec leurs convictions profondes qu'ils ont le droit de garder. Les interlocuteurs sont appelés à se reconnaître comme des personnes jouissant pleinement de leur individualité et de leur liberté religieuse. Ainsi les chrétiens en dialogue avec les croyants des religions traditionnelles africaines, maintiennent l'intégrité de leur foi et leurs partenaires ne doivent pas trahir l'essentiel de leurs croyances et de leurs valeurs traditionnelles.

Il faut, dès le départ, adopter soi-même l'attitude d'un interlocuteur dans le cadre d'un dialogue. C'est dans cette perspective que le christianisme est appelé à dépasser certains préjugés sur les traditions religieuses africaines et à élargir ses horizons par l'ouverture aux Africains authentiques.

Le Pape Jean-Paul II nous en a donné un exemple significatif. En effet, dans la perspective de l'attitude de l'Eglise catholique à l'égard des religions non chrétiennes, à la suite de Vatican II, il a posé des gestes historiques importants à la Synagogue de Rome en avril 1985, au stade de Casablanca en août 1985 et à Assise en octobre 1986¹⁷. Il a situé cette attitude dans le prolongement de celle de ses prédécesseurs, spécialement des propos et gestes du Pape Paul VI vis-à-vis des valeurs des traditions africaines dans l'optique du dialogue interreligieux.

Dans son Encyclique *Ecclesiam suam*, Paul VI donne le ton du dialogue de l'Eglise « avec le monde dans lequel elle est envoyée et avec les diverses cultures et religions qui forment des cercles concentriques autour d'elle »¹⁸.

17 Lire à ce propos J. C. BASSET, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Paris, Cerf, 1996, p. IV.

18 Lire M. KAYITAKIGBA, *Le Saint-Siège et les religions africaines*, dans *Religions Africaines et Christianisme*, vol. I, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1979, p. 139.

Face à la tristement célèbre théologie du « salut des âmes », la ligne de conduite donnée par le Souverain Pontife est claire : « désolidariser l'Église missionnaire du racisme et de l'ethnocentrisme du monde occidental, respecter les cultures des peuples à évangéliser »¹⁹.

Comme nous l'avons dit plus haut, son prédécesseur Pie XII avait déjà demandé aux missionnaires messagers de l'Évangile du Christ de se garder de « transporter dans les pays de mission, comme on transporterait un arbre, les formes de culture des peuples d'Europe »²⁰.

En dénonçant les méfaits des premiers missionnaires qui ont combattu les traditions des peuples à évangéliser, le pape Pie XII dans son Encyclique missionnaire *Evangelii Praecones*, dont nous avons parlé plus haut, affirme clairement :

« L'Évangile ne détruit ni n'éteint, chez les peuples qui l'embrassent, rien de ce qui est bon, honnête et beau en leur caractère et en leur génie ; dans son contact avec d'autres peuples, l'Église ne se conduit pas comme celui qui, sans rien respecter, abat une forêt luxuriante, la saccage et la ruine, mais elle imite plutôt le jardinier qui greffe une tige de qualité sur des sauvageons pour leur faire produire un jour des fruits plus savoureux et plus doux »²¹.

Dans cette optique, les traditions religieuses africaines demeurent le tronc d'arbre sur lequel le message chrétien vient se greffer en vue de produire des fruits de qualité. C'est par un travail méthodique de connaissance réciproque et par le respect de l'identité africaine et des valeurs, des coutumes et des traditions auxquelles les Africains tiennent, contre vents et marées, que le christianisme peut s'enraciner profondément dans les cultures africaines. Cette large ouverture d'esprit permet de prendre en considération les richesses originales multiséculaires des cultures africaines et d'en retrouver des points d'appui pour l'approfondissement de la foi.

Sur ce plan, point n'est besoin d'ajouter le large écho favorable que le message *Africae Terrarum* du Pape Paul VI a connu en Afrique. Dans ce document d'une importance capitale, il traite explicitement de « valeurs traditionnelles africaines », « d'expériences spirituelles », de « vision spirituelle », « d'idée de Dieu » présente dans les religions africaines, de « valeur religieuse », de « liens avec les ancêtres » et de « fonction typiquement sacerdotale réservée au père de famille »²².

