

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**ARTICULATION IDENTITÉ-RESPONSABILITÉ: VERS UNE THÉOLOGIE
MORALE AFRICAINE PERTINENTE. LE CAS DE L'AFRIQUE DES GRANDS
LACS: BURUNDI-RWANDA-ZAÏRE.**

Par
NDORICIMPA Herménégilde

Thèse présentée à la faculté de théologie de l'université Saint-Paul
en vue de l'obtention du doctorat en Philosophie (Théologie) et du doctorat en Théologie

Université Saint-Paul
Ottawa, Canada
1998



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-36786-X

Canada

**Articulation *identité-responsabilité*: Vers une théologie morale africaine pertinente.
Le cas de l'Afrique des Grands Lacs: Burundi-Rwanda-Zaïre.**

Par NDORICIMPA Herménégilde

Résumé.

Au cours des trente dernières années, soit de la période Vatican II au Synode africain de 1994, les théologien(ne)s africain(e)s et africanistes, ayant constaté que le message chrétien a été présenté aux africain(e)s sous une enveloppe culturelle qui leur est étrangère et qui par le fait même constitue un réel obstacle à une véritable et profonde conversion au message du Christ, se sont astreints à retrouver l'identité éthico-culturelle de l'Afrique afin de bâtir à partir d'elle une réflexion et un discours théologique signifiant et convaincant pour les africain(e)s.

Cependant, les limites de cette réflexion théologique centrée sur l'identité éclatent au grand jour à travers les tragédies que vit actuellement, par exemple, l'Afrique des Grands Lacs où, en partie, à cause de l'identité qu'on cherche tant à affirmer, notamment l'identité ethnique qu'on absolutise en dénigrant celle des autres, le tissu social se déchire; et cela malgré que la très grande majorité de la population de cette région soit chrétienne (à peu près 80 %). Le drame humain que connaît actuellement l'Afrique des Grands Lacs interpelle d'une façon particulière les messagers de la Parole de Dieu, les pasteurs comme les théologien(ne)s pour qu'ils repensent leur pastorale et leur discours théologique pour contribuer à la résolution de la crise socio-politique, morale et religieuse qui ronge cette région.

Pour relever ce défi, nous pensons que la théologie morale africaine, tout en fondant la légitimité de la recherche de l'identité africaine, devra permettre un regard critique à l'égard de celle-ci pour la dépasser (tout en l'intégrant).

Pour cela, nous avons montré une voie de renouvellement et de dépassement du discours théologico-moral africain centré sur l'identité en proposant des jalons d'une théologie morale africaine qui se déploie sur le registre d'une éthique où le concept d'identité serait articulé à celui de responsabilité. La responsabilité articulée à l'identité fait que celle-ci ne soit pas une identité stérile, mais une identité qui est à la fois créatrice et ouverte à celle des autres.

En effet, nous avons montré que l'articulation identité-responsabilité offre une voie pertinente à la théologie morale africaine pour qu'elle serve de ressort aux africain(e)s dans leur

tâche de création d'un monde plus humanisant en répondant mieux aux questions actuelles de l'Afrique noire en proie à une crise généralisée et façonnée par la rencontre des cultures.

Dans la première partie de notre étude, nous avons fait une thématisation de l'expérience sur le mode de référence aux auteurs qui traitent des sujets qui touchent de près ou de loin la situation socio-culturelle, morale et religieuse actuelle de l'Afrique des Grands Lacs et qui touchent le travail théologique qui y a été fait depuis les années 1960 jusqu'aujourd'hui.

Le premier chapitre de la première partie retrace le contexte éthico-social de l'Afrique des Grands Lacs en montrant qu'il se caractérise principalement par une crise d'identité, crise marquée essentiellement par une tension entre le passé et le présent, et se traduisant au plan religieux par une crise de foi et un malaise moral généralisé.

Le deuxième chapitre de cette même partie, analyse le travail théologique de l'Afrique des Grands Lacs. Nous avons montré que ce travail s'effectue dans le cadre général du mouvement de l'inculturation et qu'il a connu une évolution de tendances que sont: **la théologie de l'identité, les théologies de libération et la théologie de reconstruction.**

Cette étape nous a permis d'atteindre le premier objectif qui est celui d'un bilan critique du mouvement théologique africain qui, en définitive, est encore trop centré sur l'identité tournée vers le passé pour contribuer efficacement à remédier à la situation de crise que connaît actuellement l'Afrique des Grands Lacs.

Dans la deuxième partie de cette étude, en nous référant aux sciences humaines, à la philosophie et à l'éthique chrétienne, nous avons fait ressortir les possibilités et les ouvertures que présentent cette articulation identité-responsabilité.

Pour cela, nous avons d'abord confectionné des axes théoriques qui mettent le lien entre l'identité et la responsabilité à partir des ressources de la pensée éthique, philosophique et chrétienne contemporaine les plus pertinentes. Ces axes théoriques se veulent être un éclairage dont le (la) théologien(ne) moraliste africain(e) pourrait se servir pour renouveler son discours pour qu'il réponde mieux à la crise socio-morale et religieuse de l'Afrique des Grands Lacs.

Au premier chapitre de cette deuxième partie, nous avons développé un axe théorique qui relève de l'approche constructiviste de l'identité telle qu'elle ressort des oeuvres choisies en fonction de leur potentiel à articuler identité et responsabilité parmi les oeuvres les plus pertinentes de la pensée éthique contemporaine. Il s'agit principalement de quatre oeuvres

suivantes: **Le développement moral** d'André GUINDON, **Les puissances de l'expérience** et **L'éthique reconstructive** de Jean-Marc FERRY et **Sociologie de l'éthique** de Jean-Louis GENARD. Nous avons abordé la pensée de ces auteurs en fonction des questions socio-éthiques et religieuses que posent la situation de crise de la région africaine des Grands Lacs.

Cette approche constructiviste de l'identité nous a permis de développer un concept d'identité enrichie qu'il faut promouvoir en Afrique des Grands Lacs pour sortir de la crise, une identité qui soit la plus humanisante possible, une identité morale décentrée qui est en fait une identité reconstructive qui englobe la narrativité tout en la décentrant et qui se traduit dans le concret par le déploiement d'une responsabilité la mieux perfectionnée possible.

Une deuxième étape de ce chapitre a consisté à déployer philosophiquement la conjonction identité-responsabilité en nous référant principalement à Paul RICOEUR et à Emmanuel LÉVINAS, deux philosophes dont les conceptions de la responsabilité sont différentes; chez le premier, la responsabilité résultant de l'exercice de la liberté alors que chez le second, la responsabilité précède l'exercice de la liberté parce qu'elle est constitutive de la subjectivité de chaque être humain et prend origine dans le visage d'autrui qui l'interpelle en le responsabilisant.

L'articulation des approches de ces deux philosophes que nous avons faite en nous inspirant principalement de l'oeuvre de René SIMON, **Éthique de la responsabilité**, constitue une base d'une éthique où l'affirmation de son identité ou de sa liberté se concrétise par une prise en main de son destin en exerçant sa capacité d'initiative créatrice; capacité qui se déploie sur fond d'une responsabilité originaire et constitutive de la subjectivité de l'agent moral. Dans une telle éthique, seraient écartés à la fois le risque de repli sur soi et la tendance à la fatalité et à la passivité qui menacent les africain(e)s dans la recherche de leur identité.

L'autre axe théorique que nous avons développé au deuxième chapitre de cette partie relève de la théologie où l'articulation identité-responsabilité (responsabilité dans son double sens) rend mieux compte du rapport éthique entre l'être humain et Dieu, et des humains entre eux. Nous avons bâti cet axe théorique en articulant les apports des théologiens et théologiennes qui traitent du paradigme de la responsabilité ou celui de l'identité dans le sillage de l'éthique chrétienne d'une manière qui laisse entrevoir le rapport qu'il y a entre ces deux concepts.

Cet axe théorique nous a permis de montrer que tout être humain, dans sa relation à Dieu, est unique et irremplaçable et que, tout en étant sous la dépendance de Dieu, il reste libre et

exerce sa responsabilité éthique en répondant à l'action ou à la parole divine qui l'interpelle. Ce qui est premier dans cette relation humano-divine est ainsi la présence interpellante de Dieu, présence qui se manifeste notamment dans la présence de notre prochain -quelle que soit son origine ou sa culture- que nous rencontrons. Nous avons ainsi rassemblé des éléments qui nous ont aidé à fonder la nécessité et l'importance de tenir à son identité, mais aussi à prévenir le risque de repli sur soi des africain(e)s qui cherchent à retrouver leur identité, et à lutter contre le suivisme ou le conformisme moral qui pervertit la relation éthique entre le (la) croyant(e) et Dieu.

Dans une dernière étape, nous avons posé, au dernier chapitre, des jalons d'une théologie morale africaine renouvelée à partir des éléments des différents axes théoriques qu'on avait développés et des défis que le bilan critique du travail théologique et le contexte socio-moral et religieux de l'Afrique des Grands Lacs avaient fait ressortir.

Concrètement, nous avons montré que la conjonction identité-responsabilité constitue une base éthique pertinente d'élaboration d'un discours théologico-moral qui, tout en fondant la nécessité et l'importance de retrouver son identité socio-culturelle et morale, développerait chez les africain(e)s un regard critique à l'égard de celle-ci pour l'adapter aux défis actuels de l'Afrique, en luttant contre les vices qui rongent les sociétés et les Églises africaines, particulièrement celles des Grands Lacs. Et ces vices auxquels il faut s'attaquer pour sortir ces sociétés et ces Églises de leur crise profonde sont notamment: la tendance à la fatalité et à la passivité, le conformisme déresponsabilisant et le renfermement sur soi ou le refus de l'autre que comporte toute exacerbation et idéalisation de son identité.

Une telle éthique permettrait à l'africain(e) de se réconcilier avec soi-même en retrouvant ses racines culturelles tout en les mesurant à l'aune de l'humain tel que révélé en Jésus-Christ, à l'aune de l'exigence de la fraternité et de l'amour pour pouvoir se réconcilier aussi avec l'autre et avec Dieu.

Ce discours théologico-moral appelle une Église qui soit «le lieu d'action historique qui incarne la fraternité au-delà de l'ethnie et libère ainsi les principes de solidarité et de création des nouveaux espaces sociaux -qui soient des aires de liberté et de fertilité- selon l'esprit de l'évangile» (KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 44).

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PART.I. LA QUÊTE D'IDENTITÉ EN THÉOLOGIE MORALE AFRICAINE: BILAN CRITIQUE.....	12
0. ARGUMENT.....	12
CHAP. I. CONTEXTE ÉTHICO-SOCIAL DE LA RECHERCHE THÉOLOGIQUE EN AFRIQUE DES GRANDS LACS: IDENTITÉ AU COEUR DE LA CRISE..	14
I.1. CRISE D'IDENTITÉ ET CONFLITS SOCIAUX.....	15
I.1.1. Identité hybride et conflictuelle.....	16
I.1.1.1. Identité marquée par la tension entre le présent et le passé.....	22
I.1.1.2. Crise des valeurs comme corollaire de la crise d'identité.....	25
I.1.2. Conflits sociaux comme conséquence de l'ambiguïté identitaire.....	30
I.1.2.1. Totalitarisme ethnocentriste: Extériorisation des conflits sociaux.....	31
I.1.2.2. À la source de l'ethnocentrisme violent: Perte des valeurs de cohésion sociale.....	34
I.2. CRISE DE FOI ET MALAISE MORAL.....	40
I.2.1. La crise de foi.....	42
I.2.1.1. Crise de foi en milieu rural.....	43
I.2.1.1. Crise de foi en milieu intellectuel.....	46
I.2.2. Modes d'extériorisation de la crise de foi.....	50
I.2.2.1. Crise de foi et les sectes.....	50
I.2.2.2. Crise de foi et les conflits meurtriers.....	55
I.2.3. Le malaise moral: conséquence de la crise des valeurs.....	58
I.3. CONCLUSION.....	64

CHAP.II. LA QUÊTE D'IDENTITÉ EN THÉOLOGIE MORALE AFRICAINE.....	65
II.1. LE TRAVAIL DES THÉOLOGIENS ET THÉOLOGIENNES.....	67
II.1.1. À l'intérieur du cadre général de l'inculturation.....	67
II.1.1.1. L'inculturation en général.....	67
II.1.1.2. Inculturation en Afrique et la question de l'identité.....	75
II.1.2. Tendances actuelles de la réflexion théologique africaine.....	86
II.1.2.1. La théologie de l'identité.....	86
II.1.2.2. Les théologies de la libération.....	99
II.1.2.3. Théologie de la reconstruction.....	111
II.1.2.4. Lien entre les trois tendances de la théologie africaine.....	114
II.2. IMPACT DU TRAVAIL DES THÉOLOGIEN(NE)S MORALISTES DANS LA SOUS-RÉGION AFRICAINE DES GRANDS LACS.....	116
II.3. PROPOSITION DE PISTES D'OUVERTURE.....	121
PART.II. PERTINENCE D'UNE THÉOLOGIE MORALE AFRICAINE ÉLABORÉE À PARTIR DE L'ARTICULATION IDENTITÉ-RESPONSABILITÉ.....	126
00 ARGUMENT.....	126
CHAP.I. IDENTITÉ ET RESPONSABILITÉ: NÉCESSAIRE CONJONCTION.....	129
I.1. APPROCHE CONSTRUCTIVISTE DE L'IDENTITÉ.....	129
I.1.1. Chez André Guindon.....	131
I.1.1.1. Égocentrisme identitaire et acquisition du sens de la responsabilité.....	132
I.1.1.2. Sentiment fort d'appartenance clanique / sociale et responsabilité d'inclusion.....	134
I.1.1.3. Acquisition du sens critique et responsabilité menée à maturité.....	135
I.1.1.4. Relativisation du moi comme centre pour une responsabilité morale la mieux perfectionnée.....	136
I.1.1.5. Conclusion sur la construction identitaire chez André Guindon.....	138
I.1.2. La perspective de Jean-Marc FERRY.....	140
I.1.2.1. Narration.....	143
I.1.2.2. Interprétation.....	144
I.1.2.3. Argumentation.....	145
I.1.2.4. Reconstruction.....	147
I.1.2.5. Conclusion sur la perspective de FERRY de la construction identitaire.....	151

I.1.3. Identité subjective et identité objective.....	153
I.1.3.1. Socialisation par responsabilisation.....	154
I.1.3.2. Identité subjective.....	157
I.1.3.3. Identité objective.....	159
I.1.3.4. Identité subjective et identité objective: deux dimensions complémentaires de la personne humaine.....	161
I.1.4. Conclusion sur l'approche constructiviste de l'identité dans son rapport à la responsabilité morale.....	165
I.2. DÉPLOIEMENT PHILOSOPHIQUE.....	167
I.2.1. Responsabilité comme assomption de mes actes et de leurs conséquences.....	168
I.2.1.1. Attestation de soi par les oeuvres.....	169
I.2.1.2. Espace englobant de la responsabilité éthique.....	172
I.2.2. Responsabilité constitutive de ma subjectivité.....	176
I.2.2.1. Assignation à responsabilité par autrui.....	177
I.2.2.2. Introduction du Tiers dans la relation d'altérité.....	181
I.2.3. Articulation des deux conceptions de la responsabilité.....	183
I.2.4. conclusion.....	186
CHAP.II. CONJONCTION "IDENTITÉ-RESPONSABILITÉ" EN MORALE CHRÉTIENNE.....	188
II.1. "CRÉATION-ALLIANCE" ET RESPONSABILITÉ.....	189
II.1.1. Autonomie de l'être humain comme créature.....	189
II.1.2. Autonomie et existence filiale.....	193
II.1.3. Existence filiale et observance de la loi.....	196
II.1.4. Existence filiale et fraternité humaine.....	201
II.2. RESPONSABILITÉ DU -DE LA- CROYANT-E ET AUTORITÉ MAGISTÉRIELLE.....	205
II.2.1. Responsabilité et liberté de conscience.....	206
II.2.2. Responsabilité et dialectique entre l'universel et le particulier.....	212
II.2.2.1. Irremplaçabilité du sujet éthique.....	212
II.2.2.2. Universalité de la loi et différences culturelles.....	218
II.3. CONCLUSION.....	224

CHAP.III. PERTINENCE DE LA CONJONCTION "IDENTITÉ-RESPONSABILITÉ" EN THÉOLOGIE MORALE AFRICAINE DE LA RÉGION DES GRANDS LACS.....	227
III.0.INTRODUCTION.....	227
III.1.POUR UNE LUTTE CONTRE LA FATALITÉ ET LA PASSIVITÉ.....	228
III.1.1. Importance de l'enracinement dans son patrimoine culturel.....	230
III.1.2. Nécessité d'un regard critique à l'égard de son patrimoine culturel.....	233
III.1.2.1. Contre la dictature du passé.....	236
III.1.2.2. Pour l'émergence des sujets éthiques responsables.....	241
III.1.2.2.1. Contre une trop grande emprise du groupe sur l'individu.....	241
III.1.2.2.2. Contre l'autoritarisme: nécessité de la révision de la conception d'autorité.....	248
III.1.3. Pour une identité libératrice d'énergies créatrices.....	250
III.1.3.1. Affirmation de son identité par des actes créateurs d'un avenir meilleur.....	251
III.1.3.2. De la culpabilisation des autres à l'assomption de sa propre responsabilité.....	253
III.1.3.3. La foi au Christ comme puissance de changement.....	255
III.2. CONTRE L'ENFERMEMENT SUR SOI.....	260
III.2.1. Nécessité d'ouverture à l'autre.....	261
III.2.2. Pour une fraternité au-delà de l'ethnie.....	265
III.2.2.1. À partir de l'humanité commune.....	266
III.2.2.2. À partir de la foi en Jésus-Christ.....	271
III.3. CONCLUSION.....	276
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	278
BIBLIOGRAPHIE.....	290

INTRODUCTION GÉNÉRALE.

Au cours des trente dernières années, soit de la période Vatican II au Synode africain, les théologien(ne)s africain(e)s et africanistes, ayant constaté que le message chrétien a été présenté aux africain(e)s sous une enveloppe culturelle qui leur est étrangère et qui par le fait même constitue (pour les africain-e-s) un réel obstacle à une véritable et profonde conversion au message du Christ, se sont astreints à retrouver l'identité éthico-culturelle de l'Afrique afin de bâtir à partir d'elle une réflexion et un discours théologique signifiant et convaincant pour les africain(e)s.

Cependant, les limites de cette réflexion théologique centrée sur l'identité éclatent au grand jour à travers les tragédies que vit actuellement, par exemple, l'Afrique des Grands Lacs (Burundi-Rwanda-Zaïre¹) où, en partie, à cause de l'identité qu'on cherche tant à affirmer, notamment l'identité ethnique qu'on absolutise en dénigrant celle des autres, le tissu social se déchire; et cela malgré que la très grande majorité de la population de cette région soit chrétienne (à peu près 80 %). Le drame humain que connaît actuellement l'Afrique des Grands Lacs interroge les Églises de cette région dans leur manière de transmettre le message du Christ; elle interpelle d'une façon particulière les messagers de la Parole de Dieu, les pasteurs comme les théologien(ne)s pour qu'ils repensent leur pastorale et leur discours théologique pour contribuer à la résolution de la crise socio-politique, morale et religieuse qui

¹ Le Zaïre a changé de nom depuis mai 1997. Il s'appelle maintenant République démocratique du Congo. Pour éviter la confusion, dans notre étude nous garderons l'ancien nom, le Zaïre, parce que les textes auxquels nous référerons souvent emploient cette dénomination.

ronge cette région.

Dans cette perspective, il nous semble que la théologie morale africaine, pour relever ce défi, tout en fondant la légitimité de la recherche de l'identité africaine, devra permettre un regard critique à l'égard de celle-ci pour la dépasser (tout en l'intégrant).

Notre thèse se propose donc de présenter d'abord un bilan critique de ce mouvement théologique africain centré sur l'identité; puis de contribuer à l'effort de renouvellement et de dépassement de cette approche en proposant des jalons d'une théologie morale africaine qui se déploie sur le registre d'une éthique où le concept d'identité serait articulé à celui de responsabilité.

En effet, nous voulons montrer que l'articulation identité-responsabilité offre une voie pertinente à la théologie morale africaine pour qu'elle serve de ressort aux africain(e)s dans leur tâche de création d'un monde plus humanisant en répondant mieux aux questions actuelles de l'Afrique noire en proie à une crise généralisée et façonnée par la rencontre des cultures.

0.1. Corpus de base pour notre étude.

Notre étude sera principalement basée sur le corpus théologique développé en Afrique des Grands Lacs. Cependant, nous ferons aussi référence à d'importants écrits théologiques d'autres régions d'Afrique noire. Il est d'ailleurs utile de noter ici qu'en Afrique, une grande partie du travail théologique se fait généralement dans des cadres régionaux: il y a des centres -correspondant aux instituts supérieurs de théologie- qui regroupent des théologien(ne)s provenant de divers pays et diverses églises d'Afrique; les plus connus sont: Kinshasa pour

l'Afrique centrale francophone dont font partie le Burundi, le Rwanda et le Zaïre; Abidjan pour l'Afrique occidentale, et Nairobi pour les anglophones principalement. Mais au-delà de la régionalisation de la réflexion théologique africaine, nous faisons remarquer l'importance de Kinshasa où, d'une part, se font régulièrement les rencontres théologiques pour toute l'Afrique noire et où sont élaborées, d'autre part, les revues théologiques les plus importantes pour l'Afrique sub-saharienne, comme par exemple: **Le Bulletin de théologie africaine** et **les Semaines théologiques de Kinshasa**.

À côté de ce corpus théologique africain, nous exploiterons, à la lumière des limites de la théologie morale africaine et des défis que présente le contexte socio-moral et religieux de l'Afrique des Grands Lacs, un corpus relatif aux sciences humaines (la psychologie morale, la sociologie de l'éthique), à la philosophie morale et sociale et à la théologie morale en général; un corpus, à partir duquel nous élaborerons des axes théoriques en faisant ressortir le rapport qu'il y a entre l'identité et la responsabilité. Ces axes théoriques serviront à indiquer l'orientation que devrait prendre le renouvellement du discours théologico-moral africain pour qu'il soit un discours qui motive et éclaire les gens en les guidant vers la maturité de leur identité morale, maturité qui se traduirait par l'acquisition du sens élevé de la responsabilité ou par la capacité de prendre en main leur destinée et de mener une vie de relation adulte et responsable avec leur prochain, quel qu'il soit, et avec Dieu.

0.2. Hypothèse de travail.

L'hypothèse qui nous guidera dans notre étude et que nous cherchons en même temps à démontrer est que la théologie morale en Afrique noire en général, et dans la région des Grands Lacs en particulier, se structurant autour de la recherche de l'identité africaine, trouverait dans une éthique où seraient articulées identité et responsabilité, une voie pertinente qui fonde la légitimité de la recherche de l'identité tout en lui offrant une possibilité de se dépasser pour échapper au conformisme moral (du milieu culturel et du christianisme) et au danger de repli sur soi, et pour promouvoir un esprit de créativité ou d'inventivité afin de faire advenir un univers socio-culturel et éthico-religieux africain plus humanisant, fidèle au message du Christ et plus adapté au monde contemporain façonné par la rencontre des cultures.

Explicitation de l'hypothèse.

Ceci revient à dire que nous voulons montrer que l'élaboration d'une théologie morale africaine signifiante et convaincante (prenant le point de départ dans l'identité morale africaine retrouvée) trouverait d'abord dans l'éthique où l'identité serait articulée à la responsabilité une voie pertinente et alliée pour sa réalisation.

Puis, nous montrerons que cette éthique préviendrait le danger de conformisme que comporte toute recherche d'une identité globalisante, comme l'identité africaine, burundaise, rwandaise, zaïroise, etc..., qui, souvent, ne favorise pas l'émergence de l'identité propre de

chaque sujet moral, particulièrement en Afrique où la communauté d'appartenance tient farouchement à l'uniformité des comportements de ses membres; en effet, la responsabilité ne se conçoit pas sans référence à l'identité du sujet moral libéré de tout ce qui le diminue dans son être, de tout ce qui l'empêche d'être lui-même.

En plus, nous démontrerons qu'une théologie morale élaborée à partir de la conjonction identité-responsabilité aiderait à éviter le danger de s'arrêter aux réactions revendicatrices de l'identité pour servir de ressort qui amène les africain-e-s à passer à l'acte créateur de leur avenir en s'appuyant sur le présent avec les inconvénients et les chances qu'il présente, mais aussi en tenant compte du passé avec ses valeurs qu'il faut réactualiser et ses contre-valeurs qu'il faut éviter de reproduire.

Enfin, la responsabilité n'étant «ni fermeture absolue, ni ouverture absolue, mais ouverture à l'autre [...] et en même temps, réponse où dans le rapport à autrui s'inscrit l'ébauche d'un rapport à soi, dans lequel trouve sa source la possibilité d'un retour sur soi»², nous montrerons que la théologie morale africaine bâtie à partir de la conjonction identité-responsabilité empêcherait également à la recherche de l'identité morale et culturelle de se transformer en repli sur soi ou de se développer dans le sillon de l'antagonisme Afrique-Occident, parce que l'acquisition du rapport moral à soi ne peut être séparable de celle du rapport moral à autrui.³ Et l'autre dont il s'agit ici n'est pas seulement l'autre de ma tribu ou de ma nation, mais également l'autre de toute l'humanité de par la fraternité humaine qui a sa source en Dieu; Dieu qui nous appelle tous à former une seule famille, un seul peuple.

² Jean-Louis GENARD, *Sociologie de l'éthique*, L'Harmattan, Paris, 1992, p. 84.

³ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 116.

0.3. Méthodologie et démarche de notre étude.

La méthodologie que nous utiliserons dans notre travail comporte trois moments principaux: la thématisation de l'expérience, l'élaboration argumentative des axes théoriques et la reconstruction du discours théologico-moral africain en en proposant des jalons à partir des acquis des deux premières étapes.

Dans la première partie de notre étude, au moyen d'une description interprétative, nous ferons une thématisation de l'expérience sur le mode de référence aux auteurs qui traitent des sujets qui touchent de près ou de loin la situation socio-culturelle, morale et religieuse actuelle de l'Afrique des Grands Lacs et le travail théologique qui y a été fait depuis les années 1960 jusqu'aujourd'hui.

Ainsi, au premier chapitre de la première partie, nous retracerons le contexte éthico-social de l'Afrique des Grands Lacs en montrant qu'il se caractérise principalement par une crise d'identité, crise marquée essentiellement par une tension entre le passé et le présent, et se traduisant au plan religieux par une crise de foi et un malaise moral généralisé.

Le deuxième chapitre de cette première partie sera, lui, consacré à l'analyse du travail théologique de l'Afrique des Grands Lacs. Nous montrerons que ce travail s'effectue dans le cadre général du mouvement de l'inculturation et qu'il a connu une évolution de tendances que nous donnerons en nous référant principalement à un important théologien zaïrois, KAMANANA qui a identifié ces tendances -théologie de l'identité, théologies de libération et théologie de la reconstruction- dans une synthèse de l'ensemble du travail théologique actuel de l'Afrique noire qu'il a faite dans son livre: **Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique.**

Cette étape nous permettra d'atteindre le premier objectif qui est celui d'un bilan critique du mouvement théologique africain qui, en définitive, comme nous le verrons plus loin, est encore trop centré sur l'identité tournée vers le passé pour contribuer efficacement à remédier à la situation de crise que connaît actuellement l'Afrique des Grands Lacs.

Nous concluons la première partie en proposant une orientation de renouvellement que devrait prendre le discours théologico-moral africain pour mieux répondre aux défis du présent et de l'avenir de l'Afrique des Grands Lacs. La voie de renouvellement ou du dépassement du discours théologico-moral africain actuel consisterait à le réélaborer à partir de l'articulation identité-responsabilité.

Dans la deuxième partie de cette étude, en nous référant aux sciences humaines - psychologie morale, sociologie de l'éthique-, à la philosophie et à l'éthique chrétienne, nous ferons ressortir les possibilités et les ouvertures que présentent cette articulation identité-responsabilité, pour après montrer sa pertinence en théologie morale africaine dans le contexte actuel de l'Afrique des Grands Lacs.

Il s'agira d'abord de confectionner des axes théoriques qui mettent le lien entre l'identité et la responsabilité à partir des ressources de la pensée éthique, philosophique et chrétienne contemporaine les plus pertinentes. Ces axes théoriques se veulent être un éclairage dont le (la) théologien(ne) moraliste africain(e) pourrait se servir pour renouveler son discours pour qu'il réponde mieux à la crise socio-morale et religieuse de l'Afrique des Grands Lacs.

Au premier chapitre de la deuxième partie, nous développerons un axe théorique qui relève de l'approche constructiviste de l'identité telle qu'elle ressort des oeuvres choisies en fonction de leur potentiel à articuler identité et responsabilité parmi les oeuvres les plus

pertinentes de la pensée éthique contemporaine. Il s'agit principalement de quatre oeuvres suivantes: **Le développement moral** d'André GUINDON, **Les puissances de l'expérience** et **L'éthique reconstructive** de Jean-Marc FERRY et **Sociologie de l'éthique** de Jean-Louis GENARD. Nous aborderons la pensée de ces auteurs en fonction des questions socio-éthiques et religieuses que posent la situation de crise de la région des Grands Lacs qui nous occupe dans cette étude.

Cette approche constructiviste de l'identité nous permettra de développer un concept d'identité enrichie qu'il faut promouvoir en Afrique des Grands Lacs pour sortir de la crise, une identité qui soit la plus humanisante possible, celle qui se traduit dans le concret par le déploiement d'une responsabilité la mieux perfectionnée possible.

Une deuxième étape de ce chapitre consistera à déployer philosophiquement la conjonction identité-responsabilité en nous référant principalement à Paul RICOEUR et à Emmanuel LÉVINAS, deux philosophes dont les conceptions de la responsabilité sont différentes; chez le premier, la responsabilité résultant de l'exercice de la liberté alors que chez le second, la responsabilité précède l'exercice de la liberté parce qu'elle est constitutive de la subjectivité de chaque être humain et prend origine dans le visage d'autrui qui l'interpelle en le responsabilisant.

L'articulation des approches de ces deux philosophes que nous ferons en nous inspirant principalement de l'oeuvre de René SIMON, **Éthique de la responsabilité**, constituera déjà une base d'une éthique où l'affirmation de son identité ou de sa liberté se concrétise par une prise en main de son destin en exerçant sa capacité d'initiative créatrice; capacité qui se déploie sur fond d'une responsabilité originaire et constitutive de la subjectivité de l'agent

moral et qui prend source dans le visage d'autrui qui l'interpelle. Dans une telle éthique, comme on le verra, seraient écartés à la fois le risque de repli sur soi et la tendance à la fatalité et à la passivité qui menacent les africain(e)s dans la recherche de leur identité.

L'autre axe théorique que nous développerons au deuxième chapitre de la deuxième partie relève de la théologie où l'articulation identité-responsabilité (sous ses deux acceptions) rend mieux compte du rapport éthique entre l'être humain et Dieu, et des humains entre eux. Nous bâtirons cet axe théorique en articulant les apports des théologiens et théologiennes qui traitent du paradigme de la responsabilité ou celui de l'identité dans le sillage de l'éthique chrétienne d'une manière qui laisse entrevoir le rapport qu'il y a entre ces deux concepts. Les théologiens dont il s'agit sont entre autres: R. SIMON, H. Richard NIEBUHR, Paul VALADIER, Jean DESCLOS, Jean-Marie AUBERT, etc...

Cet axe théorique nous permettra de montrer que tout être humain, dans sa relation à Dieu, est unique et irremplaçable et que, tout en étant sous la dépendance de Dieu, il reste libre et exerce sa responsabilité éthique en répondant à l'action ou à la parole divine qui l'interpelle. Ce qui est premier dans cette relation humano-divine est ainsi la présence interpellante de Dieu, présence qui se manifeste notamment dans la présence de notre prochain -quelle que soit son origine ou sa culture- que nous rencontrons. Nous rassemblerons ainsi des éléments qui nous aideront à fonder la nécessité et l'importance de tenir à son identité, mais aussi à prévenir le risque de repli sur soi des africain(e)s qui cherchent à retrouver leur identité, et à lutter contre le suivisme ou le conformisme moral qui pervertit la relation éthique entre le (la) croyant(e) et Dieu, particulièrement en Afrique des Grands Lacs qui nous occupe ici.

Dans une dernière étape, par une méthode dialectique, nous poserons au dernier chapitre des jalons d'une théologie morale africaine renouvelée à partir des éléments des différents axes théoriques qu'on aura développés et des défis que le bilan critique du travail théologique et le contexte socio-moral et religieux de l'Afrique des Grands Lacs auront fait ressortir.

Il s'agira en fait, dans cette étape de notre étude, de proposer, à partir des ouvertures que l'articulation identité-responsabilité offrira à travers le cadre théorique qu'on aura construit, des pistes de reconstruction de la théologie morale africaine pour que celle-ci réponde mieux aux questions socio-éthiques, théologiques et culturelles que soulève la crise actuelle de l'Afrique des Grands Lacs.

Concrètement, nous montrerons que la conjonction identité-responsabilité constitue une base éthique pertinente d'élaboration d'un discours théologico-moral qui, tout en fondant la nécessité et l'importance de retrouver son identité socio-culturelle et morale, développerait chez les africain(e)s un regard critique à l'égard de celle-ci pour l'adapter aux défis actuels de l'Afrique, en luttant contre les vices qui rongent les sociétés et les Églises africaines, particulièrement celles des Grands Lacs. Ces vices auxquels il faut s'attaquer pour sortir ces sociétés et ces Églises de leur crise profonde sont notamment: la tendance à la fatalité et à la passivité, le conformisme déresponsabilisant et le renfermement sur soi ou le refus de l'autre que comporte toute exacerbation et idéalisation de son identité.

Autant pour la première partie de notre thèse que pour la deuxième partie, nous thématiserons l'expérience ou construirons les axes théoriques en nous appuyant sur des approches de plusieurs auteurs. Tout au long de notre étude, nous référerons souvent à ces

auteurs pour montrer que l'appropriation interprétative que nous faisons de leurs approches respecte le fond de leur pensée, surtout que certains d'entre eux, comme KA MANA, Jean-Marc FERRY, Jean-Louis GENARD... apportent de nouvelles approches qui ne sont pas encore très connues du grand public. L'abondance des citations dans notre étude veut répondre à ce souci.

PART.I: LA QUÊTE D'IDENTITÉ EN THÉOLOGIE MORALE AFRICAINE: BILAN CRITIQUE

0. ARGUMENT.

Notre thèse se proposant de contribuer au renouvellement de la théologie morale africaine, plus particulièrement dans la région des Grands Lacs (Burundi-Rwanda-Zaïre), il nous paraît indispensable de faire d'abord un bilan critique du travail théologique(en morale) qui s'est fait jusqu'à maintenant dans cette partie de l'Afrique. Nous le ferons en identifiant les points forts de ce travail théologique, mais aussi ses limites qui appellent le renouvellement.

C'est cette démarche d'évaluation qui justifiera la nécessité et la manière de repenser le discours théologique (en morale) en Afrique centrale que nous proposerons dans la deuxième partie de notre thèse. Cela ne peut évidemment bien se faire que si on tient compte du contexte éthico-social de la région en question; contexte que nous caractérisons par une crise d'identité et les conflits sociaux qui en sont les conséquences; crise d'identité qui, au plan religieux se traduit par une crise de foi, accompagnée d'un malaise moral généralisé .

En effet, pour être pertinent, un discours théologique, spécialement le discours moral qui concerne l'agir et le comportement humain, doit être bâti à partir (entre autres) des circonstances et de la réalité sociale et morale de la communauté à laquelle on veut l'adresser. Comme le dit bien Fernand DUMONT, « on doit résolument consentir à ce que la pratique au ras du sol [...] devienne la source d'une élaboration de la théologie surgissant de

l'expérience et de l'expression plutôt que de la survoler.»⁴ Ceci pour que l'esprit évangélique puisse prendre racine dans le vécu des gens pour l'animer du dedans.

C'est la raison pour laquelle dans cette première partie de la thèse, pour bien faire un bilan critique de la quête d'identité en théologie morale africaine, nous retracerons dans le premier chapitre le contexte éthico-social de la recherche théologique dans la région de l'Afrique qui nous intéresse, à savoir la région des Grands Lacs qui s'étend sur le Burundi, le Rwanda et le Zaïre.

C'est à partir de ce contexte éthico-social que nous pourrons alors mesurer, dans le deuxième chapitre, l'impact du travail des théologiens (moralistes), centré sur la quête d'identité, dans cette région de l'Afrique, pour après faire ressortir la nécessité d'un dépassement de cette théologie centrée sur l'identité et proposer une ouverture pour la rendre plus pertinente.

⁴ Fernand DUMONT, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 1987, p. 78.

CHAP.I: CONTEXTE ÉTHICO-SOCIAL DE LA RECHERCHE THÉOLOGIQUE EN AFRIQUE DES GRANDS LACS: L'IDENTITÉ AU COEUR DE LA CRISE.

Comme tout travail théologique s'évalue mieux dans le cadre de sa production ou dans le milieu pour lequel il a été produit; il est normal que nous retraçons d'abord le contexte éthico-social de cette partie de l'Afrique, l'Afrique centrale (Burundi-Rwanda-Zaïre) que nous appelons aussi région des Grands Lacs. D'une manière générale, cette région partage le même sort que toute l'Afrique noire quant à sa situation de crise.

Dans ce chapitre, nous montrerons que l'identité est au coeur de cette crise; bref que l'identité sociale, morale, religieuse et politique est en crise dans cette région. C'est alors en décrivant d'une part la crise d'identité et les conflits sociaux qu'elle engendre dans ces pays des Grands Lacs, et la crise de foi et le malaise moral, d'autre part, qui transparaissent à travers la pratique chrétienne dans les églises de cette région que nous voudrions donner le contexte éthico-social de la recherche théologique en Afrique centrale.

Le terme de crise veut désigner ici « une phase grave dans l'évolution des choses, des événements, des idées. Il implique l'idée de rupture de sens, de perte de cohérence, de perturbation et de déséquilibre dans une évolution »⁵. Cependant, le moment de crise peut aussi être une occasion d'un nouveau départ, d'une nouvelle et meilleure réorganisation de la société avec lucidité et volonté d'en sortir; c'est ce que Liboire KAGABO souligne en indiquant que « stratégiquement, ce terme (crise) implique aussi l'idée d'un moment décisif

⁵ Liboire KAGABO, «L'état des moeurs sociales au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique (ACA)*, no 1, 1990, p. 72.

(Krisis signifiant étymologiquement "décision"...), moment où l'évolution est en phase de prendre une direction décisive, catastrophique ou salutaire»⁶.

C'est dans ce sens que nous allons utiliser la notion de "crise" en l'appliquant à l'état des moeurs éthico-sociales des sociétés de la région africaine des Grands Lacs. Nous montrerons cela sous deux aspects principaux: celui d'identité et celui de la foi. Pour ce faire, notre propos consistera à décrire cette situation de crise en en faisant ressortir les causes, les modes d'extériorisation et les conséquences, notamment les conflits sociaux et le malaise moral généralisé, pour ainsi laisser entrevoir déjà à ce niveau la manière dont il faudrait remédier à cette crise.

1.1. CRISE D'IDENTITÉ ET CONFLITS SOCIAUX.

En Afrique noire en général, et dans la région des Grands Lacs en particulier, la crise d'identité et les conflits sociaux qui en résultent, trouvent leur origine, en grande partie, dans l'influence aliénante du monde occidental sur les sociétés africaines comme l'exprime bien Ad Van BENTUM: « On assiste dans toute l'Afrique noire à une crise d'identité accompagnée d'une crise morale qui résulte avant tout de la grande influence qu'exerce la civilisation occidentale sur les africains; aujourd'hui, les africains noirs se trouvent dans une situation ambiguë et aliénante du fait qu'ils ont abandonné leurs sagesses, leurs rites, leurs coutumes,

⁶KAGABO ,«L'état des moeurs sociales au Burundi», p. 72.

leur culture, pour les troquer contre les apports étrangers (occidentaux)»⁷.

Nous voulons ici thématiser cette crise d'identité en montrant d'abord qu'elle se manifeste sous forme d'une *identité hybride et conflictuelle*, une identité marquée par une tension entre le présent et le passé, et ayant comme corollaire la crise des valeurs. Ensuite, nous montrerons également dans cette même section que les conflits sociaux que connaît actuellement l'Afrique des Grands Lacs sont, en partie, dûs à cette crise identitaire et à son corollaire, la crise des valeurs, qui expliquent la destructuration de la cohésion sociale et l'émergence des solidarités négatives autour de l'ethnie que sont les totalitarismes ethnocentristes violents qui font d'innombrables victimes en Afrique.

I.1.1. Identité hybride et conflictuelle.

Un peu partout en Afrique noire, on fait un constat amer d'une situation inconfortable où se trouvent les africain(e)s, groupes et individus, du fait qu'ils ont une identité hybride et conflictuelle qui trouve son origine dans le manque de synthèse harmonieuse entre leur passé traditionnel et leur présent marqué par la rencontre avec l'Occident, notamment avec les colonisateurs et les missionnaires.

Les colonisateurs sont arrivés en Afrique noire avec des préjugés que diffusaient certains ethnologues et anthropologues sur la mentalité et la culture des sociétés africaines; d'une façon générale, l'Afrique noire représentait pour les européens et européennes une vaste

⁷ Ad Van BENTUM, « Le christianisme: une religion pour l'Afrique » dans *Théologie et Pastorale au Rwanda et au Burundi*, tome 8, no 1, janv-févr. 1968, p. 19.

contrée où l'être humain vivait encore à l'état sauvage ou barbare: l'éminent philosophe Hegel n'a-t-il pas écrit:

L'Afrique proprement dite, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde, c'est le pays [...] replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppée dans la couleur noire de la nuit, [...]. Ce n'est pas une partie du monde historique, elle ne montre ni mouvement ni développement et ce qui s'y est passé, c'est-à-dire au Nord, relève du monde asiatique et européen [...]. La condition des nègres n'est susceptible d'aucune évolution [...] et tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils furent toujours.⁸

Cette vision erronée et ethnocentrique de l'Occident sur l'Afrique fut un prétexte pour justifier la colonisation, et même l'esclavage, considérés comme des moyens *charitables* pour sauver les africains et africaines de la barbarie en les mettant en contact avec le monde civilisé ou en leur apportant les bienfaits de la *civilisation* (occidentale).

Ainsi, considérant « les us et coutumes (de l'Afrique noire), les gestes et les réflexes, les manières d'appréhender, les oeuvres qu'ils y rencontrèrent [comme] autant de manifestations d'une espèce d'anticulture, d'anticivilisation d'origine démoniaque et de nature quasi animale »⁹, les colonisateurs adoptèrent, pour *civiliser* les africains et les africaines, une méthode d'annihilation culturelle en s'attaquant à leurs conceptions de la vie, de l'être humain, du monde et des rapports sociaux pour mieux les assimiler à l'homme blanc ou à la

⁸ HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, cité par Patrick TORT, Paul DESALMAND, *Sciences humaines et développement en Afrique. La différence culturelle*, Hatier, Paris, 1978, p. 222-223, cité par NTAMAHUNGIRO, Joseph, « La dégénérescence sociale », dans *Dialogue*, no 162, 1993, p. 53.

⁹ NECKEBROUCK, *L'Afrique noire et la crise religieuse*, T.M.P. Book Department, Tabora Tanzania, p. 101.

femme blanche; «il leur appartenait de proscrire telle coutume parce que jugée, souvent à leurs propres critères et sans appel, inutile ou même néfaste»¹⁰. Il fallait d'abord, selon le colonisateur, que l'âme, la culture et l'identité africaines meurent pour que le noir ou la noire accède à la *vraie civilisation*; «il fallait sortir de la première identité globalement qualifiée de *sauvage*, pour embrasser l'identité dite *civilisée*, celle-ci sortant nécessairement des cendres de la première»¹¹. C'est cette politique de dépersonnalisation et d'assimilation qui s'avère donc être à la base de la crise d'identité que connaît l'Afrique noire en général.

Les missionnaires occidentaux, eux aussi, ayant les mêmes informations ethnologiques sur l'Afrique que les colonisateurs, se considéraient non seulement comme les apôtres de la Bonne Nouvelle du Christ, mais aussi comme chargés de porter la civilisation occidentale au monde (barbare) à gagner au Christ. Dans leurs écrits, on retrouve les mêmes conceptions ethnologiques du moment au sujet des peuples qualifiés de *primitifs* ou de *peuplades*; c'est pourquoi ils ont commis beaucoup de « maladroites regrettables, mais par ailleurs bien compréhensibles- pouvaient-ils faire autrement dans leur contexte précis- dans l'oeuvre d'évangélisation.»¹² Comme l'atteste bien L. LAVERDIÈRE, dans son livre: *L'africain et le missionnaire*, les missionnaires, la plupart du moins, considéraient les africain(e)s comme des êtres humains sans culture, sans moralité et sans maturité même quand ils (elles) étaient

¹⁰ Venant BACINONI, «Bible et identité africaine», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Théologie africaine: Bilan et perspectives. Actes de la dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa, 2- 8 avril 1989*, Facultés catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1989, p. 247.

¹¹ KAGABO, «L'état des moeurs sociales au Burundi», p. 76.

¹² J. D. NUMBI WA NUMBI, «Les recherches théologiques du Burundi. Essai de présentation des thèmes majeurs et quelques perspectives», dans *ACA*, no 1, 1995, p. 165.

adultes (de grands enfants): «À l'époque des fondations, les missionnaires qui arrivent en Afrique sont solidement imbus de préjugés; ils croient oeuvrer en terrain vierge et partir du point zéro avec l'indigène. Devant ces *primitifs*, ces *barbares*, ces *sauvages* à l'intelligence *tabula rasa*, devant " ces peuples noirs sans culture, sans vie de l'esprit, sans écriture, sans monuments et sans histoire"¹³, les missionnaires apportent la civilisation qui les fera passer du néant à l'être.»¹⁴ Ils ont ainsi évangélisé l'Afrique noire au mépris de ses valeurs religieuses, morales et culturelles traditionnelles: ils ont fait « taire l'ancienne parole locale, dont l'orchestration était désormais identifiée à l'espace du "paganisme"»¹⁵ pour asseoir «le triomphe de la parole du vainqueur qui ne tolère aucune contestation, aucune remise en question ni aucun questionnement autre que ceux qu'elle développe elle-même»¹⁶. Comme le dit bien le théologien HEBGA, « avec beaucoup d'aplomb, les missionnaires, la plupart, ont écarté d'un revers de main ce qu'ils nomment les superstitions païennes ou primitives; ils l'ont fait d'emblée, avant même d'avoir maîtrisé nos langues et nos usages au nom de la supériorité de la civilisation chrétienne.»¹⁷

En fait, les missionnaires, en général, ont adopté la méthode de la "tabula rasa" au

¹³ M. BRIAULT, *Les sauvages d'Afrique*, Paris, Payot, 1943, p. 14 cité par L. LAVERDIÈRE, *L'Africain et le missionnaire*, Éd. Bellarmin, Montréal, 1987, p. 116.

¹⁴ LAVERDIÈRE, *L'Africain et le missionnaire*, p. 116.

¹⁵ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Éd. Karthala, Paris, 1993, p. 17.

¹⁶ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 17.

¹⁷ M. P. HEBGA, *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*, Présence africaine, Paris, 1976, p. 93.

niveau culturel pour pouvoir introduire les africains et les africaines dans le monde des valeurs occidentalo-chrétiennes comme si c'était la condition indispensable pour se convertir au message du Christ. On comprend ainsi pourquoi le missionnaire était vu par ses frères et soeurs européen(ne)s comme « le meilleur ambassadeur de la civilisation occidentale, capable de toucher à la fois le coeur et l'esprit des africains, facilitant ainsi leur assimilation à la civilisation. »¹⁸

Le cadre qui a le plus servi la cause d'assimilation à la civilisation occidentale fut sans conteste l'école. L'école en Afrique noire en général, et dans la région des Grands Lacs (Burundi-Rwanda-Zaïre) en particulier, était vue comme un moyen sûr et direct d'identification à l'homme blanc ou à la femme blanche; elle servait ainsi de tremplin pour l'ascension sociale parce qu'elle permettait à l'africain(e) de jouir presque des mêmes avantages économico-sociaux que le maître (le colonisateur ou le missionnaire). Dans ce contexte, être cultivé voulait dire, et veut encore dire aujourd'hui en Afrique noire pour certains, vivre à l'européenne, penser et agir comme un(e) occidental(e), en jetant de préférence un regard de colon sur sa propre culture. Comme le souligne MVENG E., « l'école véhicule des valeurs qui ignorent le patrimoine culturel traditionnel; souvent même, dit-il, ces valeurs sont en état d'agression contre lui. »¹⁹

Ici nous ne voulons pas soutenir que le colonisateur ou le missionnaire a fait du mal en créant l'école en Afrique, loin de là, parce que même les torts qu'ils ont causé à l'Afrique

¹⁸ LAVERDIÈRE, *L'africain et le missionnaire*, p. 116.

¹⁹ E. MVENG, *L'Afrique dans l'église: Paroles d'un croyant*, L'Harmattan, Paris, 1985, p. 76.

n'ont été commis, pour la plupart, qu'inconsciemment; nous voulons seulement dire par là que la façon d'appréhender la réalité africaine et d'organiser la vie et les institutions de la société, telle que l'école, en ignorant et même des fois en combattant les valeurs africaines, a poussé les africains et africaines à s'interroger plus en profondeur sur leur humanité et même à douter d'eux-mêmes²⁰. Il s'agit en fait du « doute de l'Afrique sur elle-même, sur ses ressources culturelles internes et sur ses capacités d'affronter l'avenir avec courage et optimisme. »²¹

Cependant, tout l'héritage culturel africain n'a pas été totalement anéanti par le colonialisme ni par l'évangélisation missionnaire; des éléments de la culture traditionnelle subsistent et continuent à inspirer les africains et les africaines, dans une certaine mesure, dans leur façon de penser et de gérer leur vie, parce que comme le dit bien Isidore de SOUZA, « s'il est vrai que les changements sociaux et idéologiques engendrent une certaine mutation plus ou moins profonde de l'homme, il n'est pas moins vrai que la transmutation d'un fils d'homme en un autre est quasi impossible. »²²

Ainsi, tout en étant fasciné par le monde occidental, l'africain ou l'africaine a toujours un pied dans sa culture traditionnelle, et entre les deux, il n'y a pas d'harmonie; c'est ce qui explique notre *hybridisme culturel*: nous avons une *identité culturelle hybride*; elle est aussi

²⁰ Louis-Vincent THOMAS et R. LUNEAU, *Les sages dépossédés*, Éd. Robert Laffont, Paris, 1977, p. 174.

²¹ KA MANA, « L'Afrique et la théologie de la reconstruction », dans *Mission de l'Église*, no 103, 1994, p. 27.

²² Isidore de SOUZA, « Pouvons-nous rester africains et chrétiens? », dans *Telema*, décembre 1975, p. 26.

conflictuelle, du fait que nous sommes un peu dépayés par rapport à nous-mêmes.

Cette situation de crise identitaire générale pour l'Afrique noire, a atteint son paroxysme en Afrique centrale, dans la région des Grands Lacs (Burundi- Rwanda- Zaïre) où, selon certains sociologues et théologiens (et théologiennes), l'acculturation par substitution « s'est beaucoup approfondi [...] plus qu'ailleurs en Afrique »²³. En effet, un peu plus que les autres sociétés d'Afrique récemment colonisées, la région africaine des Grands Lacs vit actuellement une crise d'identité très aiguë, liée à son passé colonial.

I.1.1.1. Identité marquée par la tension entre le présent et le passé.

Cette crise s'extériorise en gros de deux manière: « la façon dont l'homme africain colonisé [de cette région] se positionne dans l'histoire est marquée par une tension-très forte- entre le passé et le présent qu'il n'arrive pas encore à assumer. Cette tension a un corollaire: au niveau de sa conscience de soi, l'homme africain revêt une identité d'emprunt dont il n'arrive pas à se sortir »²⁴ ni à bien apprivoiser comme nous l'avons indiqué précédemment. Cette tension passé-présent affecte toute la réalité sociale, culturelle, religieuse, historique et même personnelle de nos sociétés africaines en général, et plus particulièrement, celles de la région de Grands Lacs. Ceci pour dire que notre identité ne peut être appréhendée qu'à travers cette tension et qu'une des manières de sortir de la crise identitaire, comme on le verra plus

²³ J. RUYTINCKX, « Éthique indigène et problèmes d'acculturation en Afrique centrale belge », dans *Revue de l'Institut de sociologie*, XXVII,2, p. 309-333 cité par A. NTABONA, « Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix », dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 369.

²⁴ KAGABO, « L'état des mœurs sociales au Burundi », p. 73.

loin, est de résoudre cette tension.

Malgré notre volonté de retrouver le passé comme notre identité authentique, nous nageons dans l'imaginaire parce que ce passé dont nous nous réclamons « participe peu à ce que nous vivons, aux différentes façons suivant lesquelles nous nous situons aujourd'hui dans le monde. »²⁵ En effet, notre situation actuelle marquée par la colonisation nous empêche d'avoir accès à notre passé comme nous le voudrions: nous avons été coupés de notre passé. Ce malaise intérieur ou tension intérieure qui caractérise notre rapport au passé se retrouve, même plus aggravé, dans notre façon de vivre le présent; en effet, notre présent met à nu notre aliénation, il nous dévoile continuellement notre défaite devant l'Occident. C'est pourquoi nous cherchons toujours à le rejeter sans le pouvoir: comme il nous est impossible de rejoindre notre passé, de même, nous ne pouvons pas nous débarrasser de notre présent que nous n'aimons pas, du fait qu'il nous est imposé de l'extérieur. C'est ce que L. KAGABO dit par exemple de l'état des mœurs sociales au Burundi - situation qui se retrouve également dans les sociétés rwandaise et zaïroise- :

Le passé est notre "bonne conscience", mais il est largement inaccessible; de son côté, le présent est notre "mauvaise conscience", mais il nous colle à la peau et nous poursuit partout. Nous avons donc une identité historique hybride et conflictuelle. Nous avons un passé certes, nous aspirons à le retrouver et à nous en inspirer. D'un autre côté, nous avons un présent qu'une part de nous-mêmes tend à rejeter, que nous vivons en tous cas sur le mode d'une "mauvaise conscience". Entre les deux, il y a une indécision totale, une difficulté de synthèse. [...] Nous percevons par là que la tension entre passé et présent est l'une des crises fondamentales que notre société doit résoudre pour avoir une conscience historique réconciliée.²⁶

²⁵ KAGABO, «L'état des mœurs sociales au Burundi», p. 73.

²⁶ KAGABO, «L'état des mœurs sociales au Burundi» , p. 74-75.

Cette tension entre le passé et le présent vient du fait que nous nous sentons mal dans notre peau, parce que l'identité que nous avons actuellement est une identité d'emprunt qui ne correspond pas à ce que nous aurions voulu être; c'est pourquoi nous rêvons à notre passé que nous idéalisons justement parce que nous sommes insatisfaits dans le présent.

Notre identité présente est altérée; et par altération, il faut entendre «le fait de rendre autre en falsifiant, en détériorant, en corrompant»²⁷. Les sociétés de notre sous-région africaine des Grands Lacs se trouvent dans cet état de détérioration culturelle et morale; le monde étranger (l'Occident) a fourvoyé nos repères éthico-culturels sans pouvoir les remplacer valablement par des nouveaux qui soient solidement enracinés. En perdant nos repères culturels, nous avons en fait perdu notre boussole qui nous conduisait à travers le temps de notre histoire; nous ne sommes plus maîtres de notre destinée, puisque nous sommes étrangers à nous-mêmes. C'est maintenant un autre (l'Occident) qui nous dicte ce que nous devons être, «ce qu'il a voulu, c'est que notre identité première soit dénigrée, niée, effacée, pour être remplacée par une autre identité censée être la meilleure»²⁸.

Cependant, comme nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, la civilisation occidentale n'a pas réussi à annihiler complètement notre identité africaine, burundaise, rwandaise, zaïroise... Il en est résulté une cohabitation des deux identités qui fait que nos sociétés sont disloquées, tiraillées et déracinées. En effet, cohabitent dans nos sociétés l'inévitable présent qu'on n'aime pas et qu'on critique, et la fascination du passé qui, lui, continue à nous influencer. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Guy VERHAEGEN

²⁷ KAGABO, «L'état des mœurs sociales au Burundi», p. 76.

²⁸ KAGABO, «L'état des mœurs sociales au Burundi», p. 76.

quand il dit que «la société zaïroise est écartelée entre la tradition et la modernité, entre une civilisation scientifique et rationaliste, individualiste et pluraliste, d'une part, et d'autre part une civilisation où la sagesse est tradition; où le système des valeurs est accepté sans discussion [...]; où chaque homme est intégré totalement dans son clan, son village, sa tribu»²⁹.

Ainsi, nos références d'identification n'étant plus en harmonie, mais plutôt contradictoires, nous vivons une ambiguïté identitaire, ou pour le dire autrement, notre identité (culturelle et morale) est *hybride et conflictuelle*.

I.1.1.2. Crise des valeurs comme corollaire de la crise d'identité.

L'ambiguïté identitaire dont souffrent les africains et les africaines se remarque surtout au niveau de la crise des valeurs; en effet, cette crise est une conséquence logique de la crise d'identité. Un peu partout en Afrique noire, plus particulièrement au Burundi, au Rwanda et au Zaïre, on entend souvent des gens se plaindre de la perturbation du système des valeurs. On pourrait dire évidemment que cela n'est pas spécifique à l'Afrique, et particulièrement à l'Afrique centrale, puisque un peu partout dans le monde, on fait un constat de la mise en cause ou du chambardement des valeurs qui régissaient les sociétés. Cependant, ce qui se passe à ce niveau en Afrique noire, et spécialement au Burundi, au Rwanda et au Zaïre présente un cachet particulier du fait que là-bas, la crise des valeurs est engendrée par l'intrusion d'un autre monde culturel dans notre univers culturel: «la crise est "exogène"; elle

²⁹ G. VERHAEGEN, «La foi, force de libération», dans *Telema*, no 20, 1979, p. 36-37.

exige une perte préalable de soi et une appartenance à un autre»³⁰. Cette crise des valeurs suppose une perte ou une crise préalable d'identité alors que pour les sociétés plus autonomes, il peut y avoir une crise des valeurs sans que celle-ci soit précédée par une crise d'identité. Pour ces autres sociétés, «la crise des valeurs est "endogène"»³¹.

Dans la région africaine des Grands Lacs, cette crise des valeurs touche tous les domaines de la vie: le domaine social, politique, économique, religieux, moral... Mais comme l'indique bien Liboire KAGABO, «la crise des valeurs particulièrement morales se situe au point le plus névralgique de la crise d'identité; c'est là où la crise d'identité s'approfondit le mieux en brouillant les repères les plus essentiels»³². Quand les valeurs morales sont ignorées ou négligées, la société le ressent fortement parce qu'elle en est blessée au plus intime d'elle-même. En effet, le non-respect des valeurs morales s'accompagne presque automatiquement de la détérioration des autres valeurs. C'est ce que constate par exemple Mgr BAKOLE au sujet de la société zaïroise:

Les aspects moraux du "mal zaïrois", que l'observateur le plus superficiel peut découvrir, (la corruption généralisée dans les services de l'État aussi bien que dans le monde des affaires, l'appétit effréné de consommation etc...) trouvent leur origine dans la désintégration des valeurs dans une société "en mutation profonde": la royauté clanique et tribale devient tribalisme, parasitisme, népotisme; la sobriété ancestrale, le respect des valeurs spirituelles et sociales cèdent devant une passion inassouvie de profit, sous l'impact du modèle et de la domination occidentale.³³

³⁰ KAGABO, «L'état des mœurs sociales au Burundi», p. 72.