19 M. KAYITAKIGBA, *Le Saint-Siège*, p. 139.

20 M. KAYITAKIGBA, *Le Saint-Siège*, p. 140.

21 Pie XII, *Evangelii Praecones*, dans *A.A.S.*, n. 43 (1951), p. 521-528 et *Documentation catholique*, t. 46, n. 1098 (1951), p. 768, cité par M. KAYITAKIGBA, *Le Saint-Siège*, p. 140.

22 PAUL VI, *Africae Terrarum*, cité par M. KAYITAKIGBA, *Le Saint-Siège*, p. 148.

Il y dit notamment :

« Beaucoup de coutumes et des rites, jadis considérés comme simplement étranges et rudimentaires, apparaissent, aujourd’hui, à l’ethnologue comme parties intégrantes des systèmes sociaux particuliers qui valent d’être étudiées, qui s’imposent au respect »²³.

Il s’en dégage la réhabilitation et la promotion des cultures africaines considérées comme un tout, même si le Souverain Pontife n’utilise pas expressément les termes « religions traditionnelles africaines », partie intégrante des cultures africaines. Dans la vision spirituelle de la vie des Africains, il reconnaît que celle-ci est une conception « plus profonde, plus vaste et plus universelle, selon laquelle tous les êtres et la nature visible sont liés au monde de l’invisible et de l’esprit »²⁴.

Bien plus, le message pontifical reconnaît également qu’au sommet de leurs traditions religieuses, les Africains, à l’instar des chrétiens, croient en un *Dieu unique*, cause première et dernière de tout et dont la présence pénètre la vie traditionnelle africaine. Écoutons-le :

« Un élément commun et très important de cette conception spirituelle est l’idée de Dieu comme cause première et dernière de toutes choses. Ce concept qui est senti plus qu’analysé, vécu plus que pensé, s’explique de manières extrêmement diverses suivant les cultures »²⁵.

Les Africains considèrent l’Être Suprême comme un Être personnel, comme un « Père » qui a tout disposé et à qui ils s’adressent pour tous les cas qui dépassent les possibilités de leurs ancêtres, êtres supérieurs invisibles mais présents et analogues aux vivants.

Comme l’observe à juste titre, J. C. Basset, le dialogue interreligieux reconnaît le droit à la différence. Il nous en parle en ces termes :

« L’un des éléments constitutifs de tout dialogue religieux est la rencontre de l’autre en tant qu’autre. Il s’agit d’un choc inévitable, dans la mesure où la pensée logique, comme la vie sociale, s’organise naturellement autour de ce qui est semblable. Non seulement l’autre, l’étranger échappe à ma saisie immédiate et à mes catégories, mais il met en question ma manière d’être et de vivre, au point de provoquer la méfiance et l’agressivité »²⁶.

Tel est le cas de l’Occident chrétien qui, comme nous l’avons relevé, ne cessait de se considérer comme « centre du monde » et de se poser en « critère

23 M. KAYITAKIGBA, *Le Saint-Siège*, p. 149.

24 M. KAYITAKIGBA, *Le Saint-Siège*, p. 149.

25 M. KAYITAKIGBA, *Le Saint-Siège*, p. 149.

26 J. C. BASSET, *Le dialogue interreligieux*, p. 298.

absolu » dans la perspective d'une vision dichotomique du monde: « peuples civilisés » opposés aux « peuples primitifs » ; « chrétiens » opposés aux « non-chrétiens », aux « païens ». Une telle vision est, aujourd'hui, inenvisageable dans le cadre d'un *dialogue interreligieux qui prend en compte l'altérité*. Celle-ci, en tant qu'espace interpersonnel, offre la possibilité d'une large ouverture en mettant l'accent sur ce qui est *commun*.

Dans les lignes directrices sur le dialogue interreligieux, le Conseil Œcuménique des Eglises soutient, à juste titre, que :

« l'une des fonctions du dialogue est de permettre aux interlocuteurs de présenter leur foi et d'en témoigner dans leurs propres termes. Cet élément a une importance primordiale, car les exposés partiels des convictions religieuses des autres sont l'une des causes des préjugés, des simplifications et de la condescendance »²⁷.