³¹ KAGABO, «L'état des mœurs sociales au Burundi», p. 72.

³² KAGABO, «L'état des mœurs sociales au Burundi», p. 73.

³³ VERHAEGEN, «La foi, force de libération», p. 36.

La crise morale que vit aujourd'hui la région des Grands Lacs (en Afrique), et d'une façon générale toute l'Afrique noire, est perçue «généralement comme une perte, tout au moins comme un déplacement des valeurs fondatrices de l'équilibre individuel et social»³⁴. Ainsi par exemple, du point de vue moral, les sociétés traditionnelles burundaise, rwandaise et zaïroise avaient leur code moral, leurs règles qui régissaient les rapports humains et les comportements de tous les jours. Ces règles étaient acceptées inconditionnellement par tous; elles étaient le résultat d'une longue expérience ayant abouti à un consensus entre les membres de la société sur ce qu'il convient de faire ou ne pas faire pour le maintien des rapports justes entre les membres des diverses communautés. Ces règles concernaient tous les aspects de la vie; les parents et les aînés du voisinage se chargeaient de les transmettre aux enfants par une éducation appropriée; une éducation qui étaient souvent dispensée à travers des interdits et des maximes de sagesse (les proverbes). Comme nos sociétés étaient statiques et fermées aux apports extérieurs, ces valeurs ne changeaient presque pas, elles demeuraient les mêmes de génération en génération. Mais avec la colonisation, il y a eu l'introduction d'autres valeurs exogènes qui ont déstabilisé les institutions sociales traditionnelles; par conséquent, les burundais, les rwandais et les zaïrois, par exemple, vivent aujourd'hui un tiraillement intermittent entre les valeurs intraculturelles et les valeurs interculturelles. En d'autres termes, ces sociétés vivent dans un cafouillage conflictuel des valeurs. Ce qui fait que ce n'est pas facile pour ces sociétés de savoir à quelles valeurs fondamentales se référer pour restituer aux consciences tiraillées une cohérence de sens existentiel.

³⁴ Ejoé-Julien PENOUKOU, «Confit des valeurs en Afrique noire. Approche phénoménologique.», dans *Concilium*, no 211, 1987, p. 27.

Une autre réalité qu'on observe aussi dans cette sous-région africaine des Grands Lacs, c'est que les valeurs dites positives sont marginalisées ou mises en veilleuse alors que les contre-valeurs sont exaltées. Ainsi par exemple, selon L. KAGABO, un observateur avisé de la société burundaise, «les valeurs négatives ont quitté les régions cachées de l'âme pour être vécues à visage découvert; elles ont délaissé l'espace de la honte pour être accréditées dans l'espace public dans lequel elles se pavanent fièrement, où elles sont légitimées»³⁵, alors que les valeurs positives à partir desquelles le tissu social s'était formé se détériore. Cela est tellement inquiétant que certains parlent même, au sujet des sociétés africaines, d'une «annihilation de la conscience culturelle»³⁶. Ces contre-valeurs sont génératrices de déséquilibre profond touchant tous les secteurs de la vie de nos sociétés. «Voilà pourquoi, avec nostalgie et amertume, certains déplorent inlassablement la perte des valeurs traditionnelles: perte du sens de la famille, du respect de l'autorité, de la solidarité fraternelle et sociale, perte de la conscience ou de la fidélité religieuse, etc...»³⁷. On accuse la vie moderne de désorganiser nos sociétés en brouillant nos repères culturels et en introduisant dans notre monde (africain) les maux qu'il ne connaissait pas avant: le non-respect de l'autorité, la délinquance juvénile, les vices liés à la sexualité, la soif exagérée de l'argent...

L. KAGABO résume la façon dont le système des valeurs se détériore dans la société burundaise, par exemple (mais ceci est aussi valable pour les sociétés rwandaise et zaïroise),

³⁵ KAGABO, «La crise burundaise et l'effondrement des valeurs», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 406-407.

³⁶ P. NTAHOMBAYE, «Ubushingantahe et la crise», dans *ACA*, no 1, 1995, p. 49.

³⁷ PENOUKOU, «Conflit des valeurs en Afrique noire», p. 30.

suivant trois aspects principaux, à savoir: « un renversement des valeurs dans lequel les valeurs négatives l'emportent sur les valeurs positives; une épreuve de force engagée entre l'accessoire et l'essentiel et dans laquelle on a de la difficulté à faire la part de ce qui appartient à l'un et celle de ce qui appartient à l'autre (dans le pire des cas, l'accessoire l'emportant sur l'essentiel et prenant sa place); une épreuve de force engagée également entre ce qui est particulier et ce qui est général créant la confusion; c'est, conclut-il, à travers ce système que la crise se fait jour de la façon la plus aiguë parce qu'elle y reçoit une cohérence, une justification et finalement une légitimation»³⁸. Ainsi, peut-on dire que la crise généralisée des valeurs en Afrique noire en général, et dans la sous-région des Grands Lacs en particulier, est corollaire de la crise d'identité, telle que nous l'avons décrite plus haut, parce que la détérioration des valeurs culturelles et morales entraîne un déracinement des individus et des groupes de leur univers culturel qui les a façonnés à travers le temps. En perdant leur ancrage culturel, le support de leur identité s'en trouve fortement ébranlé.

Cet état de crise d'identité et de valeurs généralisée en Afrique centrale (Burundi-Rwanda-Zaïre) affecte l'ensemble de l'existence et paralyse l'esprit de créativité; en effet, la crise africaine «n'est pas une crise spécifique à tel ou tel domaine ni réductible à tel ou tel aspect de l'existence; c'est une crise des conditions mêmes de l'existence humaine, de la vie active en tant qu'elle est la manière d'être propre à l'homme»³⁹.

Par ailleurs, cette situation de crise brise l'harmonie dans les rapports humains parce

³⁸ KAGABO, «L'état des mœurs sociales au Burundi», p. 82-83.

³⁹ KA MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993, p. 23.

que l'espace culturel où ils se déroulent normalement est désarticulé; ce qui engendre presque inévitablement des conflits sociaux assez graves.

I.1.2. Conflits sociaux comme conséquence de l'ambiguïté identitaire.

La sous-région africaine des Grands Lacs est en proie, depuis quelques années, à de violents conflits ethniques qui atteignent aujourd'hui leur paroxysme, particulièrement au Burundi et au Rwanda. En effet, au Burundi et au Rwanda, on assiste actuellement à une guerre tellement atroce, que se font les deux grandes composantes de la population (Hutu et Tutsi), qu'elle a été qualifiée de génocide (surtout pour le Rwanda) par l'opinion internationale. De tels conflits ethniques existent également au Zaïre (mais dans une moindre mesure) entre les Kassaïens et les Katangais: en témoigne cet extrait de la lettre pastorale de Mgr Tharcisse TSHIBANGU TSHISHIKU (évêque de MBUJI-MAYI) à l'adresse de ses chrétiens et chrétiennes faisant allusion aux affrontements tragiques de 1994 au SHABA entre Kassaïens et Katangais:

Des scènes terribles et horribles à l'encontre de ceux que l'on veut considérer comme "indésirables" continuent à se produire, sans qu'intervienne une défense publique ou officielle quelconque: des traitements inhumains indescritibles - que se sont risqués à exposer des témoins d'organisations étrangères, et quelques personnes courageuses parmi lesquelles des laïcs admirables et des personnes consacrées, prêtres, religieux et religieuses-, des violences incroyables, parmi lesquelles des tueries méchantes, des mutilations et blessures profondes, sont perpétrées chaque jour.⁴⁰

⁴⁰ Th. TSHIBANGU TSHISHIKU, «L'heure du courage et d'une grande foi dans l'avenir», dans *Renaître*, no 21, 1993, p. 6.

Parmi les causes du drame que vit la sous-région des Grands Lacs, plusieurs analystes de la situation soulignent l'aliénation culturelle «qui a fait perdre à la population, et surtout à la jeunesse, tout point d'ancrage éthique et culturel solide»⁴¹; en effet, comme le fait remarquer A. NTABONA, «toute déculturation s'accompagne d'effet d'une dramatique amoralisation»⁴² qui peut conduire jusqu'aux conflits meurtriers, comme c'est bien le cas pour le Burundi, le Rwanda et le Zaïre qui ont subi une déculturation radicale: les gens n'ayant plus cet appui culturel, sont susceptibles d'être mené au gré des humeurs des idéologues qui, souvent ne servent que leurs intérêts au mépris de la dignité de la personne et du bien commun; c'est exactement ce qui se produit dans la sous-région africaine des Grands Lacs.

I.1.2.1. Totalitarisme ethnocentriste: extériorisation des conflits sociaux.

Les conflits sociaux de cette région qui se matérialisent par des affrontements sanglants trouvent leur origine dans ce que Adrien NTABONA appelle le *totalitarisme ethnocentriste*.

Dans le totalitarisme ethnique, l'autonomie de l'individu est niée; celui-ci ne peut s'écarter des idées de son groupe sans risquer l'exclusion ou même sa vie: le cloisonnement dans lequel s'enferment les groupes ethniques ne tolère aucun écart de conduite de la part de ses membres, il empêche la réflexion personnelle et l'exercice du sens critique, et amène tout le monde à penser comme un troupeau; toutes les valeurs morales sont sacrifiées au profit de

⁴¹ A. NTABONA, «Propositions de pistes pour la sortie de la jungle du totalitarisme ethnocentriste», dans *ACA*, no 1, 1995, p. 6.

⁴² NTABONA, «Propositions de pistes pour la sortie de la jungle du totalitarisme ethnocentriste», p. 6.

l'intérêt égoïste du groupe ethnique, et dans le jugement moral, les critères éthiques d'une conscience saine font place aux critères ethnocentristes, car, ce qui guide l'agir des membres d'un groupe ethnique, c'est la raison de l'ethnie, l'individu n'étant qu'un pion du groupe. C'est là où se situe le mal de cette idéologie ethnocentriste:

Le mal du totalitarisme ethnocentriste, c'est donc de refuser de considérer les gens comme des personnes humaines autonomes irréductibles à quoi que ce soit; c'est les englober dans une collectivité ethnique anonyme où ils sont fichés depuis la naissance, avec par exemple une carte d'identité marquant l'ethnie au Rwanda; où un individu, quelles que soient ses capacités ou ses idées, ne peut qu'être comme les "siens", penser comme les "siens", sous peine d'être exclu ou d'encourir la mort, en tant que traître à la cause de l'ethnie⁴³.

C'est en fait de l'*intégrisme ethnocentriste* partout où la tolérance des autres groupes ethniques est nulle et où chaque ethnie s'active à diaboliser l'autre (groupe) pour justifier son élimination; c'est comme si, pour que le "moi collectif" (mon ethnie) vive, il faut que l'autre ethnie disparaisse: l'autre devient comme quelqu'un qui me vole mon espace vital, il est mon ennemi, il est le mal qu'il faut à tout prix éradiquer pour que la vie de mon groupe ethnique s'épanouisse. Ainsi comprend-on pourquoi une telle idéologie ne peut qu'aboutir au génocide comme ce fût le cas au Rwanda. Par "idéologie", nous entendons ici «un corps de représentations, d'illusions collectives, voire de mystifications qui jalonnent la mémoire

⁴³ NTABONA, «Propositions de pistes pour la sortie de la jungle du totalitarisme ethnocentriste», dans *ACA*, no 1, 1995, p. 11. Cf aussi «Le compte-rendu des journées de réflexions organisées par l'Épiscopat du Burundi», dans *Vivons en Église*, no 3-4, 1994, p. 75, col.1. ou B. MUZUNGU, «Le diagnostic du mal rwandais», dans *Dialogue*, no 181, 1995, p. 57-70.

collective d'une communauté humaine donnée»⁴⁴. Dans le cadre de l'idéologie génocidaire, la violence utilisée contre l'autre est extrême parce qu'elle ne vise pas à le convertir ou à l'amener à accepter la soumission, mais à le supprimer avec tous les siens: c'est une violence identitaire dans le sens qu'en donne Joseph MAILA:

La violence identitaire ne se réclame pas d'une argumentation raisonnée. Elle ne se veut pas instrument de la transformation du monde et de la société. Elle ne tend pas à réformer l'homme ni ne prétend le libérer. Elle ne vise au triomphe d'aucune révolution et ne travaille pas à la conservation de la société. La violence identitaire n'est pas la violence idéologique. Alors que celle-ci relève d'une logique de domination, la violence identitaire ressort d'une logique de la suppression [...]. L'une passe à la contrainte pour arracher une conversion, l'autre recourt à la force pour provoquer une disparition. L'une s'attaque à transformer, l'autre s'attache à une collectivité pour l'arracher à un territoire...⁴⁵

Et ce phénomène d'ethnocentrisme qui est à la source des conflits sociaux sanglants concerne presque toute l'Afrique noire comme le note MUNIMA Mushie dans son article: **Solidarité familiale et liberté évangélique** où il attire l'attention sur les risques de la solidarité africaine qui vire souvent dans le *clanisme*, le *tribalisme* ou le *régionalisme*: «des tendances, d'après MUNIMA, si "venimeuses" pour autant qu'elles constituent en gros, des philosophies exclusivistes visant à s'attribuer le monopole des valeurs existentielles. Cela signifie, continue-t-il, que tout est ramené au groupe, de la parole aux actes, de la pensée

⁴⁴ NTABONA, «Propositions de pistes pour la sortie de la jungle du totalitarisme ethnocentriste», p. 8.

⁴⁵ J. MAILA, «Identité ethnique et violence politique», dans *Études*, octobre, 1994, p. 300, cité par NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de la préservation de la paix», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 375.

jusqu'à la fraternité»⁴⁶. C'est là d'ailleurs que se situe, d'après beaucoup d'analystes du contexte socio-politique africain, un des obstacles majeurs de la démocratie en Afrique, du fait qu'en politique africaine, «les partis (politiques), bien souvent d'essence tribale ou régionale présentent un panorama propice à la recrudescence des désordres sociaux culminant en guerre civile ou confrontation ethnique [...]. C'est dire combien s'impose la nécessité d'une transformation des mentalités, faute de quoi, la démocratie en Afrique risque de devenir une simple hallucination.»⁴⁷

I.1.2.2. À la source de l'ethnocentrisme violent: perte de valeurs de cohésion sociale.

Dans la sous-région des grands Lacs (Burundi-Rwanda-Zaïre), cette tendance à l'ethnocentrisme se manifeste d'une manière plus aiguë et plus dramatique qu'ailleurs en Afrique noire du fait que les valeurs et institutions socio-morales que la société traditionnelle avait générées pour prévenir ou résoudre les conflits entre les différents groupes claniques ou ethniques ont subi plus qu'ailleurs en Afrique (du moins pour le Burundi et le Rwanda)⁴⁸ une érosion très profonde. En effet, il est sûr que les sociétés (burundaise, rwandaise et zaïroise) traditionnelles avaient développé des systèmes de valeurs socio-culturelles pour la résolution

⁴⁶ M. MUNIMA, «Solidarité familiale et liberté évangélique», dans *Telema*, no 69, 1992, p. 34.

⁴⁷ M. M. NGUELOLO, «L'Afrique: démocratie à reculons», dans *Jeune Afrique*, no 175, 1993, p. 85. cité par NTAHOMBAYE, «Ubushingantahe et la crise», dans *ACA*, no 1, 1995, p. 59.

⁴⁸ Cf NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de la préservation de la paix», p. 368-369.

des conflits et pour la préservation de la paix malgré certaines opinions tendancieuses qui soutiennent que nos peuples (particulièrement le Rwanda et le Burundi) sont «éminemment sauvages, qu'ils s'auto-détruisent, excités par la haine invétérée entre Hutu et Tutsi, que se sont des peuples totalement dépourvus de références socio-culturelles propres à entrevoir des voies de sortie non inspirées par l'Occident»⁴⁹.

Parmi les institutions et pratiques traditionnelle que nos sociétés avaient créées pour préserver la paix et renforcer l'unité et la paix au-delà des liens naturels du sang, nous notons entre autres: l'échange de cadeau (le plus souvent ce cadeau était une vache pour le Burundi et le Rwanda) qui scellait une alliance entre deux personnes, deux familles ou deux tribus; à travers ce don, c'est la personne elle-même qui se donnait. Il y avait aussi le "pacte de sang"⁵⁰ dont la cérémonie consistait dans le fait de mettre des gouttes de sang des candidats au pacte dans une cruche de bière et de boire ensemble. Cela engageait ces candidats au pacte de se considérer comme les membres d'une même famille, c'était une manière d'agrandir le cercle des siens (le moi-communautaire).

Mais l'institution morale la plus caractéristique dans ce domaine pour le Burundi et le Rwanda par exemple, c'est l'"Ubushingantahe"⁵¹ ("Ubupfura" pour le Rwanda). Il s'agit

⁴⁹ Z. MANIRAKIZA, «Réfugiés rwandais au Burundi: impact socio- politique», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 293.

⁵⁰Cf. NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», dans *ACA*, no 2-3, 1995, pp. 349-353.

⁵¹ Cf. KAGABO, «Non-violence et démocratie», dans *ACA*, no 2-3, 1991, p. 204-205. L'auteur fait à juste titre remarquer à la page 205 de cet article que «l'"Ubushingantahe" est une valeur (burundaise) non-violente par excellence; qu'elle est recherche de vérité et de justice. Elle est une valeur à la fois sociale, juridique et morale. Elle concerne autant les rapports des individus entre eux que ceux des

d'une institution des notables, des personnes moralement intègres et représentant un idéal moral pour toute la société, qui assurait, «dans les milieux naturels de vie, la tâche de la responsabilité sociale et de la préservation de la paix en dehors des liens et en dehors de toute identité commune»⁵². Une telle institution avait une importance capitale dans nos sociétés pour garantir la paix dans des collectivités anonymes où il n'y avait ni liens de sang ni pacte d'alliance. En effet, en dehors des liens du sang et du pacte d'alliance, il n'y avait pas de devoir de solidarité; au contraire, le risque de conflit y était très grand. C'est ce qui a poussé nos sociétés à créer cette institution des sages pour veiller à la paix et à la justice sociale; en effet, par son investiture, un **"Mushingantahe"** (notable ou sage) «s'engageait pratiquement à être le père de son entourage et à voir, par conséquent, en tout homme, une identité commune avec lui»⁵³.

Malheureusement, tous ces acquis socio-culturel qui servaient de fondement à l'harmonie et la cohésion de la société ont été presque anéantis par la colonisation et l'évangélisation: «le colonisateur et le missionnaire ont détruit les repères culturels et traditionnels [...] de nos pays, mais n'ont pas eu assez de temps, de volonté et de moyens

individus avec la société en général. À tous ces niveaux, elle manifeste son efficacité dans l'élément de la parole qui met ensemble, qui crée l'harmonie, le dialogue social qui recrée les liens, mettant en avant l'"arbitral" contre l'arbitraire. Bref, l'aspect moral y assume le juridique et le social.»

⁵² NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 355.

⁵³ NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 356.

pour les remplacer valablement par de nouvelles valeurs solidement enracinées⁵⁴. En s'attaquant à ces valeurs et pratiques traditionnelles sur lesquelles on avait bâti l'identité et l'unité de nos sociétés, les colonisateurs et les missionnaires ont contribué au déchirement du tissu social dans nos pays.

En perdant ces valeurs de solidarité et de cohésion sociales que nos sociétés avaient générées à travers les siècles, on ne pouvait que retomber au niveau de la méfiance et de l'antagonisme caractérisant l'état de toute société où les bases morales de l'entente et de la cohabitation n'existent plus, et où par conséquent les groupes se dressent les uns contre les autres. C'est ainsi que beaucoup d'analystes expliquent la crise politico-ethnique qui secoue le Burundi et le Rwanda; ils y voient d'abord une crise axiologique. Cela est vrai parce que quelqu'un qui a perdu ses valeurs fondamentales est comme un navigateur qui a perdu sa boussole; il perd le nord et tout peut lui arriver. C'est ce que A. NTABONA dit en d'autres mots à propos de la situation qui prévaut au Burundi et au Rwanda:

Après tout, que ne peut-on pas craindre d'une communauté dont les membres perdent leurs points d'ancrage? Que ne peut-on pas craindre des nageurs troublés dans leur traversée en plein milieu des eaux? Que ne peut-on pas craindre des peuples minés du dedans, et incapables de retrouver leur confiance en eux, et leurs points d'appui chez eux, dans leurs milieux naturels de vie? Dans de tels cas, la vie ne pouvait que s'avarier et gagner en morosité et, par là, handicaper sérieusement la paix.⁵⁵

⁵⁴ Z. NICAYENZI, «Fondements culturels de la crise burundaise», dans *ACA*, no 1, 1995, p. 82.

⁵⁵ NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 372.

Il est à noter que ce qui se passe au Burundi et au Rwanda pourrait bien se reproduire ailleurs en Afrique noire, particulièrement au Zaïre où la situation socio-politique s'empire de plus en plus. Les évêques zaïrois n'ont-ils pas attiré l'attention des zaïrois et zaïroises sur le drame rwandais pour qu'il soit pour eux une interpellation, surtout qu'il y a chez eux aussi «la (même) tendance généralisée dans le milieu des politiciens à ethniser et à régionaliser les enjeux politiques zaïrois»⁵⁶. Du reste, dans le passé, le Zaïre a déjà connu des tentatives de sécession et de rébellion qu'on a maté dans le sang lors de la guerre au KATANGA. Les démons de la division, du tribalisme et du régionalisme peuvent toujours se réveiller là aussi avec autant de férocité et de destruction que connaissent maintenant le Burundi et le Rwanda si on ne cherche pas à temps à s'attaquer aux causes de la tension sociale.

Pour sortir de ce cycle de violence que connaît la sous-région des Grands Lacs (Burundi-Rwanda-Zaïre), plusieurs proposent de repenser l'éthique dans ces pays de façon que celle-ci présente des repères clairs et solides qui permettent de dépasser ou d'enrayer le totalitarisme ethnocentriste qui tue; «il s'agira de restaurer l'éthique en refaisant les personnes et en multipliant par là, des reciseurs de mœurs et des institutions»⁵⁷. Pour cela, certains suggèrent de se référer à notre passé culturel qu'il faudrait revaloriser en l'actualisant pour poser les bases d'une éthique qui garantirait la sécurité et la paix dans notre sous-région; il s'agirait alors de «repandre le tout à la base et créer cette fois-ci des institutions capables de devenir progressivement porteuses de valeurs sacrées et d'un certain ethos unifié, à base

⁵⁶ P. RUTAYISIRE, «Silences et compromissions de la hiérarchie de l'Église catholique au Rwanda», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 414.

⁵⁷ A. NTABONA, «Comment sortir de la jungle des idées qui tuent?», dans *ACA*, no 1, 1995, p. 3.

d'impératifs inéluctables et incontournables, sur lesquels il n'y aurait pas moyen de transiger»⁵⁸ comme c'était le cas dans nos sociétés pré-coloniales.

Cependant, en plus de cela, nous devrions accepter d'apprendre des autres civilisations pour corriger les travers de nos cultures. Ainsi par exemple, les africains et africaines, spécialement les burundais(es), les rwandais(es) et les zaïrois(es) devraient se mettre à l'école des autres cultures (occidentales par exemple) pour éduquer les gens à la liberté et à la responsabilité. En effet, un des défis majeurs de notre région interlacustre est de libérer l'individu de l'emprise du groupe pour qu'il puisse penser librement et agir de façon responsable.

Bref, sachant que «toute société humaine charie des conflits dans son sillage et que c'est seulement la façon de les gérer qui diffère»⁵⁹, pour résoudre ses conflits et trouver des voies de sortie de sa crise d'identité, la population de la sous-région africaine des Grands Lacs devra cesser de perdre son temps à se plaindre des maux qui l'accablent et des désastres qu'elle a engendrés elle-même pour passer à l'acte créateur d'une nouvelle manière de vivre ensemble en ressoudant le tissu social déchiré sur de nouvelles bases socio-culturelles et éthiques plus solides que celles d'avant.

⁵⁸ NTABONA, «Propositions de pistes pour la sortie de la jungle du totalitarisme ethnocentriste», p. 38.

⁵⁹ P. RUBERINTWARI, «Les crises burundaise et rwandaise à travers les médias étrangers», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 343.

I. 2. CRISE DE FOI ET MALAISE MORAL.

Cette crise d'identité et des valeurs se répercute dans le domaine religieux sous forme d'une crise de foi et de malaise moral. Pas n'est besoin de souligner encore que le christianisme africain est intimement lié à la situation coloniale et qu'il souffre de l'ambiguïté de celle-ci. En effet, comme nous l'avions déjà fait remarquer dans les paragraphes qui précèdent, l'évangélisation de l'Afrique en général, et de la région des Grands Lacs en particulier, s'est opérée dans un contexte de violence et de réduction légitimée des peuples africains et de leur identité. Dans ce contexte, les missionnaires n'ont pas su, ni pu renoncer à la politique de la "tabula rasa" et prendre au sérieux l'homme (femme) africain(e) avec ses aspirations les plus fondamentales, avec sa vision particulière du monde, de l'être humain et de Dieu. Un témoignage du R.P. Placide TEMPELS (un missionnaire blanc d'Afrique centrale) est très parlant à ce sujet:

Nous (Européens) nous posions trop souvent en face d'eux (Africains) comme le tout devant le néant. Dans notre mission éducatrice et civilisatrice, nous avions l'impression de partir de la table rase, nous pensions avoir tout au plus à déblayer des non-valeurs, pour poser de saines fondations sur un sol nu; nous étions convaincus qu'il fallait faire bon marché de stupides coutumes, de vaines croyances parfaitement ridicules, essentiellement mauvaises et dénuées de tout sens. Nous pensions éduquer des enfants, de "grands enfants", [...] et cela semblait assez aisé⁶⁰.

En effet, au Burundi et au Rwanda par exemple, la catéchèse missionnaire, qui fut d'ailleurs adoptée par après par les prêtres autochtones, refusait d'intégrer certains aspects de

⁶⁰ P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, éd. Présence africaine, Paris, 1949, p. 110, cité par BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence africaine, Paris, 1981, p. 140-141.

la vie religieuse traditionnelle (aspects véhiculant des questions existentielles fondamentales) dans la nouvelle religion. Cette catéchèse a tout simplement opéré un remplacement pur et simple de l'ancienne religion par la nouvelle en les opposant.

Cette façon d'évangéliser portait en elle-même les germes d'une crise ultérieure et profonde de foi et d'un grave malaise moral, parce qu'en s'attaquant aux pratiques religieuses traditionnelles, au régime familial traditionnel, et en niant purement et simplement, sans analyse préalable, la valeur des médiations traditionnelles et leurs impacts, les missionnaires ébranlaient, souvent sans le vouloir, tout un édifice social et moral, croyant arriver plus facilement à une christianisation intégrale et rapide de la société africaine.

Cependant, cette méthode d'évangélisation missionnaire n'a abouti dans la plupart des pays de l'Afrique noire, qu'à des conversions superficielles, c'est-à-dire à un christianisme superficiel qui n'atteint pas l'âme de l'africain et de l'africaine; cela est très remarquable à travers la crise de foi que vivent d'une façon générale les chrétiens et chrétiennes des églises de l'Afrique noire.

Nous voulons d'abord analyser ici cette crise de foi en montrant comment elle affecte le milieu rural et le milieu intellectuel et en décrivant ses modes d'extériorisation que sont principalement l'engouement pour les sectes et le fait de participer massivement et facilement dans la violence inter-ethnique. La description de ces différents aspects de cette crise de foi laissera entrevoir déjà la manière dont il faudrait apporter une réponse à cette crise.

Nous analyserons ensuite le malaise moral qui résulte de la crise des valeurs et de la crise foi; un malaise moral qui révèle les limites du discours moral actuel et appelle par le fait même le renouvellement de celui-ci.

I.2.1. La crise de foi.

Tout le monde sait qu'au centre de l'Afrique (Burundi, Ouganda, Rwanda, Zaïre, Congo, Cameroun) le christianisme a connu un succès étonnant. On n'a que trop souvent brandi les statistiques comme étant des bulletins de victoire. Aujourd'hui, force est cependant de constater que ce fait coïncide avec une crise grave dont les causes sont avant tout d'ordre moral: relâchement des mœurs, désorganisation des familles, disparition de l'autorité des anciens, etc... En face de cette crise morale et sociale qui coïncide avec l'extension du christianisme en Afrique, nous pourrions nous demander quelle est à ce moment-ci la signification véritable de sa foi pour l'africain(e) chrétien(ne). Dans l'évangélisation de l'Afrique, n'a-t-on pas privilégié la quantité aux dépens de la qualité?

Vers le début des années 80, on a fait un constat amer qu'«une masse jouissant du statut des groupes majoritaires (comme la religion chrétienne en Afrique centrale) tombe souvent dans la routine, la stagnation, l'inconscience et la paresse face aux appels nouveaux pour ses responsabilités et à ses engagements premiers»⁶¹.