2.1.2. La réciprocité des perspectives

Le dialogue n'est pas une relation en sens unique. Il exclut le monologue. Aucun partenaire ne doit se prévaloir d'un privilège qu'il n'est pas prêt à reconnaître à ses interlocuteurs. La réciprocité du dialogue fait que chaque tradition religieuse se situe comme une tradition parmi tant d'autres et qu'aucune ne peut prétendre occuper le centre de l'univers religieux. Il en résulte le droit à la différence et l'égalité des partenaires. Chacun garde l'intégrité de sa foi et ce qu'il considère comme vérité dans le dialogue qui demeure fondamentalement une rencontre des différences²⁸. Une telle condition pose souvent des problèmes aux traditions religieuses fondées sur « la certitude de leur supériorité ou, tout au moins, de la supériorité de la vérité dont elles témoignent »²⁹. L'humilité est alors de mise.

Il n'empêche que les partenaires sont appelés à s'engager résolument dans le dialogue qui les amène à « toucher à leur mode de vie et à leurs convictions profondes », car, comme l'observe J. C. Basset, dialoguer c'est « s'exposer au risque de se voir mis en question et d'avoir à changer sa manière de voir ou de vivre »³⁰. L'enjeu est de taille. L'échange des points de vue et l'écoute réciproque engageant, sur un pied d'égalité, des croyants de différentes traditions religieuses.

27 Lire à ce sujet, *Lignes directrices sur le dialogue avec les religions et idéologies de notre temps*, Conseil Œcuménique des Eglises, Genève, 1979, III/4, p. 16, cité par J. C. BASSET, *Le dialogue interreligieux*, p. 297.

28 Cf. J. C. BASSET, *Le dialogue interreligieux*, p. 297.

29 J. C. BASSET, *Le dialogue interreligieux*, p. 24.

30 J. C. BASSET, *Le dialogue interreligieux*, p. 25.

La spécificité du dialogue interreligieux se situe ainsi dans la référence aux croyants et à leurs traditions, en permettant aux interlocuteurs de se rencontrer, chacun avec ses convictions religieuses. Dans cette rencontre, la foi chrétienne renvoie à l'adhésion personnelle au Christ et la tradition africaine à un système de pensée et de vie élaboré à travers les siècles. Le dialogue devient alors « reconnaissance et respect des différences, dans le maintien de chaque conviction »³¹. Il permet, en définitive, de mieux inculturer le christianisme.

Outre la réciprocité des perspectives, le dialogue interreligieux est appelé à se dérouler dans l'optique de la complémentarité mutuelle, du langage commun, de la fraternité, de la mise en commun des éléments unificateurs et surtout de l'acceptation de l'autre en le considérant comme enfant d'un même Père.

L'univers religieux demeure ainsi centré sur Dieu et non pas sur une religion, quelle qu'elle soit. La perspective devient théocentrique. Celle-ci place l'absolu au centre de toute démarche religieuse de la quête commune de la vérité et de sens à l'existence humaine, en prenant en compte la diversité des expériences religieuses contribuant chacune à sa manière à la construction du Règne de Dieu.

2.2. Perspectives d'avenir

Le monde actuel prend de plus en plus conscience du pluralisme des cultures et des traditions religieuses ainsi que du droit à la différence de chacune d'elles³². Dans cette optique, il est demandé aux Africains chrétiens de réfléchir sur leur foi et d'examiner les attitudes à adopter, grâce au dialogue interreligieux qu'ils auront amorcé et poursuivi, vis-à-vis de leurs traditions religieuses. Parmi ces attitudes engageantes pour l'avenir, nous citons l'accueil bienveillant, l'écoute attentive, l'ouverture d'esprit et la compréhension mutuelle.

A travers des documents pontificaux post-conciliaires, nous dégagons aujourd'hui une évolution remarquable de ces attitudes, mais qui demeurent encore, dans une large mesure, au plan des principes. Elles ne sont pas suffisamment déterminantes sur le plan pratique.

31 J. C. BASSET, *Le dialogue interreligieux*, p. 27.

32 J. DUPUIS, *Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, T. 120, n. 4 (oct.-déc. 1998), p. 544.

Le Secrétariat pour les non-chrétiens a publié, en 1984, dans la *Documentation Catholique*, un article intitulé : *Attitude de l'Eglise catholique devant les croyants d'autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission*³³. Il y est dit, entre autres, que c'est grâce au dialogue interreligieux que « les chrétiens rencontrent d'autres croyants d'autres traditions religieuses pour marcher ensemble à la recherche de la vérité et pour collaborer en des œuvres d'intérêt commun »³⁴.