Que signifie par exemple que près de 80 % de la population du Burundi et du Rwanda sont chrétiens en moins de cent ans d'évangélisation? Pour beaucoup d'africains et d'africaines, la conversion au christianisme n'aurait-elle été que superficielle? À ce sujet, un prêtre zaïrois (BELENGI NZILEYEL) a comparé le christianisme africain à de l'huile flottant à la surface

⁶¹ B. BUDUDIRA, «Caractéristiques et exigences de l'Église du Burundi», dans *ACA*, no 1, 1978, p. 9, cité par P. RUTAYISIRE, «Une année de crise: L'Église dans la tourmente», dans *ACA*, no 3-4, 1994, p. 556-557.

de l'eau, pour dire qu'il n'a pas encore pénétré la mentalité africaine⁶². Il s'agit en fait d'un christianisme dont la foi n'inspire pas la vie de tous les jours: un christianisme sociologique qui, «pour la plupart des cas, n'est pas encore suffisamment personnalisé et qui se satisfait du mimétisme (faire comme les autres) et de la routine»⁶³.

Ceci veut dire que la nouvelle religion (le christianisme) n'a pas atteint et converti le coeur de beaucoup; cela parce qu'elle (la nouvelle religion) n'a pas su rencontrer les harmoniques profondes de l'âme africaine. Beaucoup d'africains et africaines se contentent des rites extérieurs qui n'expriment pas une foi vécue en milieu de vie; il y a une dichotomie entre leur foi et leur vie; pour dire que pour beaucoup, la cohérence chrétienne au niveau du témoignage individuel et collectif est encore à chercher.

Cette crise de foi n'est pas vécue de la même manière en milieu rural et en milieu intellectuel.

1.2.1.1. Crise de foi en milieu rural.

En milieu rural, on note spécialement un esprit moutonnier de masse. On pratique sa religion parce que tout le monde dans son environnement de vie le fait. La religion devient une affaire de famille ou de voisinage; dans ce contexte, ce n'est pas par choix libre qu'on se convertit au christianisme ou à l'Islam; on ne fait que suivre la tradition familiale. Cela est

⁶² Cf. BELENGI NZILEYEL, «Le christianisme actuel chez les bantous: De l'huile flottant sur l'eau?», dans *Telema*, no 10, 1977, pp. 9-17.

⁶³ RUTUMBU, «Le refus des différences et la christianisation au Rwanda», dans *Dialogue*, no 179, 1994, p. 80. Voir aussi J. NGOMANZUNGU, «Un christianisme artificiel!!!», dans *Dialogue*, no 134, 1989, pp. 66-69.

la preuve que «le travail d'évangélisation effectué jusqu'à présent n'a pas insisté sur la dimension personnelle de la foi chrétienne et sur l'effort de conversion»⁶⁴.

C'est surtout dans ce milieu-là que le christianisme paraît comme une superstructure à laquelle on obéit de façon cérébrale dans certaines circonstances conventionnelles de la vie; sans quoi, l'on se lance dans une aventure dangereuse. Ainsi, comme l'exprime d'une façon imagée Ad Van BENTUM (un père blanc), «le catholicisme, religion apportée par les blancs, est pour le paysan noir, une belle chose, un vêtement de fêtes, un habit de joie; mais cette belle chose, romantiquement belle, ne peut entrer en contact avec sa vie interne, avec sa terre sale, avec sa peau noire. Il la réserve donc pour l'extérieur, pour la superficie de son âme, intérieurement, il s'attache aux rites élaborés par ses ancêtres qui le suivent dans toute son existence, lui sont tellement accessibles et répondent si bien à sa mystique noire»⁶⁵.

Cela vient du manque de concordance entre la présentation du christianisme et la mentalité noire; lequel manque se traduisant sur le plan du sujet par une certaine insatisfaction qui fait chercher autre chose de plus adapté. C'est ce qui explique le phénomène de syncrétisme que vivent les chrétiens et les chrétiennes des Églises de la sous-région africaine des Grands Lacs (Burundi-Rwanda-Zaïre) en particulier, et de toutes les Églises chrétiennes d'Afrique noire en général⁶⁶; beaucoup de chrétiens et chrétiennes «ne savent toujours pas de

⁶⁴ RUTAYISIRE, «Une année de crise: L'Église dans la tourmente», dans *ACA*, no 3-4, 1994, p. 562.

⁶⁵ BENTUM, «Le christianisme: Une religion pour l'Afrique», dans *Théologie et pastorale au Rwanda et au Burundi*, no 1, 1968, p. 23.

⁶⁶ Cf. B. SINÇAY (de), «Pourquoi les chrétiens font-ils le "Kuraguza"?», dans *Dialogue*, no 29, 1971, pp. 62-68. Voir aussi V. NILINGIYIMANA, «Danger de syncrétisme religieux», dans *Dialogue*, no 141, 1990, pp. 106-110.

quel côté doit battre leur coeur de croyants (et croyantes). Ils (elles) ont adhéré à des "doctrines", à des "prescriptions morales", mal assimilées et peu assumées»⁶⁷.

C'est ainsi qu'on voit fréquemment de rapides ou lents retours à la pratique de la religion traditionnelle (surtout en cas de maladie ou tout autre malheur dans la famille) après des conversions apparemment tout à fait sérieuses, tout en n'abandonnant pas la pratique chrétienne. N'est-ce pas ainsi qu'il faut expliquer les navettes auxquelles se livrent beaucoup de baptisés entre l'Église et la case du sorcier?⁶⁸ On ne peut qu'être d'accord avec E.J. PENOUKOU quand il dit que «la foi chrétienne apporte encore très peu de réponse aux nombreuses interrogations et sollicitations du baptisé africain [et que] toujours baigné dans les croyances traditionnelles et sans cesse exposé à toutes sortes de menaces, il vit la plupart du temps en situation dramatique et ne trouve généralement d'autre issue que d'aller chercher ailleurs des recettes de sécurité.»⁶⁹

Cette situation montre bien que les religions traditionnelles sont toujours présentes et qu'elles continuent à influencer beaucoup la vie de plusieurs chrétiens et chrétiennes burundais(es), rwandais(es) et zaïrois(es). Ils (elles) ne vivent pas à fond la religion chrétienne comme ils (elles) vivaient leur religion traditionnelle, se conformant à toutes ses obligations et prescriptions. Ainsi, le christianisme n'a pas réussi à remplacer les religions traditionnelles

⁶⁷ E. J. PENOUKOU, «Avenir des Églises africaines. Questions et réflexions», dans *Bulletin de théologie africaine*, vol. 4, no 18, 1982, p.195.

⁶⁸ SINÇAY (de), «Pourquoi les chrétiens font-ils le "Kuraguza"?», dans *Dialogue*, no 29, 1971, pp. 62-68.

⁶⁹ PENOUKOU, «Avenir des Églises africaines. Questions et réflexions», dans *Bulletin de théologie africaine*, vol. 4, no 18, 1982, p. 195.

comme le voulaient les missionnaires; au contraire, il en est résulté la cohabitation clandestine entre les pratiques chrétiennes et les pratiques traditionnelles dans la vie religieuse des gens. Et ce phénomène n'est pas propre à la région des Grands Lacs. Il a été appelé d'une façon suggestive par le théologien kényan, John MBITI, du «concubinage religieux»⁷⁰.

I.2.1.2. Crise de foi en milieu intellectuel.

En milieu intellectuel, la crise de foi prend une autre coloration qui n'est pas exactement la même qu'en milieu rural.

D'abord, «pour la détermination de la classe intellectuelle en général»⁷¹, nous considérons qu'«est intellectuel quiconque, sur la base d'une formation scolaire plus ou moins poussée (acquise au moins au niveau des études secondaires moyennes) a un goût prononcé pour les choses de l'intelligence, de l'esprit, chez qui prédomine la vie réflexive intellectuelle.»⁷²

Dans la région des Grands Lacs (Burundi-Rwanda-Zaïre), on estime que cette classe des intellectuel(le)s représente 10% de toute la population de cette sous-région. Le milieu des

⁷⁰ KAGABO, «Catéchèse missionnaire: Changement de mentalité ou changement de culture?», dans *ACA*, no 6, 1982, p. 339.

⁷¹ T. TSHIBANGU, «Les intellectuels africains et l'Église», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Les intellectuels africains et l'Église. Actes de la quatorzième semaine théologique de Kinshasa, du 20 au 25 juillet 1981*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1982, p. 15.

⁷² TSHIBANGU, «Les intellectuels africains et l'Église», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Les intellectuels africains et l'Église*, p. 15.

intellectuel(le)s dans cette partie de l'Afrique est composé d'une majorité de chrétiens et chrétiennes, c'est-à-dire de baptisé(e)s. Presque tous les intellectuels et toutes les intellectuelles du Burundi, du Rwanda et du Zaïre ont été formé(e)s en milieu chrétien; pourtant, comme le fait bien remarquer G. MUSY pour le cas du Rwanda par exemple, le fait que ces intellectuel(le)s fréquentent les Églises chaque dimanche, «ne doit pas faire oublier que les fondements de la foi chrétienne demeurent contestés par une part appréciable de l'"intelligentia" rwandaise»⁷³. On pourrait dire que ces intellectuel(le)s ont été baptisé(e)s sans être évangélisé(e)s.

Pour comprendre la conception que l'intellectuel(le) africain (africaine) en général se fait du christianisme, rappelons-nous que «le contact avec le message chrétien s'est effectué dans un contexte colonial de domination et d'aliénation»⁷⁴. Cela explique pourquoi la classe intellectuelle (en Afrique en général, et dans la région des Grands Lacs en particulier) a tendance à considérer le christianisme comme un aspect et un moyen efficace de colonisation de l'Afrique par l'Occident. L'intellectuel(le) est conscient(e) qu'il(elle) vit dans «une société qui avait des valeurs religieuses traditionnelles propres, mais qui a été profondément marquée par le courant du christianisme et qui, tout en en reconnaissant les indéniables valeurs, le

⁷³ G. MUSY, «Une pastorale de l'Église du Rwanda auprès des jeunes étudiants: la pastorale de l'intelligence», dans *Soleil levant*, no 26, avril 1987, p. 28, cité par NILINGIYI-MANA, «Danger de syncretisme religieux», dans *Dialogue*, no 141, 1990, p. 107.

⁷⁴ RUHAMANYI, «Évangélisation et milieux intellectuels», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui. Actes de la dixième semaine théologique de Kinshasa, du 21 au 26 juillet 1975*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1980, p.187.

considère d'une certaine manière comme aliénant et pas suffisamment libérateur⁷⁵. En effet, les intellectuel(le)s africains (africaines) en général sont conscient(e)s plus que le reste de la population du drame culturel provoqué par l'histoire de la colonisation et du christianisme en Afrique; c'est pourquoi, beaucoup d'intellectuel(le)s africains (africaines), en combattant le colonialisme ou le néo-colonialisme, n'épargnent pas le christianisme. Cela se traduit en réalité par une certaine distance des intellectuel(le)s par rapport à l'Église, ils (elles) vivent en marge de l'Église. On sait par exemple que pour la majorité d'intellectuel(le)s burundais(es), rwandais(es) et zaïrois(es) chrétiens et chrétiennes, c'est par convention, et non par conviction religieuse qu'ils(elles) se marient à l'Église, font administrer le baptême, l'eucharistie et la confirmation à leurs enfants ou font célébrer des messes à l'occasion d'un décès ou d'un anniversaire de décès des membres de la famille proche.

Quant à l'engagement chrétien dans la vie quotidienne, d'une façon générale, «l'intellectuel(le) africain (africaine) a du mal à voir l'originalité que lui confère la foi chrétienne dans son existence de tous les jours, dans sa vie professionnelle, dans ses responsabilités socio-économiques et dans ses prises de position politique»⁷⁶. Il considère que «cela est d'un autre ressort qui obéit à d'autres impératifs»⁷⁷. La vie de foi se limite ainsi tout au plus à la participation aux messes dominicales et aux cérémonies religieuses officielles

⁷⁵ RUHAMANYI, «Évangélisation et milieux intellectuels», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui*, p. 187.

⁷⁶ CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DU BURUNDI, «Quelques données et pistes de réflexion sur la vie de l'Église au Burundi», dans ACA, no 1, 1978, p. 84.

⁷⁷ CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DU BURUNDI, «Quelques données et pistes de réflexion sur la vie de l'Église au Burundi», p. 84.

entourant la réception des sacrements d'un des membres de sa famille.

Une autre raison qui explique cette méfiance de l'intellectuel(le) africain (africaine) vis-à-vis de la religion chrétienne, est qu'au point de vue théologique, la classe intellectuelle africaine, pour peu qu'elle ait un esprit critique, découvre des lacunes et des failles dans la présentation qu'on lui fait du message de Jésus. À la place de la Bonne Nouvelle qui réjouit, réconforte et libère, on lui présente une métaphysique sèche, rigide, une morale tout entière marquée de la pensée occidentale et peu respectueuse de la mentalité locale, en tous cas, pas forcément évangélique; une spiritualité sans vie et sans souffle basée principalement sur le juridisme, sur des lois disciplinaires, au lieu de conduire à l'union avec Jésus. Cela est dû en partie au manque de pastorale adaptée à ce milieu intellectuel. En effet, pendant longtemps, «les missionnaires et le clergé local ont [...] cru qu'en priorité, il fallait privilégier- dans leurs discours théologiques- la préoccupation des masses africaines plus que celles des élites»⁷⁸.

De tout cela, il en découle, pour ces élites, une relativisation du salut apporté par le christianisme: tout en lui reconnaissant certaines valeurs, on lui conteste le caractère absolu d'être la seule religion valable garantissant le salut.

⁷⁸ TSHIBANGU, «Les intellectuels africains et l'Église», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Les intellectuels africains et l'Église*, p. 20.

I.2.2. Modes d'extériorisation de la crise de foi.

Cette crise de foi s'extériorise de différentes manières; ici, nous en retenons deux qui nous semblent les plus importantes pour la région africaine des Grands Lacs, à savoir: l'engouement pour les sectes et la perte du sens du sacré qui s'est particulièrement manifestée par les violences meurtrières généralisées dans la région des Grands Lacs, qui ont même été perpétrées dans les lieux de culte.

En décrivant ces modes d'extériorisation de la foi, nous voulons montrer l'urgence de trouver des voies de sortie de la crise qui ronge les sociétés et les Églises d'Afrique des Grands Lacs. Le drame humain qui y prévaut actuellement est un lieu théologique par excellence d'où devrait surgir une réflexion qui aide à réviser nos rapports sociaux et nos discours sur l'être humain et sur Dieu.

I.2.2.1. Crise de foi et les sectes⁷⁹.

Aujourd'hui en Afrique noire en général, et dans la région des Grands Lacs en particulier, il y a un nouveau et important phénomène qui est en fait un symptôme d'une crise profonde de foi autant pour les intellectuel(le)s que pour la masse: il s'agit de la ruée des africains et africaines en général vers les sectes religieuses: «Selon certaines estimations, le nombre de ces groupes atteindrait dix mille pour l'Afrique de 1983»⁸⁰; ce qui suppose

⁷⁹ Ce terme désigne ce qu'on appelle aujourd'hui les *nouveaux mouvements religieux*.

⁸⁰ B. BUDUDIRA, «Christianisme et spiritualité africaine», dans *ACA*, no 2, 1983, p. 114.

qu'aujourd'hui, après treize ans, ce nombre a beaucoup augmenté surtout que les problèmes socio-politiques de l'Afrique noire en général, et de la sous-région des Grands Lacs en particulier, se sont multipliés et aggravés ces dernières années. En effet, les sectes «révèlent parfois des besoins confus que les responsables des institutions religieuses et sociales n'avaient su ni percevoir ni satisfaire»⁸¹. Elles se lèvent pour attirer l'attention sur les dangers qui guettent la société et proposent souvent des voies de solution que les religions officielles ne préconisaient pas; «ces sectes agissent parfois en catalyseurs de l'histoire, elles aiguissent en quelque sorte les mécontentements et les aspirations d'une société.»⁸²

En Afrique noire en général, et dans la région des Grands Lacs en particulier, les sectes religieuses accusent les grandes religions (le catholicisme, le protestantisme et l'Islam) de véhiculer un message et une spiritualité étrangers à la mentalité africaine; elles (les sectes) se proposent d'offrir un cadre religieux où l'africain (l'africaine) se sent chez lui (elle). Ainsi, comprend-on pourquoi, beaucoup de ces sectes «se rattachent fondamentalement à la problématique de l'aliénation culturelle et de la domination, dans les espaces colonial et néo-colonial de vie. [Elles] donnent à ces questions des réponses théologiques qui tranchent avec celles des Églises officielles et ouvrent un horizon spirituel où s'engagent beaucoup d'africains»⁸³.

La prolifération des sectes «apparaît ainsi comme une réaction à l'encontre des Églises

⁸¹ MALYOMEZA, «Ces sectes religieuses qui nous interpellent», dans *Dialogue*, no 125, 1987, p. 8-9.

⁸² MALYOMEZA, «Ces sectes religieuses qui nous interpellent», p. 9.

⁸³ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 62.

issues des missions chrétiennes de l'Occident, dont l'enseignement est ressenti comme trop contraignant dans ses principes et trop abstrait dans ses dogmes»⁸⁴. Les fondateurs de ces sectes sont d'ailleurs souvent des dissidents des grandes religions (le catholicisme et le protestantisme) qui dénoncent avec acharnement le manque d'esprit prophétique, d'enthousiasme et de chaleur humaine dans les grandes Églises; et qui se considèrent comme des prophètes envoyés par Dieu pour prêcher l'Évangile dans la pureté de son message et dans la fidélité à Jésus-Christ.

Un autre constat qu'on a fait en Afrique noire, plus particulièrement au Burundi et au Rwanda, est que les sectes naissent surtout des Églises de masse où on rejoint difficilement chaque chrétien et chrétienne dans ses problèmes de vie; en effet, «la massification a pour conséquence néfaste que ce n'est pas tout le monde qui est touché dans ses problèmes vitaux ou existentiels qui l'assaillent. Ce qui fait qu'au sortir de la messe, le chrétien travaillé par ses problèmes vitaux, ses misères, va devoir chercher d'autres moyens pour arriver à ses fins: ce sont souvent les sectes ou alors les pratiques ayant trait à la religion traditionnelle.»⁸⁵

Aujourd'hui par exemple, au Burundi et au Rwanda, les sectes pullulent parce que les Églises officielles ne se sont pas montrées porteuses d'espoir pour les gens qui vivent des situations angoissantes, comme nous le verrons plus loin. Elles n'ont pas d'impact réel sur les sociétés (burundaise et rwandaise) pour leur inspirer des solutions aux crises graves qu'elles connaissent. Les sectes naissent dans ce contexte, prétendant apporter des solutions mystiques aux problèmes socio-politiques du Burundi et du Rwanda. C'est ce que résume un

⁸⁴ MALYOMEZA, «Ces sectes religieuses qui nous interpellent», p. 14.

⁸⁵ NUMBI WA NUMBI, «Les recherches théologiques au Burundi (1973-1993)», p. 163.

théologien rwandais, MALYOMEZA Théophile, dans son article intitulé: **Ces sectes religieuses qui nous interpellent:**

[...] Les sectes semblent d'abord trouver un terrain de choix dans des situations conflictuelles que vit une société à un moment donné de son histoire. Les sectes correspondent souvent à des situations historiques de frustration, d'impuissance ou de désespoir qu'elles essaient de transformer en créant une contre-Église et peut-être plus encore une contre-société, où les déficiences des Églises et de la société sont contestées, de nouvelles espérances, souvent utopiques et illusoires, libérées, grâce à un engagement personnel radical basé sur une expérience religieuse spécifique.⁸⁶

Par le fait même que ces sectes représentent une contestation des Églises officielles en leur révélant leurs faiblesses ou leurs limites dans la façon de vivre ou d'annoncer le message évangélique, elles offrent une critique qui peut être bénéfique si ces Églises la prennent au sérieux. Ainsi, au lieu de combattre avec acharnement les sectes qui naissent, on pourrait plutôt les considérer comme une interpellation qui manifeste une soif ou une faim spirituelle des chrétiens et chrétiennes de nos Églises officielles. Un théologien zaïrois, MBONYINKEBE Sebahire, n'a-t-il pas dit par exemple que «cette faim spirituelle est d'autant plus ressentie au Zaïre qu'elle s'inscrit [...] au creux d'une crise morale, ce qui, peut-être, continue-t-il, explique en partie qu'on cherche même du côté des gnosés venues du lointain Orient, la possibilité d'une maîtrise personnelle et, par ce biais, le salut de tous»⁸⁷.

Pour profiter pleinement de l'interpellation des sectes à l'endroit des Églises officielles,

⁸⁶ MALYOMEZA, «Ces sectes religieuses qui nous interpellent», p.13-14.

⁸⁷ Sebahire MBONYINKEBE, «Les intellectuels et les sectes: un point de vue», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, «*Les intellectuels africains et l'Église. Actes de la quatorzième semaine théologique de Kinshasa, du 20 au 25 juillet 1981*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1982, p. 88.

celles-ci devraient faire attention sur ce qui attire les chrétiens et chrétiennes vers ces sectes. En tous cas, comme le fait remarquer B. BUDUDIRA, «ce n'est pas la clarté des doctrines qu'ils vont chercher dans ces sectes et mouvements mystiques; [...] beaucoup, reconnaît-il, désertent nos Églises pour aller trouver ailleurs la chaleur humaine, la spontanéité, l'harmonie entre la vie de foi et la dimension communautaire qui manquent à plusieurs de nos communautés ecclésiales»⁸⁸; ils (elles) vont à la recherche «de lieux religieux où toutes leurs aspirations, leurs spontanéités spirituelles et leurs angoisses humaines sont assumées dans la prière.»⁸⁹

Bref, le nombre élevé des sectes et mouvements mystiques en Afrique noire en général, et dans la région des Grands Lacs en particulier, révèle un malaise profond et des graves frustrations des africains et africaines dans leur vie de foi; il dévoile également un besoin religieux des peuples africains qui n'a pas encore été assouvi. C'est une situation qui devraient stimuler les Églises d'Afrique en général, et de la sous-région des Grands Lacs en particulier dans leur recherche d'une réflexion théologique approfondie et d'une pastorale renouvelée qui libèrent nos vies de toute sclérose et médiocrité.

⁸⁸ BUDUDIRA, «Christianisme et spiritualité africaine», p. 114-115.

⁸⁹ BUDUDIRA, «Christianisme et spiritualité africaine», p. 114.

I.2.2.2. Crise de foi et les conflits meurtriers.

La cruauté des guerres tribales au Burundi, au Rwanda et au Zaïre (entre Kassaïens et Katangais) a à la fois manifesté et beaucoup approfondi la crise de foi dans ces pays; en effet, les conflits inter-ethniques que connaissent le Rwanda, le Burundi et le Zaïre (dans une moindre mesure⁹⁰) remettent en question l'enracinement de la foi chrétienne dans la mentalité et les comportements de nos peuples. Autrement, comment peut-on comprendre que des peuples dont la grande majorité est chrétienne se soient entre-tués avec une extrême cruauté sans précédent. Des témoignages bouleversants des survivant(e)s rwandais(es) par exemple, rendent compte, après le génocide de 1994, de la profondeur de la crise qu'ont causée les violences meurtrières dans ce pays⁹¹. Tout l'édifice de la foi en est sorti très ébranlé. Pour beaucoup de rwandais (rwandaïses) et de burundais (burundaïses), il est très difficile de comprendre comment Dieu, le tout puissant et père de tous, a pu permettre de si grandes souffrances. Plusieurs d'entre eux (elles) se sont senti(e)s abandonné(e)s par Dieu; ils (elles) ont douté de la bonté et même de l'existence de Dieu. Cette réaction est compréhensible, parce que, comme le dit bien Paul RUTAYISIRE:

Après une telle catastrophe (le génocide), on ne peut plus croire ni pratiquer comme avant. Face à une injuste souffrance et à une telle déshumanisation, le croyant [la croyante] est obligé(e) de penser Dieu autrement à cause du

⁹⁰ Cf. F. KAMBELE, «Pâques au Katanga», dans *Renaître*, no 13-14, 1993, p. 18. Voir aussi à ce sujet MUSEMA KWELI, «Chrétien ou tribaliste?», dans *Renaître*, no 15, 1992, p. 15.

⁹¹ Cf. G. M. DION, «Des étudiants parlent de leur foi, de leur Église, de leurs peines, de leurs attentes...», dans *Dialogue*, no 179, 1994, pp. 47-66.

caractère négatif de l'événement et de l'"abandon apparent" par Dieu. Toute cohérence du discours sur Dieu et sur l'humain est brisée; c'est-à-dire la question de Dieu face à des souffrances indicibles et celle de l'homme capable d'actes pareils. Les notions naïves d'une histoire providentielle fondée sur l'idée de progrès spirituel et sur un Dieu tout puissant, Seigneur de l'histoire, sont également épuisées.⁹²

Ces guerres tribales jettent également un grand discrédit sur les Églises de la région du fait que, malgré le nombre très élevé de baptisés qu'elles comptent, elles n'ont pas pu empêcher les massacres: «les chrétiens ont massivement participé au génocide et aux massacres, sinon le désastre n'aurait pas eu lieu, ainsi que des prêtres, des pasteurs et des religieux»⁹³. Pendant ces guerres, tout a été désacralisé: la vie humaine, les personnes consacrées, et mêmes les églises qui «ont été transformées en abattoirs (humains) à tel point que l'on se demande s'il faut les transformer toutes (elles sont nombreuses) en monuments du souvenir ou pas»⁹⁴. Tout cela a mis en cause la raison d'être même de l'Église; elle apparaît comme une superstructure qui n'a plus d'influence dans la vie des gens et de la société; en fait, «le génocide et les massacres ont détruit la confiance que beaucoup de rwandais (et burundais) avaient en l'Église non seulement comme une institution au poids social et politique énorme, mais aussi et surtout en tant que porteuse d'un message d'amour et de tolérance.»⁹⁵

⁹² P. RUTAYISIRE, «Silences et compromissions de la hiérarchie de l'Église catholique du Rwanda», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 440.

⁹³ RUTAYISIRE, «Silences et compromissions de la hiérarchie de l'Église catholique du Rwanda», p. 421.

⁹⁴ RUTAYISIRE, «Silences et compromissions de la hiérarchie de l'Église catholique du Rwanda», p. 421.

⁹⁵ RUTAYISIRE, «Silences et compromissions de la hiérarchie de l'Église catholique du Rwanda», p. 420.

On ne peut aujourd'hui que s'interroger sur la manière dont nos pays ont été évangélisés. On s'est réjoui trop vite des conversions rapides et des participations massives aux célébrations religieuses sans se rendre compte qu'en privilégiant la quantité aux dépens de la qualité, on condamnait l'Église à être insignifiante dans les comportements quotidiens des personnes et dans la gestion de la société. En effet, comme le dit bien Bernard BUDUDIRA, «quand l'évangile ne fait plus problème, quand il n'apporte rien de neuf, d'inquiétant et d'extraordinaire dans nos comportements personnels et sociaux, l'Église est sûrement dans l'infidélité»⁹⁶; c'est qu'à ce moment les chrétiens et les chrétiennes vivent une religion sans âme ou sans foi. C'est ainsi que le pharisaïsme pervertit la pratique religieuse authentique comme l'exprime avec justesse P. RUTAYISIRE dans la description qu'il fait de la crise de foi au Rwanda: «la perversion de la foi survient lorsque les croyants mettent leur confiance davantage dans leurs actes religieux qu'en Dieu lui-même. Quand les "choses entreprises pour Dieu" se mettent à occuper plus de place que Dieu, une certaine polarisation sur "faire Église", sur "le bien de l'Église", sur les oeuvres de l'Église et même sur la morale peut ainsi devenir idolâtrie. L'oeuvre des hommes remplace l'accueil du salut de Dieu.»⁹⁷

Aujourd'hui, on est convaincu que ce n'est ni le nombre des baptisés, ni la participation massive aux célébrations liturgiques, ni la soumission aux prescriptions morales de l'Église qui indiquent la vitalité d'une communauté chrétienne, mais sa profondeur de foi qui se concrétise dans des actes de la vie de tous les jours.

⁹⁶ BUDUDIRA, «Caractéristiques et exigences de l'Église du Burundi», p. 6, cité dans NUMBI WA NUMBI, «Les recherches théologiques au Burundi (1973-1993)», p. 174.

⁹⁷ RUTAYISIRE, «Silences et compromissions de la hiérarchie de l'Église catholique du Rwanda», p. 441.

Ainsi, pour sauver les Églises de notre sous-région (Burundi-Rwanda-Zaïre) de l'insignifiance, il faudrait repenser les discours théologiques et la pastorale en vigueur pour aider les chrétiens et les chrétiennes à mieux intérioriser le message évangélique, à le vivre authentiquement en s'engageant notamment à être des éléments de cohésion de nos sociétés présentement disloquées; parce que comme le dit bien un théologien burundais, E. NTAKARUTIMANA:

Dans ce monde en mutation, [...] la pratique chrétienne se trouve renvoyée à un nouvel examen, ainsi que le discours religieux qui l'inspire. Comment, se demande-t-il, dans le contexte d'aujourd'hui (de la région des Grands Lacs), organiser une vie chrétienne qui rende compte des rapports Église-société, foi-politique, avec ce que cela implique comme incidences sur le concret des rapports sociaux et des structures idéologiques et institutionnelles de la société? Ici, continue-t-il, le simple catéchisme, le discours pieux toujours entendu et la dévotion facile ou de fuite ne suffisent pas.⁹⁸

I.2.3. Le malaise moral: Conséquence de la crise des valeurs.

Au plan moral, la crise de foi que nous venons de décrire, se remarque dans la vie concrète par un malaise moral, c'est-à-dire par le fait «de nager de relatif en relatif et de ne savoir quoi prendre et quoi laisser»⁹⁹; en d'autres termes, c'est comme si la personne était assise "entre deux chaises"¹⁰⁰ parce qu'elle n'arrive pas à se fixer sur un choix particulier; sa conscience est tiraillée ou ballottée entre deux choix possibles et ne se sent "capable d'en

⁹⁸ E. NTAKARUTIMANA, «L'histoire d'une Église africaine à la remorque du temps», dans *Dialogue*, no 154, 1992, p. 39.