Dans cette optique, il s'avère de plus en plus nécessaire de lire le message évangélique avec un nouveau regard et d'y trouver l'inspiration nécessaire pour l'action.

Nostra Aetate a clairement défini les relations devant exister entre l'Eglise et les religions non-chrétiennes. Ce document affirme, sans ambages, dans son n°1 :

« tous les peuples forment (...) une seule communauté ; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter toute la race humaine sur la face de la terre ; ils ont aussi une seule fin dernière, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'adressent à tous »³⁵.

Le théologien Jacques Dupuis, s'appuyant sur cette Déclaration, préconise que le dialogue interreligieux soit ainsi établi sur la base de cette communauté originelle en Dieu par la création de tous les hommes à son image et à sa ressemblance. La seconde base est, selon cette Déclaration, la destinée unique de tous les hommes : Dieu par le salut en son fils Jésus-Christ³⁶. Il estime que l'Esprit de Dieu est à l'œuvre dans tous les hommes, enfants de Dieu, et dans les valeurs positives de leurs traditions. Et l'auteur de poursuivre, en insistant sur le fait que cette mise en œuvre de la présence universelle de l'Esprit de Dieu, à travers l'histoire, dans tous les hommes et dans les diverses traditions religieuses au regard d'éléments positifs qu'elles contiennent devrait constituer un acquis postconciliaire que l'Eglise devrait consolider³⁷.

Et le Pape Jean-Paul II mettant l'accent sur l'unité des enfants de Dieu écrit dans l'Encyclique *Redemptor hominis* : « les différences sont un élément moins important par rapport à l'unité qui, au contraire, est radicale, fondamentale et déterminante »³⁸.

33 Cf. *Documentation Catholique (DC)*, n. 81(1984) 844-849 (n. 13).

34 J. DUPUIS, *Le dialogue interreligieux*, p. 545.

35 *Nostra Aetate*, n. 1, cité par J. DUPUIS, *Le dialogue interreligieux*, p. 547.

36 J. DUPUIS, *Le dialogue interreligieux*, p. 547.

37 J. DUPUIS, *Le dialogue interreligieux*, p. 547.

38 Cf. *DC 76/1979*, 304-323 (n. 3) cité par J. DUPUIS, *Le dialogue interreligieux*, p. 549.

Le maintien de cette unité constitue le fondement du dialogue interreligieux.

La vision unitaire et communautaire de l'existence humaine dans les religions traditionnelles africaines est un apport précieux au dialogue. Il en est de même de la conception africaine de la personne humaine comme un tout, dont les messagers de l'Évangile sont invités à tenir compte dans la perspective du salut.

En effet, un des points qui appelle un débat de fond au cours du dialogue entre le christianisme et les religions traditionnelles africaines est la conception du salut dans les deux corps de croyances religieuses. Nous saluons ici, l'heureuse initiative qu'a prise la Faculté de Théologie des Facultés Catholiques de Kinshasa d'organiser une Semaine théologique sur le thème : « *Repenser le salut chrétien dans le contexte africain* »³⁹.

Le christianisme met l'accent sur le salut eschatologique. Les traditions religieuses africaines s'inscrivent dans la perspective d'un salut holistique, intégral, prenant en compte tous les aspects de la vie⁴⁰. En ce qui concerne le salut eschatologique, même si dans les traditions africaines nous ne trouvons pas de terme pour désigner « le ciel », en tant que lieu de plénitude et de béatitude espérées après la mort, la notion de salut n'est pas du tout étrangère aux Africains. L'expression « être sauvé » peut être traduite correctement dans les langues africaines. Le mot « salut » recouvre un vaste champ sémantique. Il revêt un caractère holistique. Il signifie délivrance de tous les maux physiques, sociaux, moraux et spirituels. Il entre pleinement dans la perspective du Christ qui a consacré une partie importante de son ministère à la guérison physique et spirituelle des pauvres de Galilée et d'autres qui avaient cru en lui.

L'extension du règne de Dieu à toute l'humanité s'observe dans le message évangélique. Citons, à titre d'exemple, la foi du Centurion romain, un « païen ». Jésus lui-même reconnaît n'avoir pas vu une foi pareille en Israël (Mt 8, 10). Il a trouvé une foi profonde chez cet étranger, ce « païen », et a annoncé que beaucoup d'hommes venus du levant et du couchant seront admis dans le royaume des cieux (Mt 8, 11-12).

39 *Repenser le salut chrétien dans le contexte africain*. Actes de la XXIII^e Semaine Théologique de Kinshasa (du 10 au 13 mars 2003), Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004.

40 Note de la rédaction. Nous signalons l'ouvrage de G. MALOBA, *Inculturation et eschatologie. Enjeux et débats dans les traditions bantou*, Paris, L'Harmattan, 2014.

Ces passages bibliques montrent suffisamment qu'indépendamment de leur appartenance religieuse, de leurs traditions religieuses, tous les hommes et tous les peuples participent à la réalité universelle du salut chrétien. Celui-ci les rejoint tout simplement de façons différentes. Nous partageons ici la pensée théologique du Père Jacques Dupuis qui souligne, à juste titre, que « Le Règne est présent dans le monde partout où 'les valeurs du Règne' sont vécues et promues »⁴¹. Et l'auteur de poursuivre : « il est ainsi demandé à tous les êtres humains de s'ouvrir à l'action de l'Esprit » ; celui-ci est toujours à l'œuvre dans le monde⁴².

D'ailleurs, l'Encyclique *Redemptoris Missio*, dans son n. 20, est claire à ce sujet :

« Il est donc vrai que la réalité commencée du Royaume peut se trouver également au-delà des limites de l'Eglise, dans *l'humanité entière*, dans la mesure où celle-ci vit les 'valeurs évangéliques' et s'ouvre à l'action de l'Esprit 'qui souffle où il veut et comme il veut'⁴³ ».

Les valeurs positives des traditions religieuses africaines telles que celles de l'idée d'un Dieu unique, du sens de partage, de solidarité, du respect de la personne humaine et de la vie humaine, la réciprocité, le sens aigu du spirituel et du sacré, la vision holistique de la réalité, le respect des biens communautaires et des biens d'autrui, le primat de la vie communautaire sur la vie individuelle, etc., toutes ces valeurs ne contredisent en rien l'amour évangélique et d'autres valeurs contenues dans le message révélé. La reprise de la réponse des Africains à l'appel de Dieu figure ainsi à l'ordre du jour du dialogue. Cette réponse nous semble *concrétisée et soutenue* par les valeurs positives contenues dans les traditions religieuses africaines.

Conclusion

Nous avons situé notre exposé dans le champ des utopies au sens positif du terme : « ce qui n'est nulle part encore réalisé, mais qui pourrait l'être et même devrait l'être ». Les théologiens du « salut des âmes » ont été hostiles à tout dialogue du christianisme et des traditions religieuses africaines. Ceux de l'adaptation et des « pierres d'attente » l'ont amorcé timidement, dans le contexte qui était le leur, celui de la prédominance du modèle occidental du christianisme. Il en est résulté des limites et des insuffisances.

41 J. DUPUIS, *Le dialogue interreligieux*, p. 551.

42 J. DUPUIS, *Le dialogue interreligieux*, p. 551.

43 Cité par J. DUPUIS, *Le dialogue interreligieux*, p. 550.

Vatican II et beaucoup de documents pontificaux post-conciliaires ont été largement ouverts au dialogue entre le christianisme et les traditions religieuses africaines. Celles-ci sont, aujourd'hui, réhabilitées et promues, dans ce qu'elles contiennent de valeurs positives vécues en pleine conformité avec les valeurs du Règne de Dieu. G. Thils souligne :

« L'Eglise sera plus et mieux catholique lorsqu'elle accueillera, en chaque région du monde, la diversité des dons que l'Esprit a répandus dans toute l'humanité et la variété des caractères naturels qui sont une richesse de la communauté humaine »⁴⁴.

Cet appel au rendez-vous de la catholicité nous permet de contribuer à la construction de l'Eglise selon le génie propre des Africains. Et comme l'observe justement O. Bimwenyi, dans cette contribution tant attendue, l'objectif fondamental est celui de « demeurer fidèle au Christ sans cesser d'être Africain et fidèle à l'Afrique sans trahir le Christ »⁴⁵.

44 Lire à ce propos, G. THILS, *Synchrétisme ou catholicité*, Paris, 1967, p. 153.

45 O. BIMWENYI KWESHI, *Les religions africaines*, p. 160.