⁹⁹ A. NTABONA, «Tiraillements dans la conscience du Murundi d'aujourd'hui», dans *ACA*, no 5, 1979, p. 213.

¹⁰⁰ Cf. L. SAINT MOULIN (de), «La perception du mal à Kinshasa et dans quelques localités du Zaïre», dans *Revue africaine de théologie*, vol. 19, no 37, 1995, p. 58.

opérer aucun"¹⁰¹.

Cela s'explique en partie par la pauvreté culturelle dont sont victimes plusieurs africains et africaines et qui, dans la réalité, prend la forme d'«une négation de soi par soi [...], et d'un mimétisme décevant qui finit par acculer à un véritable désespoir entre l'impossibilité de rentrer (complètement) dans le milieu traditionnel et celle de franchir (complètement) les barrières de la culture étrangère»¹⁰². Cela ne peut qu'engendrer un sentiment d'être nulle part, de pessimisme, d'infantilisme et même d'incapacité de mener sa vie d'une façon autonome ou de prendre des positions fermes, libres et adultes.

Pour que la conscience discerne et juge convenablement, il est nécessaire que l'unité se fasse en elle; unité qui se traduit par une cohérence au niveau des principes et des valeurs dont on reconnaît et accepte le caractère impératif; en effet, «quand, d'une part, les principes sont désagregés, l'unité a du mal à se faire en vue de l'action: rien ne s'impose comme un appel totalisant, et rien ne se fait au sens plein du terme: l'homme court à l'aventure, il ne sait sur quel pied danser [...]; sa conscience est en désagrégation.»¹⁰³ C'est ce qui semble être le cas pour beaucoup d'africains et africaines de l'Afrique centrale (Burundi-Rwanda-Zaïre) du fait que les principes moraux que le monde extérieur a introduits, souvent par imposition, dans leur monde, n'ont pas été bien intégrés dans leur mentalité. Il en résulte une cohabitation de deux systèmes de principes d'action souvent contradictoires dans nos sociétés; ce qui brouille

¹⁰¹ NTABONA, «Tiraillements dans la conscience du Murundi d'aujourd'hui», p. 213.

¹⁰² E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église: Paroles d'un croyant*, L'Harmattan, Paris, 1985, p. 82.

¹⁰³ NTABONA, «Tiraillements dans la conscience du Murundi d'aujourd'hui», p. 218.

la conscience dans son discernement et ses jugements.

D'autre part, lorsque pour un individu, «rien ne s'impose comme valeur, il y a une certaine confusion dans les esprits, et les consciences individuelles sont tiraillées et paralysées»¹⁰⁴; en effet, pour que la conscience opère efficacement, les valeurs doivent être perçues comme des impératifs et même des ordres inéluctables, mais aimés; elles doivent s'imposer de soi pour que l'individu y adhère et «marche avec détermination, conscient qu'il avance vers son bonheur.»¹⁰⁵

C'est justement à ce niveau que se remarquent les écueils de la morale chrétienne qui a été présentée aux africains et africaines en général: elle était contraignante et dissonait beaucoup avec l'évangile dont le message est avant tout libérateur. Sa préoccupation première était de définir la limite entre le permis et le non-permis; «il s'agissait avant tout de se défendre contre ses mauvais penchants et d'acquérir une maîtrise de soi»¹⁰⁶. L'ascension morale consistait avant tout dans le fait de brimer ses instincts pour ne pas tomber dans le péché; c'était une morale extrêmement volontariste. Les vertus n'avaient que très peu d'importance dans la systématisation de la morale chrétienne d'alors, le primat étant donné au commandement et à la contrainte.

Une telle morale, qui privilégiait le négatif, se développait dans le sillage du droit canon; ce qui fait qu'elle revenait à un code de lois arides ne laissant pas assez de place à

¹⁰⁴ NTABONA, «Tiraillements dans la conscience du Murundi d'aujourd'hui», p. 219.

¹⁰⁵ NTABONA, «Tiraillements dans la conscience du Murundi d'aujourd'hui», p. 219.

¹⁰⁶ Olivier DU ROY, «Crise de la morale chrétienne», dans *Dialogue*, no 30, 1972, p. 52.

l'amour que le Christ est venu témoigner parmi les hommes»¹⁰⁷. Les chrétiens et les chrétiennes n'avaient qu'à suivre ce code moral où tout était prévu d'avance et de l'extérieur¹⁰⁸; on devait s'y soumettre sans y adhérer intérieurement. Ainsi, l'enseignement de la morale chrétienne, en se coupant de sa source (l'évangile), se condamnait à un extrinsécisme et à un juridisme de la loi, et «inspirait de l'horreur non seulement aux fidèles qui devaient essayer de suivre les prescriptions minutieuses nommées ainsi la casuistique; mais aussi, aux étudiants en théologie qui se devaient "d'aiguiser leur cerveau" en vue d'être à même d'en retenir quelque chose pour l'examen, sans parler des confesseurs (prêtres dans les confessionnaux) qui eux, devaient parfois amener leurs livres théologiques de poche (les dits "vademecum") pour pouvoir "se tirer d'affaire" dans les cas épineux que leur posaient les pénitents»¹⁰⁹. Cela reste ainsi, même aujourd'hui, pour beaucoup de chrétiens et chrétiennes africain(e)s. Au lieu de corriger la tendance à la résignation des spiritualités africaines, cette morale chrétienne est tombée dans le même travers¹¹⁰; elle a mis en avant la soumission aux commandements de Dieu non pour acquérir une certaine perfection d'être, mais d'abord pour échapper à la punition de Dieu. C'est exactement ce qu'on retrouve dans la tradition du Rwanda, du Burundi et du Zaïre (anciens) où « les rites ne visaient ni la transformation morale des individus ni la transformation du monde, mais plutôt une efficacité symbolique,

¹⁰⁷ B. BUJO, *Morale africaine et foi chrétienne*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1980, p. 9-10.

¹⁰⁸ J-M. AUBERT, «Loi et évangile», dans *Dictionnaire de spiritualité*, IX, 1976, col. 977.

¹⁰⁹ BUJO, *Morale africaine et foi chrétienne*, p. 10.

¹¹⁰ NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», p. 365.

quelque peu utilitaire»¹¹¹.

Dans le cadre de cette morale, Dieu apparaît comme un être suprême extrêmement autoritaire qui exige une obéissance presque aveugle à ses commandements et qui punit sévèrement tout écart de comportement. C'est ainsi qu'une telle morale fausse la vraie image du Dieu de Jésus-Christ qui lui, appelle l'être humain à entrer librement en relation avec lui, et à lui obéir, non pas par crainte mais par amour.

En plus, la morale chrétienne qu'on nous (africains et africaines) a présentée est trop individualiste; elle ne concerne en gros que le côté privé de la personne humaine, ne tient pas compte de l'impact du groupe ou de la communauté d'appartenance sur l'agir moral de l'individu. Il en résulte une attitude angoissante pour le chrétien ou la chrétienne qui souvent, ne sait quoi choisir entre ce que lui exige sa vie chrétienne et ce que lui commande son groupe d'appartenance quand les deux ordres semblent s'exclure, comme ce fût sûrement le cas pendant les guerres inter-ethniques que le Burundi, le Rwanda et le Zaïre (dans une moindre mesure) ont connues ces dernières années. Parce qu'individualiste, cette morale chrétienne n'offre pas par exemple d'alternative à l'ordre éthico-social dont les ancêtres étaient garants dans le monde africain traditionnel¹¹².

Le syncrétisme dont on a parlé plus haut est aussi source de malaise moral pour beaucoup de chrétiens et chrétiennes africain(e)s. En effet, le fait que les africains et africaines

¹¹¹ NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», p. 365.

¹¹² Cf. M. V. TSANGU MAKUMBA, *Pour une introduction à l'africanologie: une contribution à la psychologie culturelle de la néo-africanité*, Ed. universitaires, Fribourg, 1994, p. 82.

se réfèrent en même temps à deux mondes religieux différents (le monde chrétien et le monde traditionnel) brouille leur conscience et engendre un malaise dans leur vie de foi. Ils (elles) mènent une vie double: le jour, ils (elles) vont chez le prêtre pour participer aux célébrations chrétiennes de la liturgie, notamment la célébration de l'eucharistie, mais cela n'empêche pas que le soir, ils (elles) vont chez le sorcier. Ils (elles) y vont clandestinement parce qu'ils (elles) savent que c'est défendu par les commandements de Dieu, notamment le premier commandement qui leur dit d'adorer un seul Dieu (Ex 20, 3-5; Dt 6, 4). Cette situation crée un tiraillement constant et une angoisse constante dans leur conscience; ce qui fait qu'ils (elles) se confessent plusieurs fois sans pourtant retrouver la paix intérieure, puisque la réception du sacrement de réconciliation n'est pas motivée par un réel regret. On reçoit le sacrement uniquement parce que l'Église a dit que consulter un sorcier ou s'adonner aux obligations religieuses familiales (par exemple le sacrifice offert aux mânes des ancêtres)¹¹³ est un péché. Souvent, c'est pour la forme qu'on se confesse, puisque cela n'empêche pas de s'acquitter à la moindre occasion des mêmes obligations religieuses de la famille. Cela prouve bien que la foi au Christ n'a pas réussi à intégrer toutes les aspirations religieuses de l'africain et africaine.

Pour être vraiment libératrices pour les africain(e)s, la démarche et la vie de foi devront tenir compte des valeurs fondamentales que véhiculaient leurs religions traditionnelles pour les intégrer dans leur nouvelle religion. Ces chrétiens et chrétiennes qui vivent parallèlement dans deux mondes religieux ont soif de l'équilibre et de la sérénité chrétienne: «l'adhésion au Christ sera vraie, humanisante et libératrice pour l'africain, quand l'Église

¹¹³ Cf. TSANGU MAKUMBA, *Pour une introduction à l'africanologie*, pp. 57-82.

l'aura aidé à accueillir le message évangélique dans son humanité unifiée.»¹¹⁴

I.3. CONCLUSION.

La crise d'identité et les conflits sanglants qu'elle engendre, la crise de foi et le malaise moral qui l'accompagne, que nous venons de décrire dans ce chapitre, lancent un grand défi aux Églises d'Afrique centrale (Burundi-Rwanda-Zaïre); elles doivent partir de cette situation peu luisante de cette région de l'Afrique pour élaborer un discours théologique, notamment en morale, et une pastorale qui apportent un remède proportionné au mal qui ronge nos sociétés et nos églises.

Comme on le verra plus loin, une des voies privilégiées de sortie de cette crise est de savoir nous situer avec lucidité et responsabilité dans le temps en passant du rapport nostalgique et lyrique à notre passé culturel à un rapport critique à celui-ci. Ce n'est qu'ainsi que ce passé pourra nous aider à mieux vivre le présent et à préparer l'avenir en adaptant les valeurs du passé aux défis du présent et de l'avenir.

¹¹⁴ BUDUDIRA, «Christianisme et spiritualité africaine», p. 116.

CHAP. II. LA QUÊTE D'IDENTITÉ EN THÉOLOGIE MORALE AFRICAINE.

On aura remarqué qu'à travers le contexte éthico-social que nous venons de décrire au premier chapitre, qui est caractérisé par une crise d'identité et de graves conflits sociaux d'une part, et par une crise de foi et d'un malaise moral d'autre part, transparaît une demande d'une nouvelle théologie morale qui tient compte de la réalité de la région africaine des Grands Lacs.

Le temps de crise mobilise les esprits et les énergies pour trouver des moyens et des voies d'en sortir ; en effet, bien que ce soit une étape d'épreuve, le temps de crise est un moment intéressant dans l'histoire d'une société ou d'une Église, c'est un moment de prise de conscience et d'interrogation, qui normalement débouche à la création du nouveau. Beaucoup d'intellectuel(le)s africain(e)s, notamment des théologiens et des théologiennes ont effectivement pris conscience de ces crises de l'Afrique et ont essayé d'y répondre en en identifiant d'abord les causes, et en proposant des voies de sortie de ces crises ensuite.

Dans ce chapitre, nous voulons faire ressortir et évaluer le travail que des théologiens et théologiennes africain(e)s et africanistes, en particulier ceux et celles de la sous-région des Grands Lacs ont effectué pour répondre à la situation de crise que connaît cette région. Nous concentrerons notre analyse critique aux apports des théologiens et théologiennes qui concernent particulièrement le domaine de la théologie morale.

Pour ce faire, nous montrerons d'abord que le travail des théologiens et théologiennes africain(e)s et africanistes se déroule principalement dans le cadre général du mouvement de l'inculturation et qu'à l'intérieur de ce mouvement, la théologie africaine a connu une

évolution de tendances que sont la théologie de l'identité, les théologies de libération et la théologie de la reconstruction.

Nous ferons ensuite une évaluation de ce travail théologique en indiquant notamment ses limites qui l'empêchent d'avoir un impact réel dans le vécu des gens, particulièrement dans la région africaine des Grands Lacs.

Nous concluons le chapitre en suggérant une voie d'ouverture pour le renouvellement du discours théologico-moral africain qui transcende ses limites. Le déploiement de cette piste de renouvellement fera l'objet de la deuxième partie de notre thèse.

II. 1. LE TRAVAIL DES THÉOLOGIENS ET THÉOLOGIENNES.

II.1.1. À l'intérieur du cadre général de l'inculturation.

Aujourd'hui en Afrique noire, une des principales visées de la réflexion théologique dans le domaine de la morale comme dans d'autres domaines: dogmatique, liturgique, pastoral... est l'inculturation du christianisme dans les réalités africaines; c'est toujours la recherche de l'inculturation du christianisme qui est au coeur des réflexions et des rencontres des théologien(ne)s africain(e)s. En fait, l'inculturation, «c'est un terme caractéristique de la théologie africaine. On peut même dire -comme NUMBI WA NUMBI (un théologien zaïrois)- que pour beaucoup, théologie africaine égale inculturation et même l'inverse!»¹¹⁵

II.1.1.1. L'inculturation en général.

Ce concept "inculturation" qui, aujourd'hui fait la "une" de la réflexion théologique a déjà son histoire. Il a pris la relève des termes: adaptation, implantation, indigénisation, authenticité, acculturation. En effet, «plusieurs ont parlé avant, d'une "adaptation" nécessaire, d'autres, un peu plus tard ont cru discerner dans certaines valeurs de la tradition africaine (le sens du sacré par exemple) "des pierres d'attente" pour une meilleure évangélisation; et l'on a fini par reconnaître la nécessité d'une inculturation qui fasse toute sa place à la culture du peuple appelé à l'évangile et qui suscite de sa part une "réponse inédite", révélant en pleine

¹¹⁵ NUMBI WA NUMBI. «Les recherches théologiques au Burundi (1973-1993)», p. 144.

lumière la force de renouveau qui appartient en propre à la parole de Dieu»¹¹⁶. Quand nous parlons de culture, nous entendons par là «la façon dont l'homme prend possession du monde et lui donne sens, [ou] la façon dont il saisit son être et lui donne une finalité dans le monde et au-delà du monde.»¹¹⁷

Comme ce concept d'"inculturation" est un concept théologique relativement nouveau et ayant une signification très dense et complexe, on en donne actuellement beaucoup de définitions, qui, en fait se complètent pour rendre compte de toute la richesse de signification de ce concept. Ici, nous en retenons trois seulement qui nous semblent présenter mieux les divers aspects de l'inculturation, à savoir: les définitions de J. SCHEUER, de H. CARRIER et de BIMWENYI KWESHI. La première met l'accent sur la fécondité de l'inculturation bien menée, la seconde insiste sur l'élévation de la culture par l'évangile, et la troisième donne un trait particulier que prend l'inculturation en Afrique noire.

Selon J. SCHEUER, « l'inculturation est un processus par lequel la vie et le message chrétien s'insèrent dans une culture particulière, s'incarnent pour ainsi dire dans une communauté culturelle, une société donnée, et y prennent si bien racine qu'ils produisent de nouvelles richesses, des formes inédites de pensée, d'action, de célébration»¹¹⁸. Pour H. CARRIER, lui, «l'inculturation désigne l'effort pour faire pénétrer le message du Christ dans

¹¹⁶ P. LADRIÈRE, R. LUNEAU, et al., *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Centurion, 1987, p. 104-105.

¹¹⁷ R. SASTRE, «Églises africaines et inculturation», dans *Telema*, no 62, 1990, p. 46.

¹¹⁸ J. SCHEUER, «L'inculturation: Présentation du thème», dans *Lumen Vitae*, vol. 39, no 3, 1984, p. 253, cité par A. PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris, Ottawa, Desclée-Novalis, 1988, p. 115.

un milieu socio-culturel, appelant celui-ci à croître selon toutes ses valeurs propres dès lors que celles-ci sont conciliables avec l'évangile. Elle (inculturation) vise à naturaliser l'Église dans chaque pays, région ou secteur social dans le plein respect du caractère et du génie de chaque collectivité¹¹⁹.

En définissant l'inculturation comme «une démarche qui permettrait au message de Jésus-Christ d'être, enfin, réellement accueilli par l'"africain-en-quête-de-plénitude", un africain bien situé dans son univers socio-culturel propre, et non plus un déplacé, un arraché à son propre milieu, cette amputation étant requise comme préalable à l'évangélisation»¹²⁰, BIMWENYI KWESHI, un des plus grands théologiens zaïrois, apporte une nuance qu'on ne retrouve pas dans les deux définitions précédentes. Il s'agit d'une nuance qui révèle un aspect particulier que prend ce mouvement d'inculturation dans les sociétés et Églises du Tiers-Monde, en particulier en Afrique noire.

En effet, il y a par exemple une différence de vision de l'inculturation qui se fait en Europe et celle que prône les théologien(ne)s africain(e)s: alors que pour l'Europe, le processus d'inculturation consiste à rajeunir la systématisation de la doctrine chrétienne ou de lui donner un nouveau souffle en tenant compte de l'évolution des sociétés occidentales; c'est-à-dire en faisant dialoguer le hier de ces sociétés avec leur aujourd'hui pour actualiser le message chrétien dans un langage approprié; en Afrique, l'inculturation consiste d'abord à

¹¹⁹ H. CARRIER, *Évangile et cultures, de Léon XII à Jean-Paul II*, cité du Vatican, Libreria, Editrice Vaticana, Paris, Mediaspaul, 1987, p. 147. cité par PEELMAN, *L'inculturation*, p. 116.

¹²⁰ BIMWENYI KWESHI, «Inculturation et attitudes des agents de l'évangélisation», dans *Bulletin de théologie africaine*, no 5, 1981, p. 5.

retrouver et à revaloriser en actualisant son patrimoine culturel que la colonisation et une certaine forme d'évangélisation ont déstructuré; pour après le faire dialoguer avec le message chrétien, en vue d'arriver, en Afrique, à une vie de foi qui s'extériorise ou s'exprime non à travers une culture d'emprunt (la culture occidentale), mais à travers les valeurs et les symboles de l'univers culturel africain. Ceci, parce qu'«il faut distinguer la foi de la religion; la foi étant l'adhésion au message, adhésion totale au message complet du Christ; [alors que] la religion est la célébration de cette adhésion par des symboles, des rites, etc... qui peuvent varier»¹²¹ selon les peuples ou les cultures.

Dans ce sens, pour l'Afrique par exemple, «l'inculturation est [alors] le processus par lequel le christianisme cesse d'être une religion importée, pour devenir une religion des africains en informant leur mentalité et leur existence concrète»¹²².

Même si dans le passé, l'autorité de l'Église (le magistère) avait largement balisé le chemin à ce mouvement d'inculturation, en le suspectant et en multipliant des mises en garde à son endroit, aujourd'hui, des textes du magistère qui encouragent et légitiment ce mouvement d'inculturation surabondent. On peut dire que c'est avec le concile Vatican II qu'on remarque les premiers signes d'une prise de conscience claire de la nécessité de l'inculturation; en effet, au sujet de la diversité dans l'unité, il est dit:

Les jeunes Églises enracinées dans le Christ et construites sur le fondement des apôtres, assument pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage (Cf Ps 2, 8). Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à

¹²¹ SASTRE, «Églises africaines et inculturation», p. 55-56.

¹²² E. METOGO MESSI, «Problèmes théologiques et pastoraux en Afrique noire pour la fin de ce siècle», dans *ACA*, no 4, 1991, p. 667.

leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne. Pour obtenir ce résultat, il est nécessaire que dans chaque territoire socio-culturel, comme on dit, une réflexion théologique de cette sorte soit encouragée, par laquelle, à la lumière de la tradition de l'Église universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Lettres, expliqués par les pères de l'Église et le magistère, seront soumis à un nouvel examen. Ainsi, on saisira plus nettement par quelles voies, la "foi", compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut "chercher l'intelligence", et de quelles manières les coutumes peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine. (Vat II, Ad. Gentes no 22).

On trouve d'ailleurs des affirmations semblables à travers les différents documents conciliaires de Vatican II, et à travers les écrits et messages des papes, des affirmations qui «conviennent que le message évangélique doit s'enraciner dans le terroir du peuple qui l'accueille et qu'il n'oblige personne à devenir étranger au sein de sa propre maison.»¹²³

Le texte le plus explicite et l'un des plus élaborés à ce sujet est peut-être le discours que le pape Jean-Paul II adressa aux évêques kenyans, il y a de cela quelques années, lors de son premier passage à Naïrobi:

"L'acculturation" ou "l'inculturation" que vous promouvez à juste titre, déclarait le pape, sera justement un effet de l'incarnation du verbe lorsqu'une culture transformée et régénérée par l'évangile, produit à partir de sa propre tradition vivante, des expériences originales de vie, de célébration et de pensée chrétiennes. En respectant, en présentant les valeurs propres et les richesses de l'héritage culturel de votre peuple, vous serez en état de le guider vers une meilleure compréhension du ministère du Christ qui doit être vécu dans des expériences nobles, concrètes et quotidiennes de la vie africaine. Il n'est pas question de falsifier la Parole de Dieu ou de vider la croix de sa puissance (1 Cor 1, 17), mais plutôt de porter le Christ au coeur de la vie africaine tout entière. Ainsi, non seulement le christianisme est important pour l'Afrique,

¹²³ LADRIÈRE, LUNEAU, et al., *Le retour des certitudes*, p. 106.

mais le Christ lui-même, dans les membres de son corps, est africain.¹²⁴

Le message principal que véhiculent tous ces documents du magistère est que toute évangélisation authentique doit emprunter la voie de l'inculturation; celle-ci (l'inculturation) n'est pas une démarche facultative, elle est plutôt une tâche fondamentale et inhérente à toute évangélisation d'un peuple donné ou d'une aire culturelle donnée; elle est « la priorité des priorités, parce que condition et mesure de notre adhésion réelle à la personne même de Jésus-Christ »¹²⁵. Ceci veut dire que la foi chrétienne, pour toucher les gens au fond de leur être, doit d'abord pénétrer leur culture; elle doit prendre racine dans leurs traditions; car, « la foi en vérité consiste en une démarche intérieure qui engage la personne; c'est une option vitale par laquelle l'homme, dans tout ce qu'il est, fait confiance à la Parole du Seigneur Jésus et s'y livre tout entier pour la mettre réellement en pratique. Il ne peut évidemment adhérer à cette Parole et la pratiquer que s'il est et reste authentiquement lui-même, tel que le fait sa propre culture »¹²⁶.

Déjà, certains textes du Nouveau Testament témoignent de ce souci de respecter la culture des peuples à évangéliser: les apôtres les amenaient à découvrir et à célébrer le Dieu de Jésus-Christ en passant par leurs sagesses, leurs langues. Ainsi, par exemple, l'événement fondateur de la pentecôte nous rappelle d'une manière éloquente que tous les peuples de la terre sont invités à proclamer les "merveilles de Dieu" dans la pluralité et la diversité des

¹²⁴ JEAN-PAUL, «Discours aux évêques Kenyans», dans *Documentation catholique*, 1987, 1er juin 1980, p. 534.

¹²⁵ PENOUKOU, «Avenir des Églises africaines», p. 193.

¹²⁶ ROELANDT, «Culture et foi», p. 32.

langues et des cultures (Ac 2,5-7). Cependant l'exemple d'inculturation le plus frappant que nous donne le Nouveau Testament, c'est le discours de saint Paul à l'aréopage d'Athènes (Ac 17, 22-32). Pour rendre le message évangélique aussi acceptable que possible à Athènes, l'apôtre Paul choisit, comme point de départ de son discours, «non pas sa propre culture, mais les ressources, la sagesse et les "semences" qu'il trouve chez ses auditeurs et leur peuple: le sentiment religieux, les signes extérieurs de cette piété, leur pensée philosophique, leurs expressions poétiques et artistiques.»¹²⁷

Cette façon de procéder de saint Paul a été souvent retenue comme un cas exemplaire d'inculturation de la Bonne Nouvelle dans une culture différente de celle du messager. Comme Paul, celui-ci (le messager de la Bonne Nouvelle) devrait toujours savoir engager, avec respect, un dialogue avec la culture de ses auditeurs, mais sans trahir ou diluer le message.

Dans la suite de l'histoire de l'Église, la congrégation de la Propagation de la foi a toujours mis en garde les missionnaires pour qu'ils n'imposent pas leur culture occidentale aux peuples qu'ils évangélisaient, mais qu'ils cherchent plutôt à s'adapter à la mentalité de leur terre d'accueil. L'instruction de 1659 de la Congrégation de la propagation de la foi aux missionnaires est éloquente à ce sujet:

Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de transporter chez les chinois, la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe.¹²⁸

¹²⁷ Paul de MEESTER, «Inculturation de la foi et salut des cultures. Paul de Tarse à l'aréopage d'Athènes (Ac 17, 22-32)», dans *Telema*, no 62, 1990, p. 65.

¹²⁸ CONGRÉGATION DE LA PROPAGATION DE LA FOI, «Instruction aux vicaires apostoliques en partance pour les royaumes chinois de TONKIN et de Cochinchine (en

Toutes ces mises en garde (qu'on n'a pas toujours respectées), à l'endroit des missionnaires par l'autorité de l'Église, constituent une reconnaissance, peut-être implicite, de la puissance de toutes les cultures de véhiculer la révélation que Dieu a faite au monde en son Fils Jésus-Christ. En fait, comme le dit si bien, Paul de MEESTER, «les cultures, analogiquement comparables à l'humanité du Christ en ce qu'elles ont de bon, peuvent jouer un rôle positif de médiation pour l'expression et le rayonnement de la foi chrétienne»¹²⁹. Dans cette logique, la diversité des cultures devient un important atout pour la claire manifestation de l'Évangile aux humains; en effet, aucune culture, à elle seule, ne peut prétendre manifester toute la richesse de l'Évangile sans le concours des autres cultures. Chaque culture humaine a mission de révéler au monde un ou plusieurs des aspects inhérents à l'Évangile; en même temps l'Évangile apporte du nouveau aux différentes cultures du monde. Ainsi, la démarche d'inculturation comporte deux dimensions inséparables, à savoir: l'expression du message évangélique par la culture, et la purification ou l'élévation de la culture par l'Évangile. Ceci veut dire d'une part que l'évangile ne peut pas vraiment nous atteindre en ignorant notre culture, «car, c'est dans et par la culture que la foi chrétienne entre dans l'histoire [des gens et des peuples] et crée l'histoire»¹³⁰. D'autre part, la foi chrétienne, tout en profitant des richesses d'une culture pour s'exprimer, purifie et élève cette même culture en introduisant en elle l'esprit évangélique. En définitive, l'inculturation consiste à ouvrir l'évangile à la

1659)», dans *Le siège apostolique et les missions*, p. 16, cité par MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 94.

¹²⁹ de MEESTER, «Inculturation de la foi et salut des cultures», p. 65.

¹³⁰ JEAN-PAUL II, «Discours aux laïcs du Malawi», cité dans *Telema*, no 62, 1990, p. 32.

culture, et la culture à l'Évangile. Ainsi, le moment de rencontre entre la foi et la culture est un moment d'un nouveau départ pour la foi (l'Évangile), mais aussi pour la culture.

II.1.1.2. Inculturation en Afrique et la question de l'identité.

En Afrique, ce qui est en jeu dans le phénomène de l'inculturation, c'est premièrement la recherche de l'identité comme le fait remarquer un théologien rwandais, Théoneste NKERAMIHIGO: «l'inculturation du christianisme dans l'aire non occidentale de l'humanité dépend de la capacité du christianisme à fonder et à ouvrir une histoire qui engage les peuples, en quête de leur identité, à sortir de l'ambivalence angoissante et angoissée du conflit non dominé des cultures vers un avenir de la réconciliation des peuples en Dieu.»¹³¹

Beaucoup d'analystes du phénomène religieux en Afrique affirment que, de la réussite de ce processus d'inculturation (comme quête d'identité), dépendent le succès et la crédibilité du christianisme et des Églises chrétiennes en Afrique, plus particulièrement dans la région des Grands Lacs. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre par exemple, E. J. PENOUKOU quand il dit que la démarche d'inculturation représente un enjeu tellement fondamental du christianisme en Afrique que «nos Églises d'Afrique seront africaines ou ne seront pas.»¹³²

Même dans "l'instrumentum laboris" présentant l'ordre du jour proposé pour l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques qui a eu lieu en avril 1994, on

¹³¹ Th. NKERAMIHIGO, «À propos de l'inculturation du christianisme», dans *Telema*, no 12, 1977, p. 23-24.

¹³² PENOUKOU, «Avenir des Églises africaines», p. 193.

souligne l'importance et la nécessité de l'inculturation du christianisme en Afrique. Il y est dit que «la grande majorité des Églises particulières en Afrique considère la tâche de l'inculturation comme urgente et nécessaire, voire prioritaire»¹³³ et que c'est à travers elle (l'inculturation) qu'on voudrait amorcer «l'évangélisation en profondeur des coeurs et des coutumes; [Cela, parce que] pour beaucoup d'africain(e)s, le christianisme demeure encore "une religion étrangère", car une partie de leur être et de leur vie reste en marge de l'Évangile, d'où la duplicité dans la manière de vivre la foi»¹³⁴: en effet, comme nous l'avons indiqué plus haut (chap.I), les chrétiens et les chrétiennes africain(e)s sont partagé(e)s entre la fidélité à leurs traditions religieuses du passé et la foi en Jésus-Christ. C'est pourquoi, comme l'indique l'"Instrumentum Laboris" du Synode des Évêques pour l'Afrique, on veut promouvoir l'inculturation pour aider «le chrétien(ne) africain(e) à vaincre l'écartèlement religieux entre les deux modes de vie et à assumer les exigences de l'abandon des croyances et pratiques incompatibles avec l'Évangile. Sans l'inculturation, conclue-t-on dans le même document, la foi du (de la) chrétien(ne) africain(e) restera superficielle et fragile, sans profondeur ni engagement personnel.»¹³⁵

¹³³ SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DU SYNODE DES ÉVÊQUES, *Instrumentum Laboris pour l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des Évêques*, 12 Cité du Vatican 1993, p. 46.

¹³⁴ SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DU SYNODE DES ÉVÊQUES, *Instrumentum Laboris pour l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques*, p. 47.

¹³⁵ SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DU SYNODE DES ÉVÊQUES, *Instrumentum Laboris pour l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des Évêques*, p. 47.

II.1.1.2.1. Les agents de l'inculturation en Afrique.

En Afrique, ceux qui ont éveillé nos communautés chrétiennes à la nécessité et à l'urgence de l'inculturation sont d'abord les romanciers africains. On les considère à juste titre comme les initiateurs du mouvement d'inculturation en Afrique parce qu'ils sont les premiers qui ont combattu et travaillé pour la réhabilitation de la culture et de l'identité africaines en contexte colonial. En effet, dans certains romans, on y trouve «la contestation radicale et sans nuances du phénomène colonial; -contestation- qui va de pair avec la critique voire avec le rejet de cette "religion des blancs" (le christianisme)! La cible visée est essentiellement le missionnaire. Le romancier stigmatisera avec ironie ses méthodes peu "catholiques" d'évangélisation, son implantation agressive, ethnocentriste et triomphaliste, sa collaboration étroite avec les tenants du pouvoir temporel et les hommes d'affaire, dans le but d'aliéner l'africain»¹³⁶. C'est particulièrement dans les romans: "Le vieux nègre et la médaille" de F. OYONO; "le pauvre Christ de Bomba" de MONGO BETI, "le roi miraculé" du même auteur, et "les bouts de bois de Dieu" de SEMBENE OUSMANE, qu'on trouve une radicalisation de la critique des missionnaires (essentiellement catholique)¹³⁷. En effet, comme le dit Th. KABEJA:

En abordant la thématique religieuse dans leurs écrits, les romanciers noirs avaient [...] l'un ou l'autre des trois objectifs suivants: décrire et valoriser la

¹³⁶ Th. KABEJA, «La thématique religieuse dans le roman négro-africain d'expression française», dans *ACA*, no 1, 1980, p. 358.

¹³⁷ KABEJA, «La thématique religieuse dans le roman négro-africain d'expression française», p. 358.

culture africaine traditionnelle en exaltant, souvent de manière idyllique, un des aspects importants de cette culture; montrer les conflits issus de la pénétration des religions étrangères -essentiellement l'Islam et le christianisme- sur le sol africain, à la faveur souvent des phénomènes violents (djihad, colonialisme), tout en dénonçant une aliénation culturelle et les besoins nouveaux issus de cette compénétration malheureuse; enfin, inviter à la désaliénation culturelle, soit par le retour aux sources ancestrales de la religion, soit par l'assainissement et le dépassement des formes viciées d'endoctrinement pour une meilleure libération de l'homme noir.¹³⁸

Par après, les théologien(ne)s africain(e)s et africanistes ont emboîté le pas aux romanciers en essayant d'apporter une réponse à la crise de foi et d'identité, et au malaise moral dans nos Églises d'Afrique. Cependant, ces théologien(ne)s ne travaillent pas seul(e)s, ils (elles) collaborent avec les spécialistes d'autres disciplines telles que la sociologie, l'anthropologie, l'ethnologie, la philosophie... En effet, la recherche d'une théologie africaine dans tous les secteurs (moral, dogmatique, liturgique, pastoral...) requiert une approche interdisciplinaire.

Quand nous parlons de théologiens et de théologiennes africain(e)s, nous entendons d'abord ceux et celles qui oeuvrent dans les milieux académiques ou de la recherche théologique. Mais à part ces expert(e)s théologiens et théologiennes, il y a les pasteurs qui essayent de leur façon d'apporter une réponse à la crise et au malaise moral que vit la communauté croyante qu'ils encadrent tous les jours. Ceux-là que nous pouvons appeler comme F. DUMONT, "les porteurs de la parole" dans la communauté¹³⁹, tout en n'ayant pas

¹³⁸ KABEJA, «La thématique religieuse dans le roman négro-africain d'expression française», p. 384-385.

¹³⁹ DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 76.

le statut du théologien, «exercent néanmoins une fonction semblable à la sienne»¹⁴⁰. Il s'agit notamment du prêtre et de tous (toutes) les animateurs (animatrices) chargé(e)s d'assurer la prédication ou la catéchèse dans la communauté. Ils (elles) « n'appartiennent pas au monde consacré des théologiens (et des théologiennes), mais, ils (elles) ne se confondent pas non plus avec celui, plus obscur, des fidèles qui confessent leur foi au long des jours. Ce sont des fonctionnaires de plus humble condition; ce sont pourtant des spécialistes à leur façon»¹⁴¹. Ils (elles) forment "la classe moyenne" ou "le prolétariat" de la théologie. Ils (elles) sont les intermédiaires entre ceux (celles) qui savent et ceux (celles) qui ne savent pas; on les forme dans les grands séminaires ou dans des départements de catéchèse¹⁴².

II.1.1.2.2. Inculturation: souci commun de tous les écrits théologiques africains.

Le travail d'inculturation que ces théologiens et théologiennes africain(e)s et africanistes font concernent tous les secteurs de la vie de l'Église et tous les secteurs de la réflexion théologique. La préoccupation d'inculturer la foi dans la réalité africaine est toujours la toile de fond de la plupart des écrits théologiques produits en Afrique noire; en témoignent certains titres d'ouvrages comme: **"Le christianisme africain"** d'AGOSSOU Medawale; **"Christianisme sans fétiche"** de BOULAGA, F. Eboussi; **"Discours théologique négro-africain. Problème des fondements"** de BIMWENYI KWESHI; **"Théologie africaine pour**

¹⁴⁰ DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 76.

¹⁴¹ DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 76.

¹⁴² DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 77.

temps de crise. **Christianisme et reconstruction de l'Afrique** de KA MANA; **"Ma foi d'africain"** de Jean-Marc ELA, etc..

II.1.1.2.3. Inculturation à travers le travail théologique des moralistes africain(e)s.

Dans le domaine de la théologie morale qui nous occupe principalement ici, des écrits de théologiens et théologiennes moralistes témoignent de cette même volonté d'inculturer la morale chrétienne dans la mentalité africaine. À ce sujet, il y a des titres d'articles et de livres qui sont très parlant, comme par exemple: **"Possibilité et nécessité d'une morale chrétienne de type «Ntu»"**¹⁴³ de Dominique NOTHOMB; **"Jugement moral chrétien sur les rites traditionnels du Rwanda"**¹⁴⁴ du même auteur; **"Pour une éthique africano-christocentrique"**¹⁴⁵ de B. BUJO; et les livres comme: **"Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ"** de KA MANA; **"Morale africaine et foi chrétienne"** de B. BUJO; etc...

Par exemple, dans ce livre de B. BUJO (**Morale africaine et foi chrétienne**), l'auteur propose une réflexion articulée sur deux axes suivants: le Christ comme le proto-ancêtre; et le Christ comme modèle proto-ancestral dans la vie morale négro-africaine. La conclusion qu'il tire de ces deux parties de son étude permet d'apprécier toutes les démarches de l'homme (la femme) africain(e) en regard de l'unique événement du Christ. Il est convaincu

¹⁴³ Cf. la revue *ACA*, no 5, 1969, pp. 237-249.

¹⁴⁴ Cf. la revue *ACA*, no 4, 1977, pp. 168-202.

¹⁴⁵ Cf. la revue *Bulletin de théologie africaine*, no 5, 1981, pp. 41-52.

que référer toute l'éthique africaine à la personne du Christ constitue un critère qui peut contribuer à réformer les traditions. Son oeuvre (de B. BUJO) est un des exemples-type du travail d'inculturation qui est fait dans le domaine de la théologie morale en Afrique noire en général, et dans la sous- région des Grands Lacs (Burundi-Rwanda-Zaïre) en particulier.

II.1.1.2.4. Inculturation: souci premier des séminaires de réflexion théologique en Afrique.

En plus du travail que les théologiens et théologiennes font individuellement, l'inculturation de la foi chrétienne en milieu africain se fait également à travers les divers mouvements d'approfondissement de la foi et les séminaires de réflexion théologique. En effet, un peu partout en Afrique noire, on parle d'approfondissement de la foi ou de seconde évangélisation; tout cela pour désigner les efforts des Églises chrétiennes africaines qui cherchent à réajuster leur enseignement doctrinal et moral pour remédier à la situation de crise d'identité, de foi et de malaise moral que connaissent de nombreux(ses) chrétiens et chrétiennes d'Afrique. Ainsi, par exemple, quand les évêques du Burundi et du Rwanda décidèrent de mettre leurs Églises en synode, en 1976, ils ne visaient rien d'autre que cet approfondissement de la foi auquel ils projetaient arriver en inculturant le message chrétien dans la mentalité religieuse des peuples burundais et rwandais. Pour cela, les conférences des évêques du Burundi et du Rwanda ont mis sur pied des commissions de réflexion théologique dont la tâche était de faire une synthèse harmonieuse entre le message chrétien et les valeurs religieuses traditionnelles, et cela dans tous les domaines de la théologie: moral, dogmatique,

liturgique, pastoral¹⁴⁶... Selon Mgr RUZINDANA, un évêque rwandais, la seconde évangélisation ou l'évangélisation en profondeur que les Églises d'Afrique ont entreprise depuis à peu près une dizaine d'années ne pourra réussir que si la démarche d'inculturation, au lieu de s'arrêter aux manifestations extérieures des cultures africaines, atteint vraiment l'âme de ces cultures: «c'est dans la mesure où l'évangile aura pleinement pénétré nos esprits, notre coeur, nos modes de penser et d'agir que nous traduirons notre foi dans notre liturgie, parce que nous la traduirons dans notre vie selon notre culture propre»¹⁴⁷; ce n'est qu'à ce moment, selon le même évêque, que l'Église [africaine] deviendra «une communauté vivante, pleinement enracinée au coeur du monde, au coeur de son monde avec tout ce qu'il comprend»¹⁴⁸.

En effet, là où l'inculturation du christianisme n'a pas été faite, la foi chrétienne reste superficielle et n'inspire pas la vie de tous les jours. On comprend pourquoi certains analystes du phénomène de la folie meurtrière qui s'est emparé de la majorité de la population des pays des Grands Lacs (Burundi, au Rwanda et au Zaïre) disent que les Églises chrétiennes, malgré qu'elles représentent plus de quatre-vingt pour cent de la population de la région, n'ont pas pu prévenir les drames que vivent les burundais(es), les rwandais(es) et les zaïrois(es) parce que justement le message évangélique n'est pas encore suffisamment inculturé dans la mentalité des gens pour avoir un impact réel sur le comportement quotidien et leur manière

¹⁴⁶ Cf. A. NTABONA, «Vers la dernière étape de la mise en synode au Burundi. Des données nouvelles», dans *ACA*, no 1, 1987, pp. 61-63.

¹⁴⁷ NTAKARUTIMANA, «UN évêque rwandais rêve d'une Église», p. 8.

¹⁴⁸ NTAKARUTIMANA, «Un évêque rwandais rêve d'une Église», p. 9.

de gérer les conflits sociaux: «les impératifs de culture -étant- intimement liés aux droits et devoirs de tout homme à être un homme [...], aucune solution à un problème social donné ne peut être efficace, si l'on fait fi de la culture. Bien au contraire, plus la culture se diffuse et s'approfondit dans un pays donné, plus elle rend les hommes plus hommes»¹⁴⁹.

C'est pourquoi, plusieurs observateurs de la crise disent que, pour remédier à la situation (à long terme certes), l'apport des Églises chrétiennes de la région devrait être une réévangélisation en profondeur de cette partie de l'Afrique; et dans laquelle réévangélisation, l'inculturation du message évangélique dans la mentalité du milieu serait une priorité des priorités.

Effectivement, pour retrouver et préserver la paix au Rwanda et au Burundi, A. NTABONA, un théologien très influent dans les deux pays, propose la piste de l'inculturation-formation; selon lui, il y a vraiment inculturation «quand des données étrangères (ici le message évangélique) à la tradition d'un pays pénètrent et fécondent la culture, en la transformant du dedans selon les appels des signes des temps, les impératifs de l'heure et les valeurs universelles en présence au point qu'il s'opère un mariage entre ces éléments (eux-mêmes refaçonnés) et la culture locale, jusqu'à créer de nouvelles valeurs, de nouvelles institutions et de nouvelles expressions culturelles, capables de créer du neuf sur le tronc ancien et générer une société à la fois ancienne et nouvelle; un pays à la fois doté de solides

¹⁴⁹ A. NTABONA, «Codes culturels et éducation au Burundi», dans *ACA*, no 6, 1983, p. 348, cité par NUMBI WA NUMBI, «Recherches théologiques au Burundi (1973-1993)», p. 148.

racines et ouvert aux apports du reste du monde»¹⁵⁰.

On préconise également venir à bout du syncrétisme religieux qui engendre un profond malaise moral chez beaucoup de chrétiens et chrétiennes africain(e)s en s'ouvrant à l'univers religieux de nos cultures traditionnelles pour intégrer ce qu'il a de meilleur dans notre nouvelle religion (le christianisme). Cela demandera au christianisme (en Afrique) de se soumettre «à un réexamen critique et de se resituer dans les sociétés africaines.»¹⁵¹

Ce souci d'inculturer le message évangélique dans la réalité africaine s'est concrétisé dans l'émergence d'une "théologie africaine" dans certaines universités africaines. Les facultés de théologie en Afrique veulent servir de laboratoires de réflexion sur l'"africanisation du christianisme" en promouvant une façon de théologiser qui tient compte de l'héritage culturel de l'Afrique. C'est ainsi qu'il faut comprendre par exemple l'intervention du Cardinal MALULA, lors de l'ouverture du colloque international -auquel participaient différents représentants venus d'Europe et d'Afrique (Bénin, Burundi, Congo, Côte d'Ivoire, Rwanda, Zaïre)¹⁵² et dont le thème était: **Religions africaines et christianisme**-, quand il interpella la faculté de théologie catholique de Kinshasa pour qu'elle joue «un rôle de premier plan dans la transmission du message chrétien en Afrique, dans le cadre de la revalorisation des cultures et religions africaines et au moment où les Églises africaines se doivent de songer à la

¹⁵⁰ NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de la préservation de la paix», p. 379. Cf. aussi A. NTABONA, «Les impératifs de l'inculturation intégrative au Burundi», dans *ACA*, no 4, 1991, pp. 525-529.

¹⁵¹ B. LAURICELLA, «Un défi du syncrétisme», dans *ACA*, no 3-4, 1993, p. 336.

¹⁵² MALULA, «Discours d'ouverture du colloque sur les religions africaines et christianisme», cité par NGINDU MUSHETE, «Religions africaines et christianisme», dans *Revue africaine de théologie*, no 4, 1978, p. 257.

restructuration de leurs ministères et à la promotion de la recherche théologique africaine¹⁵³; selon lui, «une faculté de théologie fondée en terre africaine n'a vraiment de sens que si elle est faculté de Théologie africaine pour un christianisme africain.»¹⁵⁴

Parallèlement au travail théologique qui se fait dans le cadre des facultés de théologie d'Afrique, on organise souvent des séminaires de réflexion théologique à Kinshasa pour recueillir les avis des différent(e)s théologiens et théologiennes du continent sur la façon d'inculturer le christianisme dans la mentalité africaine.

Ainsi, dans le domaine de la morale, «a-t-on déjà réuni force congrès, sessions et semaines théologiques et philosophiques, s'est-on concerté entre africains et chercheurs oeuvrant en pleine pâte africaine, pour analyser mythes et rites, contes et proverbes, rassembler et systématiser tout ce que la morale traditionnelle comporte de valable»¹⁵⁵, pour après opérer une synthèse de celle-ci (morale traditionnelle) avec la morale chrétienne. À ce propos, la seizième semaine théologique de Kinshasa tenue du 26 avril au 2 mai 1987 et dont le thème principal était: **"Éthique chrétienne et sociétés africaines"**¹⁵⁶ témoigne clairement de cette préoccupation d'inculturer la morale chrétienne dans la mentalité africaine.

¹⁵³ MALULA, «Discours d'ouverture du colloque sur les religions africaines et christianisme», cité par NGINDU MUSHETE, «Religions africaines et christianisme», p. 258.

¹⁵⁴ MALULA, «Discours d'ouverture du colloque sur les religions africaines et christianisme», cité par NGINDU MUSHETE, «Religions africaines et christianisme», p. 258.

¹⁵⁵ de MEESTER, «Exigences humaines fondamentales et éthique contemporaine», p. 194.

¹⁵⁶ Cf. SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la seizième semaine théologique de Kinshasa, 26avril-2mai 1987*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1987.

II.1.2. Tendances actuelles de la réflexion théologique africaine.

À l'intérieur du mouvement général de l'inculturation en Afrique noire, la théologie morale, comme d'ailleurs la réflexion théologique en général, a connu une évolution de tendances que nous donnons ici en nous référant principalement à un important théologien zaïrois, KA MANA, qui a identifié ces tendances dans une synthèse de l'ensemble du travail théologique actuel en Afrique noire qu'il a faite dans son livre: **"Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique"**.

Nous décrirons les trois tendances de la théologie africaine -la théologie de l'identité, les théologies de la libération et la théologie de la reconstruction- en faisant ressortir d'abord leurs apports et leurs limites, et en indiquant ensuite le lien qui existent entre elles.

II. 1.2. 1. La théologie de l'identité.

Il s'agit d'une réflexion théologique qui cherche à retrouver la spécificité de l'identité morale et socio-culturelle africaine que le colonialisme et une certaine forme d'évangélisation ont désorganisée et même détruite dans une certaine mesure. Plusieurs théologien(ne)s africain(e)s et africanistes soutiennent que le message évangélique ne pourra vraiment pénétrer l'âme ou la mentalité africaine que si on cesse de le véhiculer à travers les catégories de la philosophie occidentale pour l'annoncer ou le thématiser à travers la philosophie ou la sagesse

africaine¹⁵⁷.

La théologie de l'identité est en quelque sorte «une lutte pour sortir du "rien" auquel l'ère colonial a réduit les peuples africains»¹⁵⁸. Les théologiens et les théologiennes qui se situent dans ce courant, se lèvent contre la mort de l'âme africaine, de leur culture, de leur identité. Ainsi par exemple, MVENG E. dira: «le christianisme, en Afrique, n'est pas tant une question d'institution qu'une question d'hommes. Ce sont les 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»¹⁵⁹.

La théologie de l'identité se situe dans le cadre général du mouvement anticolonialiste et d'authenticité (au Zaïre par exemple); la théologie de l'identité et le nationalisme ont en effet la même préoccupation: celle d'éveiller ou de mobiliser la conscience des africain(e)s à l'importance de retrouver leur identité et leur liberté¹⁶⁰. Cette théologie vise la promotion d'une foi chrétienne «solidement ancrée dans le sol profond de l'histoire et des traditions de l'Afrique, capable d'initiative créatrice et de fécondité vitale dans l'oeuvre d'évangélisation

¹⁵⁷ Cf. K. G. MOLYNEUX, *African Christian Theology. The Quest for Selfhood*, Mellen University Press, Lewiston / Queenston, 1993, p. 57.

¹⁵⁸ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 32.

¹⁵⁹ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 70.

¹⁶⁰ MOLYNEUX, *African Christian Theology*, 71. Voir aussi B. BUJO, *African Theology in its Social Context*, (Translated from German by John O'DONOHUE, M.Afr.), Orbis Books Maryknoll, New-York, 1992, p. 50.

du continent»¹⁶¹.

Dans le domaine de la morale, par exemple, on cherche à élaborer une éthique chrétienne qui réconcilie l'Afrique avec elle-même en revalorisant l'héritage éthico-religieux des ancêtres¹⁶². Dans cette logique, on comprend que la première tâche que les théologiens et théologiennes moralistes vont faire est de scruter le monde des valeurs morales africaines; ils (elles) vont chercher à élaborer une morale qui tient compte de l'identité "africaine" en passant par le détour anthropologique, c'est-à-dire en essayant d'abord de saisir l'homme (femme) africain(e) et son monde parce que comme l'affirme NYEME TESE, «il y a un lien intime entre la vision du monde (la "Weltanschauung") d'un peuple et sa conduite de vie (le "Lebenswandel")»¹⁶³.

Les théologiens et les théologiennes moralistes analysent 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 et les africaines à la lumière de leur tradition, parce qu'ils (elles) savent que c'est à cette condition qu'ils (elles) peuvent comprendre la morale des africains et africaines. Ils (elles) procèdent ainsi parce qu'ils (elles) sont convaincu(e)s que «la "Weltanschauung" illumine et conditionne la comportement d'un

¹⁶¹ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 20.

¹⁶² Cf. SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la seizième semaine théologique de Kinshasa, 26 avril-2 mai 1987*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1987.

¹⁶³ M. NYEME TESE, *Éthique en un milieu africain. Gentilisme et christianisme*, Ingenbohl (Suisse) Imprimerie du Père Théogose, 1975, p. 12.

individu ou d'une communauté»¹⁶⁴. Les théologiens comme: TEMPELS¹⁶⁵ (missionnaire au Zaïre), KAGAME¹⁶⁶ (un rwandais) et NTABONA¹⁶⁷ (un burundais) ont fait ce travail de redécouverte de la philosophie et de l'univers des valeurs socio-morales dans ces pays de la sous-région des Grands Lacs pour préparer le terrain au travail théologique, en morale, comme en d'autres secteurs de la théologie, qui soit pertinent dans ces pays.

Ces théologiens cherchent par exemple à identifier le fondement et les critères de la moralité des religions traditionnelles du Burundi, du Rwanda et du Zaïre; ils vont aussi inventorier et essayer de comprendre les principales valeurs morales traditionnelles considérées comme les colonnes sur lesquelles est érigée la vie morale de ces peuples; telles sont par exemple: le sens de la famille, le respect et la vénération des ancêtres, l'hospitalité. Tout cela pour qu'à partir de ces études, on puisse bâtir une morale chrétienne qui soit «la conversion de leur propre morale antérieure sous l'action de la grâce de dieu et au souffle de l'Esprit.»¹⁶⁸

La théologie de l'identité présente elle-même deux variantes, à savoir: la théologie de l'adaptation et la théologie de l'incarnation.

¹⁶⁴ NYEME TESE, *Éthique en un milieu africain*, p. 12.

¹⁶⁵ Cf. P. TEMPELS, *Plaidoyer pour la philosophie bantu et quelques textes*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1982.

¹⁶⁶ Cf. A. KAGAME, «Le fondement ultime de la morale bantu», dans *ACA*, no 5, 1969, pp. 231-236.

¹⁶⁷ Cf. A. NTABONA, «Pour l'exploitation théologique du thème d'UMUTIMA dans la perspective de l'incarnation», dans *ACA*, no 3, 1978, pp. 136-148.

¹⁶⁸ BIMWENYI KWESHI, «Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation», p. 7.

A. La théologie de l'adaptation.

C'est celle «qui contesta les théologies missionnaires au nom de l'adaptation nécessaire de l'Évangile aux éléments de la culture africaine et à sa vision culturelle du monde»¹⁶⁹. L'adaptation concerne la présentation et non le contenu du message; on cherche à présenter la vérité de la façon qui puisse susciter le plus de réactions de la part des néophytes, mais sans compromis ni atténuation du dogme et de la morale "catholique".

Dans le domaine de la morale par exemple, il s'agissait selon cette théorie de l'adaptation, de repérer dans l'héritage culturel africain, tous les éléments et habitudes éthico-sociaux qui véhiculent les mêmes valeurs morales que l'ethos chrétien. On faisait ainsi par exemple des rapprochements souvent hâtifs entre les interdits de la moralité traditionnelle africaine avec les dix commandements de Dieu. La théorie de l'adaptation prônait en fait une accommodation ou un concordisme entre le christianisme occidental et la culture africaine: on ne retenait que les aspects des cultures africaines qui se prêtaient bien à la présentation du message évangélique tel que formulé dans la mentalité ou la philosophie occidentale.

Dans la sous- région africaine des Grands Lacs, les initiateurs de cette théologie de l'adaptation sont entre autres: Placide TEMPELS¹⁷⁰ et Vincent MULAGO¹⁷¹ pour le Zaïre;

¹⁶⁹ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 36.

¹⁷⁰ Cf. TEMPELS, *Plaidoyer pour la philosophie bantu et quelques autres textes*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1982.

¹⁷¹ Cf. V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale*, Paris, Présence africaine, 1965.

Alexis KAGAME¹⁷² et Dominique NOTHOMB¹⁷³ pour le Rwanda et le Burundi.

Placide TEMPELS fait par exemple un rapprochement entre ce qu'il appelle le concept-clé de la philosophie bantoue qu'est "la vie-force" (parce que, dit-il, être chez les bantous, c'est aussi avoir "la vie-force" ou "la force vitale"¹⁷⁴; ce qui rejoint l'affirmation de B. BUJO, selon laquelle «la morale négro-africaine a comme critère essentiel, renforcement de la vie»¹⁷⁵) et le thème de la "vie" chez saint Jean¹⁷⁶.

La théorie de l'adaptation a été dépassée parce qu'elle présentait de sérieuses limites: en ne tenant compte que des éléments culturels compatibles avec le christianisme occidental, elle dénature toute la culture. Les données culturelles qu'on isole pour les adapter au christianisme occidental perdent leur pertinence et leur cohérence; elles ne peuvent avoir de sens que dans leur contexte culturel, car, la culture est un tout organique. À ce propos, le père H. GRAVRAND a dit:

Les religions africaines comme les autres religions non chrétiennes, constituent un ensemble qu'il faut saisir dans sa totalité. On ne peut pas, même pour la

¹⁷² Cf. A. KAGAME, «Le fondement ultime de la morale bantou», dans *ACA*, no 5, 1969, p. 231-236.

¹⁷³ Cf. D. NOTHOMB, *Un humanisme africain: Valeurs et pierres d'attente*, Éd. Lumen vitae, Bruxelles, 1965.

¹⁷⁴ B. BUJO, *African Theology in its Social Context* (Translated from German by John O'Donohue, M. Afr.), Maryknoll, New York, 1992, p. 56.

¹⁷⁵ B. BUJO, «La morale peut-elle être chrétienne en Afrique?», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la seizième semaine théologique de Kinshasa, 26 avril - 2 mai 1987*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1987, p. 77.

¹⁷⁶ BUJO, *African Theology in its Context*, p. 57.

bonne cause, sélectionner telle croyance, tel rite, et les déclarer acceptables et éliminer les autres comme vaine observance. C'est toute la vie religieuse d'une civilisation donnée qui se présente dans un seul élan. C'est aux racines de cet élan que l'homme des contacts doit prêter attention. Plutôt que de s'arrêter aux formules religieuses extérieures, il vaut mieux partir des aspirations et des intuitions profondes.¹⁷⁷

Le discours d'adaptation, en permettant au christianisme occidental de sélectionner dans l'héritage culturel africain ce qui lui convenait, maintenait le rapport inacceptable du dominant-dominé entre l'Occident et l'Afrique.

Dans la théorie de l'adaptation, «on est fondamentalement resté au discours de la "transplantation" de modèles étrangers, extérieurs, qu'on cherche ensuite à "acclimater", à tropicaliser»¹⁷⁸. Ainsi, comprend-on pourquoi le discours de l'adaptation ne pouvait qu'être superficiel du fait qu'il se limitait à quelques données culturelles du peuple à évangéliser. Plusieurs théologiens et théologiennes africain(e)s trouvent que «le défaut majeur de la théologie de l'adaptation est le concordisme qui consiste à confondre la révélation chrétienne avec les systèmes de pensée qui ont servi historiquement à l'exprimer»¹⁷⁹.

Même si en pratique, il y a toujours des discours théologiques qui n'ont pas encore dépassé le stade de l'adaptation, on est conscient en Afrique en général, et dans la sous-région

¹⁷⁷ H. GAVRAND, *À la rencontre des religions africaines* (Secretariatus pro non-christianis), 2e Éd. Editrice Ancora, Milano-Roma, s.d., 1974, pp. 83-84, cité par BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence africaine, Paris, 1981, p. 180.

¹⁷⁸ BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, p. 174.

¹⁷⁹ NGINDU MUSHETE, «La théologie africaine. De la polémique à l'irénisme critique», dans *Bulletin de théologie africaine*, no 1, 1979, p. 88.

des Grands Lacs en particulier, qu'il faut enraciner plus profondément le discours théologique dans ce qui fait l'âme de nos cultures.

Le constat des limites du discours théologique de l'adaptation a donné naissance à la théologie de l'incarnation.

B. La théologie de l'incarnation.

La théologie de l'incarnation est une autre variante de la théologie de l'identité qui a pris origine dans le mouvement de la négritude. Il s'agit ici de «structurer la foi chrétienne à partir de l'expérience religieuse africaine, de son "maquis de sens" et son "bosquet initiatique"»¹⁸⁰. Par ces expressions: "maquis de sens" et "bosquet initiatique" empruntées au théologien zaïrois, BIMWENYI KWESHI¹⁸¹, on veut désigner « le lieu le plus profond où un peuple édifie sa vision du monde et son éthique de la vie»¹⁸². C'est là que le message évangélique doit s'enraciner pour atteindre le peuple au plus profond de lui-même. On comprend la théologie de l'incarnation comme «une théologie où la culture africaine n'est pas seulement décrite, mais intégrée à un ensemble conceptuel plus vaste, permettant une reprise critique des données fondamentales de la révélation judéo-chrétienne»¹⁸³. Elle trouve son fondement dans le mystère de l'incarnation. Par l'incarnation, Jésus a assumé une culture (la

¹⁸⁰ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 37.

¹⁸¹ Cf. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, pp. 245 ss.

¹⁸² KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 37.

¹⁸³ NGINDU MUSHETE, «Théologie africaine», p. 93.

culture juive) dans toutes ses dimensions. Partant de cette expérience fondamentale de Jésus-Christ dans le milieu juif où l'incarnation du verbe a été aussi une incarnation culturelle¹⁸⁴, les partisans de la théologie de l'incarnation comprennent la démarche d'inculturation comme la continuation du mystère de l'incarnation «à travers le temps et l'espace»¹⁸⁵, en effet, Jésus-Christ, en entrant en contact avec une culture qui accueille son message, assume toutes les dimensions de cette culture comme il l'a fait pour la culture juive; il devient membre à part entière du peuple (dans tout ce qui le définit comme tel) qui l'accueille.

Ainsi, la théologie de l'incarnation considère l'Afrique et le Christ comme deux sujets qui entrent en interaction ou en dialogue où ils «échantent à partir d'un centre d'où s'organisent leurs perceptions du monde [...], au plus profond d'eux-mêmes, là où leurs consciences respectives prennent vraiment corps, c'est-à-dire dans leur relation à l'absolu»¹⁸⁶. Le résultat de cette rencontre est que le message évangélique acquiert la couleur de la culture locale, mais celle-ci aussi se laisse transformer par le message du Christ, parce que comme le dit A. CAMPS, «l'inculturation est l'incarnation du message évangélique dans un milieu concret, de telle manière que l'expérience ne s'exprime pas seulement dans des éléments de cette culture, mais devient une force qui anime, oriente et inspire, aussi bien cette culture que l'Église universelle»¹⁸⁷; on pourrait même dire qu'il s'agit pour l'Afrique de recréer le Christ

¹⁸⁴ Paul de MEESTER, «Inculturation de la foi et salut des cultures. Paul de tarse à l'aréopage d'Athènes (Ac 17, 22-32)», dans *Telema*, no 62, 1990, p. 60.

¹⁸⁵ SASTRE, «Églises africaines et inculturation», p. 46.

¹⁸⁶ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 38.

¹⁸⁷ A. CAMPS, «Évangile et inculturation», dans *Église et Missions*, no 240, 1985, p. 18, cité par O. BILETSI, «L'inculturation de l'éthique chrétienne en Afrique», dans

et pour le Christ de recréer l'Afrique»¹⁸⁸ ou que l'ethos africain et la morale chrétienne sont réciproquement une chance l'un pour l'autre¹⁸⁹. La théologie de l'incarnation vise en fait la compénétration du christianisme et de la réalité du peuple à évangéliser, au lieu de la juxtaposition des deux.

Depuis à peu près une dizaine d'années en Afrique centrale (Burundi-Rwanda-Zaïre), beaucoup de théologiens comme TSHIBANGU, BIMWENYI KWESHI, A. NTABONA, etc... ont développé une réflexion sur l'inculturation dans le sens de la théologie de l'incarnation. En morale, les théologiens et les théologiennes essayent de faire «une formulation nouvelle, une ré-expression du message [ici de la morale chrétienne], non pas au sens d'une adaptation, [...] mais au sens d'une synthèse nouvelle»¹⁹⁰ et harmonieuse entre la morale chrétienne et la morale traditionnelle des diverses aires culturelles de la région.

C'est de cette manière qu'on croit initier une nouvelle façon de faire de la théologie morale; une théologie où la morale traditionnelle «n'est pas seulement décrite, mais est intégrée à un ensemble conceptuel plus vaste et permettant une reprise critique des données fondamentales»¹⁹¹ de la morale chrétienne et même de toute la révélation chrétienne. Ainsi, cette nouvelle théologie morale veut montrer que la culture burundaise, rwandaise, zaïroise

SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la seizième semaine théologique de Kinshasa, 26 avril - 2 mai 1987*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1987, p. 33.

¹⁸⁸ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 39.

¹⁸⁹ BUJO, *Morale africaine et foi chrétienne*, p. 47.

¹⁹⁰ Paul de MEESTER, *Où va l'Église d'Afrique?* Éd. du Cerf, Paris, 1980, p. 35.

¹⁹¹ NGINDU MUSHETE, «Théologie africaine», p. 93.

qui a reçu une lumière du verbe éclairant tout humain venant en ce monde, est et demeure pour les peuples burundais, rwandais et zaïrois, lieu de cheminement spirituel, de rencontre avec Jésus-Christ ou son message, premier terrain d'adhésion au Christ, qui seul donne sens et plénitude à la vie humaine. C'est à cette condition, croit-on, que les communautés chrétiennes de ces différents pays pourront se reconnaître dans l'héritage de toute la communauté chrétienne universelle tout en y inscrivant la marque de leur singularité¹⁹².

Dans ce sens, B. BUJO (un théologien zaïrois), entre autres, propose de partir de la personne du Christ que les africains et les africaines considéreraient comme le "proto-ancêtre" pour développer «une éthique théologique fondamentale où l'homme négro-africain se sentirait concerné par le message évangélique»¹⁹³. Pour B. BUJO, la vénération des ancêtres et l'influence que ceux-ci exercent sur la vie des négro-africain(e)s, constituent l'élément structurant de toute la mentalité négro-africaine. C'est pourquoi, 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 noire comme proto-ancêtre- nous donnera la clé de voûte pour l'élaboration de l'éthique concrète où le chrétien négro-africain se sentira interpellé.»¹⁹⁴

Actuellement, la plupart des théologien(ne)s burundais(es) et rwandais(es) se situe dans ce courant de la théologie de l'incarnation; en effet, l'inculturation considérée comme «une

¹⁹² Cf. DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 51.

¹⁹³ B. BUJO, «Pour une éthique africano-christocentrique», dans *Bulletin de théologie africaine*, no 5, 1981, pp. 51-52.

¹⁹⁴ BUJO, «Pour une éthique africano-christocentrique», p. 52.

saine et juste réaction des théologiens africains contre une mentalité oublieuse et irrespectueuse tant de la culture que de l'incarnation»¹⁹⁵ domine largement la littérature théologique dans ces deux pays; c'est principalement par elle (l'inculturation entendue comme incarnation du message évangélique dans la culture) que les théologiens (théologiennes) du Burundi et du Rwanda voudraient faire pénétrer la culture par la foi pour la féconder et la guérir de l'intérieur en vue de générer un "christianisme de synthèse"¹⁹⁶.

Bref, dans cette logique de la théologie de l'incarnation, les théologiens et théologiennes moralistes africain(e)s croient qu'une vraie théologie morale africaine doit commencer avec ce que Dieu a fait connaître comme coutumes par nos ancêtres et que Jésus vient accomplir par la morale chrétienne»¹⁹⁷.

On a souvent critiqué la tendance de la théologie de l'identité en l'accusant de s'enfermer «dans une quête d'identité abstraite coupée des défis réels de notre temps»¹⁹⁸ 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. Son inconvénient serait alors d'aborder les

¹⁹⁵ J. RUTUMBU, «Le conflit permanent. Évangile-cultures», dans *Dialogue*, no 136, 1989, p. 72.

¹⁹⁶ Cf. NUMBI WA NUMBI, «Les recherches théologiques au Burundi (1973-1993)», p. 152.

¹⁹⁷ NLANDU, MAYI, «Éthique africaine et morale chrétienne ou inculturation de l'éthique chrétienne», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Théologie africaine: Bilan et perspectives. Actes de la dix-septième semaine théologique de Kinshasa, 2-8 avril 1989*, Facultés catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1989, p. 287.

¹⁹⁸ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 40.

questions d'une façon qui ne gêne pas, d'une façon qui ne pose pas de problème là où il y a précisément des problèmes»¹⁹⁹. Ainsi, ce que l'on reproche le plus à la théologie de l'identité est «le recours abstrait au passé et à la tradition, qui, bien que soutenu par une puissante armée de chercheurs en sciences humaines, ne représente en profondeur rien d'autre qu'une rêverie inoffensive et vaine»²⁰⁰, qui ne peut évidemment pas aider l'africain(e) à affronter les défis auxquels il (elle) doit faire face tous les jours. Ce qui manquerait au discours de la théologie de l'identité serait alors la capacité de mobiliser les énergies nécessaires à la transformation des conditions de vie misérables que connaissent les peuples africains et à la préparation d'un avenir meilleur pour l'Afrique noire.

Ainsi, tout en reconnaissant que cette tendance de la théologie (morale) africaine «a le mérite d'aboutir à des jalons d'une éthique authentiquement africaine prônant les vertus historiques de l'identité propre de l'africain»²⁰¹, certain(e)s théologien(ne)s 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 noire.

¹⁹⁹ NUMBI WA NUMBI, «Les recherches théologiques au Burundi (1973-1993)», p. 180.

²⁰⁰ KA MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993, p. 47.

²⁰¹ NLANDU MAYI, «Éthique africaine et morale chrétienne», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, p. 291.

II.1.2.2. Les théologies de la libération.

De la critique de la théologie de l'identité est née une seconde tendance en théologie africaine: les théologies de la libération «dont la "Black and Liberation Theology" de l'Afrique du sud est peut-être la plus engagée et la mieux structurée»²⁰². Ce courant de pensée en théologie africaine va développer un discours qui cherche à identifier toutes les sources d'aliénation ou de domination qui affectent l'africain(e) tant dans son être que dans son avoir pour l'en libérer. Les tenants de ce courant théologique trouvent que le mouvement d'inculturation du christianisme en Afrique s'est uniquement préoccupé de revaloriser l'héritage culturel africain en vue d'aider les africain(e)s à retrouver leur identité, en ignorant malheureusement que la culture actuelle ou l'identité actuelle des africains et africaines est marquée par la pauvreté, l'exploitation, les guerres, etc...²⁰³ À la limite, on pourrait même dire que les théologiens (et théologiennes) africain(e)s de la libération s'approprient par exemple ce cri d'un étudiant africain, qu'ils aiment d'ailleurs rapporter dans leurs écrits: «si Dieu nous parle plus à travers nos anciennes coutumes qu'à travers le drame des réfugiés africains qui sont plus de quatre millions aujourd'hui dans le monde, alors ça ne m'intéresse plus votre Dieu!»²⁰⁴

Selon eux (les tenants de la théologie de la libération), cette situation misérable de

²⁰² NTAKARUTIMANA, «L'histoire d'une Église africaine à la remorque du temps», p. 42.

²⁰³ RUTUMBU, «Le conflit permanent: Évangile-culture», p. 76-77.

²⁰⁴ E. NTAKARUTIMANA, «Le péché structurel», dans *Dialogue*, no 132, 1989, p. 75. Cf. aussi L. MUPAGASI, «Le lieu d'où nous confessons. Pour une théologie située, dans *Select*, 7 (1982) 4, cité par BUJO, *African Theology in its Context*, p. 71.

l'Afrique commande l'urgence de cette théologie de la libération comme l'exprime bien, Jean-Marc ELA, un des plus grands théologiens africains de la libération:

Dans la situation que connaît actuellement le continent africain en général, nous sommes confrontés à des défis majeurs autour desquels la théologie doit naître. Si on ne veut pas passer à côté de l'homme concret, le lieu de notre insertion théologique doit être l'homme africain qui est par terre et qui essaye de se relever pour marcher sur ses deux jambes. Ce qui signifie que la théologie doit s'orienter de plus en plus de façon prioritaire vers cette libération à laquelle aspire le continent africain. Un continent profondément marqué par des siècles de servitude, un siècle de colonisation, trente ans de répression, qui a connu des régimes de terreur et de violence. L'Eglise, en promouvant l'évangile, doit contribuer à ce processus. La théologie dont nous avons besoin doit s'inscrire dans ce qui est la mission fondamentale de Jésus-Christ: la libération des pauvres du continent.²⁰⁵

Pour les théologiens et les théologiennes de la libération, l'inculturation du message évangélique en Afrique noire ne peut réussir que si elle tient compte de toutes les forces négatives qui s'exercent sur l'Afrique en contribuant à les vaincre. Selon eux (elles), la vraie théologie pour l'Afrique devrait trouver son inspiration dans la vie réelle des gens, dans leur joie et leur peine de tous les jours: elle devrait être une "théologie sous l'arbre"²⁰⁶ où le théologien ou la théologienne est à l'écoute des gens et où il (elle) communie à tout ce que le peuple vit de souffrance, mais aussi de bonheur. Cette insertion sociale, disent-ils (elles), permettra au théologien et à la théologienne «de saisir profondément la problématique culturelle des questions qui se posent dans une communauté et des situations de vie de ses

²⁰⁵ J-M. ELA, «Pour une théologie appropriée. Interview», dans *Vivant Univers*, no 408, nov-déc. 1993, p. 32, cité par NUMBI WA NUMBI, «Les recherches théologiques au Burundi (1973-1993)», p. 181.

²⁰⁶ J-M. ELA, *Ma foi d'africain*, Paris, Karthala, 1985, pp. 215-218.

contemporains»²⁰⁷. Ils (elles) voudraient faire comprendre à l'Église d'Afrique que «Dieu ne se contemple pas seulement dans le silence des sanctuaires et le recueillement des lieux de culte, mais aussi et peut-être principalement dans l'engagement avec et pour les pauvres, ces déshérités qui déchiraient de compassion les entrailles de Jésus lui-même (Mt 9, 36; Mc 1, 41 etc...)»²⁰⁸. C'est ce même Christ que les théologien(ne)s de la libération voudraient voir assumer «les valeurs anthropocentriques négro-africaines en se solidarisant avec les pauvres, les faibles, bref avec tous les marginaux de la société.»²⁰⁹

Pour certains théologiens et théologiennes, tout discours théologique, pour être crédible en Afrique, «doit obligatoirement passer par les chemins de la libération»²¹⁰. Ils (elles) vont même jusqu'à dire qu'«à l'heure actuelle, et dans le concret des situations que vit notre fin de siècle»²¹¹, il n'y a pas de place pour une théologie qui ne serait pas de libération:

Un "discours sur Dieu" qui tairait la dialectique "oppression-opprimé", et qui ne tiendrait pas compte du parti-pris de Dieu pour les écrasés de tout genre, mériterait tout au plus l'épithète de discours théiste ou une métaphysique, mais ne serait pas une théologie chrétienne.²¹²

²⁰⁷ Th. TSHIBANGU, «Les tâches de la théologie africaine. Questions aux théologiens africains», dans *Bulletin de théologie africaine*, no 1, 1979, . 26.

²⁰⁸ L. NTEZIMANA, «La théologie de la libération sur la sellette», dans *Dialogue*, no 114, 1986, p. 6.

²⁰⁹ BUJO, «La morale peut-elle être chrétienne en Afrique?», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines*, p. 97.

²¹⁰ M. DONNET, «Théologie et libération», dans *Dialogue*, no 134, 1989, p. 49.

²¹¹ DONNET, «Théologie et libération», p. 49.

²¹² DONNET, «Théologie et libération», p. 50.

Bref, la théologie de la libération en Afrique voudrait promouvoir une façon de vivre la foi en Jésus-Christ (qui «veut que tous aient la plénitude de la vie, non seulement spirituelle, mais déjà physique en tant qu'annonce du salut eschatologique»²¹³) qui engage les communautés chrétiennes à être concrètement des artisans d'un avenir meilleur pour le continent, en luttant par la force de la foi contre les causes de la misère matérielle et spirituelle des africains et africaines. Et cela, disent les théologiens (théologiennes) de la libération, exige que la foi des africains et africaines soit "une foi qui a des mains", c'est-à-dire une vie de foi qui pénètre de sa lumière libératrice les situations concrètes et actuelles de l'Afrique pour les transformer du dedans; en effet, comme le dit J-M. ELA, «la foi ne peut être vécue de manière intemporelle: elle doit s'inscrire dans un contexte historique et s'exprimer par une praxis, car elle doit faire apparaître en des signes compréhensibles le message de libération de l'homme en Jésus-Christ.»²¹⁴

C'est en partie, à partir de la situation de dépendance de l'Afrique par rapport à l'Occident qu'on élabore ce discours théologique de la libération. On comprend ainsi pourquoi les théologiens et théologiennes, qui se situent dans ce courant, dénoncent avec vigueur «toute forme d'esclavage et de domination dans les relations entre l'Occident et les peuples africains»²¹⁵. À ce niveau, les théologiens (théologiennes) africain(e)s interpellent aussi les Églises d'Occident pour qu'elles contribuent au rétablissement des rapports justes entre

²¹³ BUJO, «La morale peut-elle être chrétienne en Afrique?», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines*, p. 97.

²¹⁴ J-M. ELA, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, L'Harmattan, Paris, 1980, p. 108.

²¹⁵ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 29.

l'Occident et l'Afrique, parce que selon eux (elles), «les grands combats de l'existence historique des africains (depuis les résistances à l'esclavage jusqu'aux luttes contemporaines pour la subsistance) posent un défi sérieux au christianisme: celui d'attester, ainsi qu'il le proclame lui-même, de l'humanité élémentaire de son Dieu, de manière à ce que la foi puisse redonner aux individus et à leurs sociétés la volonté d'avoir une vie digne de l'homme.»²¹⁶

Ces théologien(ne)s s'attaquent aussi vigoureusement aux rapports injustes qui existent à l'intérieur des sociétés africaines entre les différentes couches sociales; ils (elles) dénoncent particulièrement l'exploitation des masses paysannes par «une minorité de riches qui tendent à contrôler le processus d'orientation, de régulation et de décision en leur faveur»²¹⁷. Ici aussi, le discours de la théologie de la libération interpelle les Églises africaines, pour qu'à l'exemple du Christ, elles prennent parti pour les pauvres, les petits et les "sans voix", «car, argumente-t-on, Jésus a manifesté une solidarité de prédilection avec les pauvres, les malades, les souffrants, les exclus de la vie sociale et religieuse normale»²¹⁸. Comme l'Église, c'est le "Christ continué" dans le monde, les tenants de la théologie de la libération voudrait la voir prendre ouvertement et efficacement la défense des petits, des pauvres, des dominés et des exploités; ils pensent que l'enracinement et le succès du christianisme en Afrique dépendent

²¹⁶ A. MBEMBE, *Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et État en société post-coloniale*, Paris, Karthala, 1988, p. 104, cité par NTAKARUTIMANA, «Démocratie ou / et Koinocratie», p. 347.

²¹⁷ ELA, *Le cri de l'homme africain*, p. 94.

²¹⁸ U. KABUNGA MUHINDO, «La rédemption dans le christianisme africain», dans *Revue africaine de théologie*, vol. 18, no 36, 1994, p. 204.

en grande partie de son implication dans le combat contre les forces qui aliènent l'africain(e):

Le grand péril de la foi en Afrique ne viendra pas de la dogmatique, mais des impératifs de l'action. Tel est le message de la théologie africaine; le ministère de la promotion humaine est, de par sa nature, une partie intégrante du message évangélique. Il faut que l'Église en Afrique prenne la défense des éléments humains qui constituent le fondement de la vie humaine. L'Église doit s'opposer de toutes ses forces à tout ce qui rabaisse la personne humaine, provoque l'injustice, la violence, l'oppression, l'exaltation du sang et de la race, la guerre et les maux de toutes sortes.²¹⁹

Ceci rejoint ce que l'assemblée des évêques d'Afrique et de Madagascar a dit à propos de la mission sociale de l'Église: «Une Église n'est pas enracinée dans un peuple si elle ne cherche pas à y établir la justice par des actions concrètes»²²⁰.

C'est ce souci de tenir compte de la réalité sociale de l'Afrique qui fait que la théologie de la libération prend souvent la forme d'un discours de nature sociologico-théologique fondé sur l'analyse des situations sociales du continent noir; situations auxquelles il faut appliquer la lumière de l'évangile comme force de libération.²²¹

Une autre forme que prend la théologie de la libération est celle de nature anthropologique où la libération «est un concept d'anthropologie fondamentale qui renvoie à la paupérisation de l'homme négro-africain dans son être même, à la nécessité de vaincre cette

²¹⁹ NGINDU MUSHETE, «Les thèmes majeurs de la théologie africaine», dans *Bulletin de théologie africaine*, 1985, p. 283-284, cité par de SAINT MOULIN, «La perception du mal à Kinshasa et dans quelques localités du Zaïre», p. 91.

²²⁰ *Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar. Justice et évangélisation, Yaoundé, 29 juin au 5 juillet 1981*, no 5, cité par NTAKARUTIMANA, «Démocratie ou / et Koinocratie», p. 346.

²²¹ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 40-41.

paupérisation par une nouvelle fondation culturelle de l'Afrique en tant qu'entité globale»²²². Et cette pauvreté anthropologique, qui trouve son origine dans la politique d'assimilation que l'Occident exerce sur l'Afrique, est la plus pernicieuse de toutes les pauvretés parce qu'elle atteint l'africain (africaine) dans le fondement même de sa dignité humaine; ceux (celles) qui l'agressent ou l'exploitent se permettent tout à son endroit, car, pensent-ils (elles), il y a vacance d'être.

Dans son combat contre cette pauvreté anthropologique, la théologie africaine de la libération rejoint en quelque sorte la théologie de l'identité dans sa préoccupation principale qu'est la quête d'identité, en luttant contre l'influence culturelle extérieure. Mais même à ce niveau, pour certains théologiens (théologiennes), la libération dont il s'agit n'est pas seulement une libération par rapport à l'Occident; mais aussi celle «par rapport à soi-même et à la mythologie d'une identité culturelle, immuable pour l'Afrique telle qu'en elle-même l'éternité l'a façonnée»²²³. Ainsi, la théologie de la libération s'attaque également aux contre-valeurs que nos cultures traditionnelles ont générées et qui bloquent le développement intégral de l'Afrique. Dans cette perspective, la libération est comprise «en terme de constitution d'une nouvelle authenticité pour l'Afrique, capable d'initiative historique et créatrice»²²⁴.

Dans cette logique de la théologie de la libération, le discours de la théologie morale africaine cherche à préciser les principes éthiques qui devraient guider l'agir des individus et des collectivités dans l'engagement libérateur de l'Afrique noire qui croupit dans la misère et

²²² KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 41.

²²³ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 28.

²²⁴ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 41.

qui subit l'exploitation voulue et entretenue par l'égoïsme des puissances locales et étrangères; en d'autres mots, le théologien ou la théologienne moraliste africain(e) essaie d'articuler un discours qui oriente l'agir chrétien en montrant comment l'homme ou la femme africain(e) peut rencontrer le Christ mort et ressuscité dans ce contexte d'exploitation de pauvreté et de misère. En fait, 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»²²⁵ africain, et qui, ainsi, élabore un projet de nouvelle société africaine plus juste. Plusieurs penseurs africains croient que l'éthique est «le lieu par excellence du combat pour plus de justice dans les structures économiques -et socio-politiques- tant internes qu'externes à l'Afrique»²²⁶, d'autant plus que, selon certains analystes, «l'effondrement des sociétés africaines a comme cause l'effondrement de l'éthique»²²⁷. Dans cette perspective, la théologie morale africaine, au lieu de se préoccuper uniquement de la revalorisation de l'héritage éthique de l'Afrique traditionnelle en démontrant sa compatibilité avec l'ethos chrétien, construit un discours éthique qui tient compte de l'existence actuelle des africains (et africaines) marquée par la misère et l'exploitation pour l'en délivrer comme le suggère le

²²⁵ NTAKARUTIMANA, «L'histoire d'une Église africaine à la remorque du temps», p. 43.

²²⁶ NGWEY NGOND'A NDENG, «Morale africaine et projet de société», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Théologie africaine : Bilan et perspectives*, p. 327.

²²⁷ V. SHIRIMA, «Projet de société et éthique», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Théologie africaine: Bilan et Perspectives*, p. 340.

théologien zaïrois, NGWEY NGOND'A NDENGÉ:

La théologie morale africaine doit adopter une attitude de service, elle ne doit pas se contenter de faire l'archéologie morale de la société traditionnelle africaine ni se contenter de commenter les préceptes évangéliques; elle doit 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. Elle doit donc pointer du doigt le péché visible: celui de la faute commise par des personnes, celui des structures qui sont en elles-mêmes un mal et qui incitent au mal et qui déshumanisent l'homme. La théologie morale africaine doit éclairer et initier une pratique libératrice et promotrice de l'homme, enfant de Dieu.²²⁸

Cela demande 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, voire apocalyptique»²²⁹. C'est pour cela que les théologiens et les théologiennes 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 sont prises en compte dans l'élaboration du discours moral (en théologie); en effet, pour ces théologiens et théologiennes, 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»²³⁰. La théologie de la libération interroge «ces structures qui font que les systèmes engendrent d'office le péché par leur propre

²²⁸ NGWEY NGOND'A NDENGÉ, «Morale africaine et projet de société», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Théologie africaine: Bilan et perspectives*, p. 337-338.

²²⁹ NTEZIMANA, «La théologie de la libération sur la sellette», p. 26.

²³⁰ NTAKARUTIMANA, «Démocratie ou / et Koinocratie», p. 345.

fonctionnement»²³¹ et ainsi «bloquent l'action libératrice du Christ»²³². L'action morale que veut promouvoir la théologie africaine de la libération 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 à réaliser en se dépassant»²³³. Le discours moral, dans ce cadre de la théologie de la libération, voudrait en fait corriger les relations sociales faussées (en Afrique noire) par des principes éthiques inspirés de l'évangile.

Dans la région africaine des Grands Lacs, la théologie de la libération, tout en fustigeant les maux de la domination culturelle et économico-politique de l'Occident sur l'Afrique, dénonce davantage les structures socio-politiques internes qui engendrent l'inégalité et l'injustice sociales en instaurant par exemple des solidarités négatives, et qui ainsi, exacerbent les rivalités ethniques qui aujourd'hui atteignent leur paroxysme en provoquant des massacres interethniques. En effet, comme le dit bien, E. NTAKARUTIMANA, un théologien burundais, «il y a des pauvretés dont nous sommes victimes; mais aussi il y a des pauvretés dont nous sommes des agents»²³⁴. Pour être crédibles face à la crise profonde et aux tragédies successives que connaît la région africaine des Grands Lacs depuis les années des indépendances (1960), «les Églises chrétiennes (de cette région)- disent les tenants de la

²³¹ E. NTAKARUTIMANA, «Le péché structurel», dans *Dialogue*, no 132, 1989, p. 74.

²³² NTAKARUTIMANA, «Le péché structurel», p. 82.

²³³ NTAKARUTIMANA, «Démocratie ou / et Koinocratie», p. 347.

²³⁴ NTAKARUTIMANA, «Le péché structurel», p. 78.

théologie de la libération- ne pourront plus se contenter de dénoncer en termes généraux et vagues l'injustice sociale sans se poser les questions de fonds. Elles devront se doter d'une véritable pensée politique et économique, en lieu et en place de l'éthique de la munificence et de l'esprit de rente qu'elles pratiquent.»²³⁵

Dans cette région de l'Afrique (Burundi-Rwanda-Zaïre), on n'est pas encore suffisamment habitué au discours de la théologie de la libération, ce ne fait qu'une dizaine d'années que quelques théologiens de la région, comme B. BUJO, E. NTAKARUTIMANA, L. NTEZIMANA, P. RUTAYISIRE, etc.. ont initié un discours théologique construit autour du paradigme de la libération comme paradigme tout aussi important que celui de l'identité pour la réflexion théologique destinée à l'Afrique noire en général, et à la région des Grands Lacs en particulier. Le courant de la théologie de l'identité y est plus accepté que celui de la libération qui, lui, «est plutôt mal vu, suspecté, car ses conclusions, ses implications, ses propos bouleversent, bousculent beaucoup de certitudes, beaucoup de pratiques habituelles et sécurisantes»²³⁶.

La distinction que nous venons de faire entre la théologie de l'identité et la théologie de la libération ne veut pas dire que ces deux tendances de la théologie africaine sont radicalement séparables; au contraire, elles participent au même combat, celui de «libérer la culture en tant qu'espace de réorganisation globale et de réorientation profonde de notre

²³⁵ P. RUTAYISIRE, «Les Églises chrétiennes à l'heure du pluralisme politique en Afrique», dans *ACA*, no 2-3, 1991, p. 389.

²³⁶ NUMBI WA NUMBI, «Les recherches théologiques au Burundi (1973-1993)», p. 178.

destinée»²³⁷. Elles ne diffèrent que par les angles d'où elles attaquent le même problème que connaît l'Afrique noire; mais en définitive, «identité et libération sont un seul et même cri d'un peuple qui cherche à se donner une consistance intérieure et à sortir du traumatisme que sa défaite face au monde occidental a inscrit dans sa propre chair, dans sa conscience et dans son esprit»²³⁸. Aujourd'hui, une nouvelle génération de théologiens et théologiennes africain(e)s tendent à minimiser l'opposition qu'on mettait facilement entre la perspective de la théologie de l'identité et celle de la libération en théologie africaine; cette nouvelle génération les considère maintenant comme deux perspectives de la même théologie africaine qui s'impliquent l'une l'autre dans un rapport dialectique. Du reste, comme le dit, KANGUDI KABWATILA, «la libération ne peut être effective, totale que si elle prend au sérieux la culture comme "matrice" ou "rampe de lancement" des projets sociaux de développement.»²³⁹

²³⁷ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 42.

²³⁸ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 42.

²³⁹ K. KANGUDI, «Inculturation et libération en théologie africaine», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Théologie africaine: Bilan et perspectives*, p. 209.

II.1.2.3. Théologie de la reconstruction.

C'est dans le dépassement de l'antagonisme entre la théologie de l'identité et la théologie de la libération qu'est née, autour des années 1990, une autre tendance en théologie africaine: la théologie de la reconstruction qui intègre et élargit en dépassant les perspectives de la théologie de l'identité et de celle de la libération dans une nouvelle tâche: celle de la reconstruction de l'Afrique.²⁴⁰ Cette nouvelle tendance de la théologie africaine trouve son inspiration immédiate dans l'école théologique de l'Afrique occidentale représentée principalement par: Barthélémy ADOUKONOU²⁴¹, Médewalé Jacob AGOSSOU²⁴² et Efoé Julien PENOUKOU²⁴³. Ces théologiens ont repris les discours de la théologie de l'identité et de la libération dans une perspective nouvelle qui dépasse l'antagonisme "Afrique-Occident" pour combattre l'inhumain quel que soit son origine (l'inhumain pouvant avoir ses racines dans notre propre identité comme il peut provenir aussi de l'influence extérieure sur notre culture). Ils prônent la réconciliation des cultures ou des civilisation en Jésus-Christ.²⁴⁴

Cependant, celui qui a vraiment systématisé la problématique proprement dite de la

²⁴⁰ KA MANA, «L'Afrique et la théologie de la reconstruction», dans *Mission de l'Église*, no 103, 1994, p. 28.

²⁴¹ Cf. B. ADOUKONOU, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du vodum Dahoméen*, 2 tomes, Paris-Namur, Lethielleux, Le Sycomore, 1980.

²⁴² Cf. M-J. AGOSSOU, *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987.

²⁴³ Cf. PENOUKOU, *Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984.

²⁴⁴ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 44.

théologie de la reconstruction, c'est le théologien zaïrois, KA MANA dans son livre: **Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique**, de 1993.

En gros, KA MANA conçoit la théologie de la reconstruction comme une réflexion théologique qui mobilise les consciences et les énergies pour travailler à la transformation des conditions d'existence des africains et africaines. La théologie de la reconstruction se veut un discours qui affirme «la primauté de l'agir sur la rigueur de l'orthodoxie dogmatique»²⁴⁵; elle est «une théologie essentiellement pratique»²⁴⁶.

En repensant les perspectives de la recherche d'identité et de libération de la théologie africaine «dans une direction nouvelle qui devra faire d'elles des dynamiques positives dans la construction de l'Afrique»²⁴⁷, cette théologie de la reconstruction vise «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.»²⁴⁸

Comme les autres tendances de la théologie africaine, la théologie de la reconstruction veut proposer une voie de sortie de la crise profonde qui affecte les sociétés africaines à tous les niveaux: politico-économique, socio-culturel et spirituel. Pour cela, la première tâche qu'elle se donne à accomplir, c'est l'analyse fondamentale de cette crise en essayant d'en saisir les causes, la profondeur et les enjeux, pour pouvoir appliquer la remède proportionné

²⁴⁵ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 184.

²⁴⁶ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 114.

²⁴⁷ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 196.

²⁴⁸ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 32.

à la crise en libérant des dynamismes d'anti-crise que la situation de nos sociétés exige. Les efforts de restructuration des sociétés africaines, que cette tendance théologique préconise, auraient comme point de convergence la promotion de «l'humain comme horizon de réponse à la crise»²⁴⁹; la foi chrétienne procurerait la mesure de l'humain telle que définie par l'évangile et jouerait en même temps le rôle de puissance de changement des structures sociales et de la mentalité qui génèrent la crise; tout cela serait fait en se référant continuellement à la façon dont «Dieu a géré les crises dans les sociétés et dans l'histoire»²⁵⁰ à travers la révélation biblique, en privilégiant évidemment la période de la Nouvelle Alliance qui représente (grâce à la personne du Christ, considéré comme "pivot éthique du monde"²⁵¹) «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»²⁵². Ainsi comprend-on pourquoi la théologie de la reconstruction «s'articule comme une théorie de la transformation globale de la vie à la lumière de la Parole de Dieu»²⁵³.

Aujourd'hui, certains théologiens (et théologiennes) africain(e)s reprochent à la théologie de la reconstruction que développe KA MANA d'être tellement préoccupée du développement économique qu'elle ne donne pas «à la culture africaine la part qui lui revient

²⁴⁹ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 116.

²⁵⁰ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 116.

²⁵¹ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 185.

²⁵² KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 185.

²⁵³ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 116.

dans la réflexion éthique»²⁵⁴. D'autre part, la reconstruction de l'Afrique que KA MANA propose, concernerait uniquement les sociétés africaines prises comme entités globales, alors qu'il faut d'abord, disent les critiques, que l'africain (ou l'africaine) s'affirme comme sujet pour pouvoir participer à la construction de sa société: «KA MANA inviterait un sujet qui n'existe pas, c'est-à-dire qui n'a pas assumé la dimension solidaire de sa personne, de son être d'africain dans et avec sa société (continent) à reconstruire sa société»²⁵⁵; en procédant ainsi, il renverserait l'ordre des choses comme s'il mettait la charrue devant les boeufs.

II. 1.2.4. Lien entre les trois tendances de la théologie africaine.

Pour terminer le résumé des caractéristiques des trois tendances actuelles de la théologie africaine nous voudrions faire remarquer que celles-ci ne sont pas à comprendre comme des courants qui s'opposent, mais comme des approches de la même théologie qui se complètent; en effet, «libération, identité et construction [ou reconstruction] sont [...] trois pôles indissociables d'une même expérience de vie»²⁵⁶; ces trois concepts (identité, libération et reconstruction) ne sont pas à «maintenir dans une sorte de division intellectuelle qui situerait chacun dans l'évolution de la pensée [théologique] africaine, -ils'agit plutôt- de les prendre

²⁵⁴ N. Y. SOÉDÉ, «Thèmes de la philosophie morale africaine. Réflexion sur la crise africaine, analyse critique et contribution», dans *Revue de l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest (RICA)*, no 13, 1996, p. 66.

²⁵⁵ SOÉDÉ, «Thèmes de la philosophie morale africaine», p. 70.

²⁵⁶ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 197.

comme une seule et même structure d'être, à vivre et à accomplir»²⁵⁷. Ainsi, pouvons-nous conclure, que ce soit la théologie de l'identité, la théologie de la libération ou la théologie de la reconstruction, ce sont là des étapes de la même théologie africaine qui en définitive traitent de la même problématique de l'identité de l'africain(e) avec des accentuations différentes qui s'expliquent par la différence des conceptions de celle-ci (l'identité africaine) et de l'approche des conflits socio-culturels et politico-économiques où elle est engagée.

C'est ce que KA MANA dit en d'autres termes en affirmant qu'«identité, libération et reconstruction sont [...] des "catégories dialectiques" qui définissent l'africain en tant qu'africain ici et maintenant, et portent le souffle de toute notre histoire contemporaine.»²⁵⁸

Concernant la sous-région africaine des Grands Lacs, le discours théologique en général, et celui de la théologie morale en particulier, se déploie largement sous le registre de la quête d'identité; la théologie de la libération y étant encore mal vue ou tout au moins suspectée, et celle de la reconstruction n'étant encore qu'à ses débuts. Ainsi, pouvons-nous dire, que la recherche de l'identité domine encore la réflexion théologique (en morale, en dogmatique, en pastoral...) dans les Églises du Burundi, du Rwanda, et du Zaïre.

²⁵⁷ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 199.

²⁵⁸ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 33.

II.2. IMPACT DU TRAVAIL DE THÉOLOGIEN(NE)S MORALISTES DANS LA SOUS-RÉGION AFRICAINE DES GRANDS LACS.

Quoique le (la) théologien(ne) moraliste, dans son domaine, ait éveillé l'intérêt et la sensibilité à l'"africanisation" du christianisme, c'est-à-dire à la compénétration du christianisme et de la réalité africaine, au lieu de la juxtaposition des deux, son travail n'a pas encore produit beaucoup d'effets dans la communauté croyante. La preuve en est que, par exemple dans la sous-région des Grands Lacs (Burundi-Rwanda-Zaïre) qui nous intéresse particulièrement ici, les crises d'identité et de foi, et le malaise moral continuent à s'approfondir comme nous l'avons indiqué au premier chapitre; et cela malgré l'abondance des publications théologiques qu'on voulait porteuses de voies de sortie de ces crises que connaît l'Afrique des Grands Lacs. Cela s'explique d'une part par le manque de communication entre les théologiens (les théologiennes) et la communauté croyante.

En effet, en Afrique noire en général, et dans la sous-région des Grands Lacs en particulier, la théologie morale comme d'ailleurs toute la théologie africaine reste en gros une occupation académique; elle est encore un discours purement spéculatif et à priori, fait pour le plaisir de quelques spécialistes. Les théologien(ne)s se contentent du maniement des concepts comme celui de l'"inculturation" et ne prennent pas le temps de vérifier la pertinence ou l'impact de leur travail dans la communauté chrétienne qu'ils (elles) sont censé(e)s éclairer par leur réflexion théologique. Leurs travaux restent au sein du cercle des experts. De cette manière, l'expert(e), en se détournant des hommes (femmes) qu'il (elle) est censé(e) servir et en restreignant son regard pour n'être plus préoccupé que par "le cercle des experts", fait

de la théologie une occupation d'école et non une tâche d'Église.²⁵⁹ Il (elle) fait en quelque sorte ce que F. DUMONT appelle une "théologie automatique", c'est-à-dire «un discours qui s'engendre et se perpétue lui-même en vase clos»²⁶⁰, 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.»²⁶¹

Le théologien zaïrois, KA MANA a vu juste en attribuant le manque d'impact réel de la théologie africaine dans la vie des communautés croyantes au fait qu'on l'élabore en ne tenant pas compte du vécu de ces communautés et en n'associant pas le peuple chrétien dans la production du discours théologique. Ainsi, sommes-nous d'accord avec lui, quand il affirme:

On peut dire qu'en profondeur, de la théologie missionnaire de la table rase culturelle aux théologies négro-africaines de l'incarnation, le travail fourni a toujours été lié aux pratiques discursives d'une certaine élite qui a voulu parler, sans se soucier de donner la parole au peuple de Dieu lui-même comme agent et producteur de son propre discours. Il n'est pas étonnant que des réactions à une telle pratique empruntent des voies aberrantes et folles, aux marges religieuses de la société. Dans la mesure où la production discursive africaine n'a pas théologiquement correspondu aux attentes et aux quêtes des populations auxquelles elle s'adressait, elle s'est modulée en des inflexions fondamentales que seul le dire même des peuples auraient articulé si la théologie avait été une pratique au coeur des communautés.²⁶²

Ceux qui auraient pu être des vulgarisateurs efficaces du travail des experts théologiens

²⁵⁹ DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 71.

²⁶⁰ Ch. WACKENHEIM, *La théologie catholique*, Paris, P.U.F, 1977, p. 119, cité par DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 73-74.

²⁶¹ DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 74.

²⁶² KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 66.

dans la communauté croyante sont les pasteurs-prêtres et les catéchistes dont on a parlé plus haut comme faisant partie de ceux qui sont censés apporter une réponse à la crise d'identité et de foi qui ronge les sociétés africaines. Malheureusement, nous constatons qu'il n'y a pas de communication entre ces pasteurs (prêtres et catéchistes) et les théologien(ne)s spécialistes, vu que le travail de ces derniers reste dans le cercle des experts.

Du reste, la plupart de ces pasteurs, du moins dans la région des Grands Lacs, n'a pas été initiée à la théologie africaine au cours de leur formation, en effet, le programme de théologie dans la plupart des grands séminaires d'Afrique centrale (Burundi-Rwanda-Zaïre) n'a pas été élaboré en vue des besoins réels de la communauté croyante de la région; c'est un programme partisan d'une théologie universelle (Théologie scolastique) et visant l'acquisition d'une connaissance générale des dogmes et de la morale chrétienne.

N'étant pas outillés et sensibilisés à l'inculturation du christianisme dans la réalité africaine, ces pasteurs ne peuvent pas servir d'organes de relais ou de vulgarisation du travail des experts. Ainsi, tout en étant les plus proches témoins de la crise que connaît la communauté croyante, du fait qu'ils vivent au sein d'elle (la communauté), ces pasteurs ont du mal à dispenser un enseignement qui remédierait à la situation de crise (d'identité et de foi), et de malaise moral qui prévaut dans la communauté parce qu'ils n'ont pas été préparés à cela; ils ne maîtrisent pas l'enjeu éthique impliqué par cette situation de crise. Confrontés à cette situation de crise, ils se sentent tout de même obligés d'élaborer un discours- dont ils ne sont pas eux-mêmes sûrs de la solidité et de l'efficacité- à travers les homélies et les séances de catéchèse, qui souvent laisse la communauté croyante à sa soif.

Du fait même qu'au cours de leur recherche, les théologiens et théologiennes

moralistes (et les autres) ne communiquent pas avec la communauté croyante, on constate que dans la plupart de leurs écrits, ce sont souvent encore, soit les comportements, les coutumes, les traditions de jadis qui sont pris comme principal point de référence et lieu de ressourcement. En effet, on constate que dans ces écrits, «les déclamations sur l'identité africaine orientent vers le passé, souvent déformé pour les besoins de la cause, vers ce qu'on appelle les "valeurs de civilisation négro-africaines" considérées comme un trésor acquis pour toujours et qu'on n'aurait plus qu'à transmettre de génération en génération»²⁶³. Mais, idéaliser ainsi le passé, c'est faire fausse route parce que comme le dit bien Eloi METOGO, «l'identité d'un vivant n'est pas déterminée une fois pour toutes, hors de l'espace et du temps; elle n'est pas de l'ordre des choses substantielles et substrats. L'africain n'est pas donné pour toujours par ses croyances, ses coutumes, sa manière de manger et de se vêtir; il se les donne, il se conquiert sur elles, il s'affirme en les transformant. L'identité africaine est et sera toujours de l'ordre de l'avènement, le résultat d'une assomption et d'une transformation incessante des conditionnements physiques, biologiques, historiques et culturels de l'homme africain»²⁶⁴. Certains penseurs africains croient, avec raison, que cette idéalisation du passé bloque l'adaptation du monde africain aux exigences de la vie moderne; ainsi, KA MANA n'a pas tout à fait tort quand il dit que «l'échec de l'identité africaine (comme ensemble de valeurs) à sécréter un espace de créativité dans les domaines décisifs de la vie moderne, remet en cause

²⁶³ E. M. METOGO, «Problèmes de méthodes en théologie africaine», dans *ACA*, no 1, 1986, p. 55.

²⁶⁴ METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, p. 117.

tout le système de représentations dont nous nourrissons notre relation au passé²⁶⁵.

Ainsi, par exemple, en considérant les valeurs morales traditionnelles comme une acquisition pour toujours à l'abri des vicissitudes de l'histoire, certain(e)s théologiens (théologiennes) moralistes produisent des discours théologiques sans prise sur la réalité africaine actuelle; ils (elles) proposent une éthique qui ne tient pas compte des impératifs de la société actuelle, une éthique peu pertinente et bien vite désavouée par les générations montantes qui constituent la majorité de la population de la région africaine des Grands Lacs par exemple. En effet, pour ces générations, certaines traditions n'existent plus que dans les bibliothèques comme sujets de mémoire; elles sont bien mortes, elles n'ont plus d'âme: et comme nous le savons, une tradition sans âme dégénère en conformisme et formalisme.

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. Mais il faut avoir conscience de leur relativité, refuser de se sentir lié par eux et savoir "démystifier" le passé. C'est là d'ailleurs une des conditions du déblocage de la situation pour une théologie morale africaine burundaise, rwandaise ou zaïroise pertinente pour la communauté croyante actuelle.

²⁶⁵ KA MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*, Cerf, Paris, 1991, p. 74.

II.3. PROPOSITION DE PISTES D'OUVERTURE.

Après avoir identifié les limites de la théologie (morale) africaine ou les raisons du manque d'impact du travail de théologiens et théologiennes africain(e)s dans les communautés croyantes actuelles, nous voudrions maintenant indiquer quelques pistes d'ouverture qui pourraient permettre à la théologie morale africaine de dépasser ses limites.

Une des conditions du déblocage de la situation de la théologie morale africaine est d'éviter de se transformer en une occupation purement académique pour s'élaborer à partir de la vie de la communauté croyante. Pour cela, le théologien ou la théologienne, comme le suggère F. DUMONT, «doit se refuser à proposer un discours à l'écart de la recherche tâtonnante des fidèles»²⁶⁶. Il (elle) «doit consentir à ce que la pratique au ras du sol, dont les pasteurs, les catéchètes, les prédicateurs, les animateurs, les conseillers sont artisans devienne la source d'une élaboration de la théologie surgissant de l'expérience et de l'expression plutôt que de la survoler»²⁶⁷.

Pour cela, le théologien (la théologienne) africain(e) devra toujours avoir le souci de construire un discours dans lequel la communauté croyante est censée s'identifier; il (elle) devra systématiser ce que dit, pense et fait le peuple au lieu de «faire du report à la communauté une simple entreprise de pédagogie ou d'endoctrinement»²⁶⁸; en effet, si le (la) théologien(ne) africain(e) vise une vraie inculturation du christianisme dans la réalité africaine,

²⁶⁶ DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 80.

²⁶⁷ DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 78.

²⁶⁸ DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 67.

il (elle) devrait savoir qu'elle (la vraie inculturation) se fait par et dans la communauté chrétienne. Cela ne sera possible que si les théologien(ne)s expert(e)s collaborent étroitement avec les responsables de la Parole (les prêtres et catéchistes) qui, par en bas, assurent la vulgarisation de la foi et sont témoins directs de la crise que connaît la communauté croyante.

C'est de cette manière que le (la) théologien(ne) pourra demeurer à l'écoute de la communauté dans laquelle d'ailleurs, il (elle) se trouve incorporé(e), et rester attentif (attentive) à ses interrogations, à ses adhésions, à ses résistances et à ses refus. En d'autres termes, dans sa réflexion, le (la) théologien(ne) moraliste (ou autre) devra prendre comme points de départ, le milieu, les centres d'intérêt burundais, rwandais, zaïrois, etc... et les défis actuels de nos sociétés comme ceux que nous avons décrits au premier chapitre, et interroger en fonction d'eux l'Écriture, la tradition et l'âme du peuple à évangéliser.

Ce caractère vivant de la théologie élaborée en fonction de l'actualité renvoie dos à dos les tenants d'une théologie essentiellement tournée vers un certain passé folklorique et périmé, et les partisans d'une théologie vaguement universelle, entièrement tournée vers l'extérieur. Une des conséquences d'une théologie vivante, cherchant à répondre, sur le plan scientifique, aux besoins concrets, actuels de la communauté, ce sera son caractère essentiellement dynamique du fait même que «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.»²⁶⁹

Ainsi, c'est à partir du type d'homme ou de femme africain(e) à promouvoir dans sa configuration actuelle du monde qu'il convient désormais, pour le (la) théologien(ne)

²⁶⁹ METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, p.116.

moraliste, d'intégrer le passé africain et les autres traditions: philosophique, chrétienne... Le (la) théologien(ne) africain(e) devra avoir toujours à l'esprit que l'héritage de valeurs traditionnelles, notamment éthiques, «ne peut être repris pour l'heure en vrac sans retouche ni discrimination. Afin de mettre en lumière les valeurs permanentes [et authentiques], il lui faudra 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 jamais une coutume, seulement sa conformité avec la saine raison»²⁷⁰ la justifie. Ainsi, comme le dit bien A. NTABONA, au lieu d'être «tourné résolument vers le passé en vue de le conserver à tout prix, contre vents et marées, qu'il vente ou qu'il pleuve»²⁷¹, il lui [théologien(ne) africain(e)] faudra 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.»²⁷² Ceci pour dire qu'en Afrique noire en général, et dans la sous-région des Grands Lacs en particulier, au lieu de parler «de la culture africaine (ou de l'identité africaine) [...] comme s'il s'agissait d'une entité métaphysique échappant à toute détermination de temps»²⁷³, il est urgent d'élaborer un discours théologique qui ose porter un regard critique sur notre héritage culturel; héritage que nous devrions prendre comme un point d'appui pour nous ouvrir à d'autres horizons pour un accroissement d'être au lieu de le prendre comme une tradition immuable où nous sommes obligés de vivre la répétitivité des gestes et des coutumes

²⁷⁰ MEESTER (de), «Exigences humaines fondamentales et éthique contemporaine», p. 208.

²⁷¹ NTABONA, «Famille et inculturation au Burundi», p. 339.

²⁷² NTABONA, «Famille et inculturation au Burundi», p. 339.

²⁷³ METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, p. 76.

considérées, souvent à tort, comme éternellement valables.

Le discours théologique qu'il faut promouvoir est celui qui sans nier l'importance de tenir à son identité, rappellera aux africains et africaines qu'ils (elles) doivent se prendre en main en sachant «allier judicieusement le passé et l'avenir, les traditions et les aspirations pour un équilibre existentiel intégré»²⁷⁴, 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 (elles); que celles-ci proviennent de leur identité d'appartenance ou d'ailleurs.

En effet, le simple fait de retrouver l'identité n'aura pas d'effet miracle pour résoudre les problèmes que connaît l'africain ou l'africaine; en plus d'elle, il faut d'autres ressorts qui permettent à l'africain(e) d'être créateur d'un monde plus humanisant et de «rénover les fondements même de l'être et les dynamiques de la culture»²⁷⁵ si c'est nécessaire. Et à ce niveau de réflexion, l'antagonisme entre l'Afrique et l'Occident n'a plus raison d'être, car, comme le dit le théologien zaïrois, KA MANA:

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. Libérés dans l'amour et par la force de l'amour, l'Afrique et l'Occident seraient liés en profondeur pour affronter l'inhumain sous toutes ses formes et construire une civilisation de solidarité et de responsabilité historique.²⁷⁶

²⁷⁴ PENOUKOU, «Avenir des Églises africaines», p. 201.

²⁷⁵ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 30.

²⁷⁶ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 43.

Ainsi, dans ce combat contre l'inhumain, l'Afrique, tout en étant irremplaçable dans son apport, ne tomberait pas dans le piège de l'enfermement sur soi, car le discours théologique qu'il s'agit de promouvoir serait structuré et organisé «en vue "d'une fraternité au-delà de l'ethnie", 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»²⁷⁷.

Cependant, cela n'empêchera pas que le discernement dont on a parlé plus haut s'applique également aux moeurs qui viennent de l'étranger; «celles-ci ne peuvent pas être rejetées en bloc, [...] parce qu'elles représentent parfois des innovations»²⁷⁸ de grand enrichissement; cependant, «elles ne doivent pas non plus être admises sans distinction, dans un naïf esprit d'admiration pour tout ce qui est exotique.»²⁷⁹

En théologie morale africaine, la nécessité, pour le discours théologique, de dépasser la problématique de l'identité tout en l'intégrant, telle que nous venons de le suggérer dans les pistes d'ouverture, afin de servir de ressort aux africains et africaines dans leur tâche de création d'un monde plus humanisant et répondant mieux aux questions et crises actuelles de l'Afrique noire (en particulier dans la sous-région des Grands Lacs) façonnée par la rencontre des cultures peut, selon nous, trouver réponse dans une théologie morale africaine élaborée sous le registre d'une éthique où le paradigme d'"identité" est articulé à celui de "responsabilité".

²⁷⁷ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 44.

²⁷⁸ MEESTER (de), «Exigences humaines fondamentales et éthique contemporaine», p. 209.

²⁷⁹ MEESTER (de), «Exigences humaines fondamentales et éthique contemporaine», p. 209.

**PART. II: PERTINENCE D'UNE THÉOLOGIE MORALE AFRICAINE ÉLABORÉE
À PARTIR DE L'ARTICULATION *IDENTITÉ-RESPONSABILITÉ*.**

0. ARGUMENT.

Ayant déjà dégagé les limites d'une théologie morale africaine principalement centrée sur la recherche de l'identité et suggéré de la renouveler en l'élaborant sous le registre d'une éthique où le paradigme de responsabilité serait articulé à celui d'identité, nous voudrions maintenant présenter les principaux axes théoriques qui nous aideront à poser des jalons de cette éthique; des jalons qui nous permettront de proposer, au troisième chapitre de cette deuxième partie, une restructuration et un renouvellement du discours de la théologie morale africaine.

Ce poulx théorique servira à montrer l'intérêt de l'articulation *identité-responsabilité* en nous éclairant sur la manière d'acquérir ou de promouvoir une identité qui correspond à la maturité humaine et morale des gens, celle qui permet le déploiement d'une responsabilité morale la mieux perfectionnée possible.

La restructuration du discours théologico-moral africain tiendra compte des acquis de celui-ci et les réorganisera, sous l'éclairage qu'offrira le poulx théorique, selon une nouvelle perspective qui permettra de transcender ses limites, telles qu'identifiées au deuxième chapitre de la première partie, et par le fait même, d'ouvrir une voie de sortie des crises d'identité et de foi qui rongent les sociétés et les Églises de l'Afrique des Grands Lacs, telles que nous les avons décrites au premier chapitre de la première partie.

Au premier chapitre de cette deuxième partie, nous développerons le premier axe théorique dont la première étape relèvera de la perspective constructiviste de l'identité telle qu'elle ressort du livre d'A. GUINDON: **Le développement moral**, de l'oeuvre de Jean-Marc FERRY, intitulée: **Les puissances de l'expérience** et de celle de Jean-Louis GENARD, intitulée: **Sociologie de l'éthique**. Nous avons là trois approches de la construction de l'identité les plus pertinentes de la pensée éthique contemporaine qui, en se complétant, nous éclaire sur la manière d'atteindre (soi-même) ou de promouvoir chez les gens une identité morale la plus accomplie ou la plus humanisante possible.

Une deuxième étape de cet axe théorique relevera d'une réflexion philosophique sur l'articulation "identité-responsabilité"; une réflexion que nous développerons en nous référant principalement à Paul RICOEUR et à Emmanuel LÉVINAS; la responsabilité étant comprise chez le premier comme une assomption libre de mes actes et de leurs conséquences, alors que chez le second, la responsabilité dont il s'agit est celle qui est constitutive de ma subjectivité, celle qui précède l'exercice de ma liberté et qui prend source dans la présence du visage d'autrui. L'articulation des deux conceptions de la responsabilité offre, comme on le verra plus loin, un cadre où le discours théologico-moral africain pourrait mieux se renouveler en transcendant ses limites.

Un autre axe théorique que nous développerons au deuxième chapitre de cette partie est celui de la foi où «le rapport "Dieu-homme" trouve dans le langage de la responsabilité (sous ses deux acceptions) un des codes de lecture correcte de la révélation»²⁸⁰ du fait qu'il

²⁸⁰ Juan ARTADI, «Responsabilité et liberté», dans Carlos Josaphat PINTO de OLIVEIRA, Dietmar MIETH(Sous la direction de), *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Éd. Universitaires, Fribourg, 1978, p. 196.

rend mieux compte de l'agir moral de l'être humain dans sa relation avec Dieu, mais également avec ses semblables.

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

Une telle éthique rendra compte aussi de l'importance du rapport d'altérité dans la construction de l'identité de l'individu ainsi que dans l'affirmation de celle-ci par des actes libres et responsables.

CHAP.I: IDENTITÉ ET RESPONSABILITÉ: NÉCESSAIRE CONJONCTION.

I.1. APPROCHE CONSTRUCTIVISTE DE L'IDENTITÉ.

Aujourd'hui, tant en sciences humaines: en psychologie, en sociologie, qu'en philosophie morale et sociale..., on reconnaît d'une part que l'identité du sujet éthique se construit à travers un processus d'adaptation ou de positionnement de celui-ci à l'environnement socio-culturel auquel il appartient, et que d'autre part, la formation de l'identité morale et culturelle d'un individu humain s'accompagne d'un processus de responsabilisation qui s'intensifie et se perfectionne au fur et à mesure que cette identité se développe en se décentrant. Il y a comme un lien dialectique entre la formation progressive de l'identité éthico-sociale d'un sujet humain et son acquisition de plus en plus accrue du sens de la responsabilité morale.

Dans cette perspective, l'identité qu'on vise, notamment pour la partie de l'Afrique qui nous occupe dans cette recherche, c'est évidemment celle d'un être humain moralement accompli; celle d'un agent moral capable de discernement et de responsabilité morale la mieux perfectionnée possible. En effet, il ne suffit pas de rechercher à retrouver à tout prix son identité comme on le fait actuellement en Afrique de Grands Lacs, encore faut-il que celle-ci soit promotrice de l'humain sous toutes ses dimensions.

Il existe aujourd'hui plusieurs approches de la construction de l'identité morale qui se recoupent en se complétant. Nous retiendrons ici trois approches qui nous semblent les plus pertinentes, englobantes et représentatives dans ce domaine, à savoir: la perspective

kohlbergienne du développement moral dans la réinterprétation qu'en fait André GUINDON dans son livre: **Le développement moral** suite aux travaux de Robert KEGAN, la perspective de Jean-Marc FERRY, dans son livre: **Les puissances de l'expérience**, et celle de Jean-Louis GENARD, dans son livre: **Sociologie de l'éthique**.

La structuration identitaire, dans l'approche d'André GUINDON, est conçue comme un processus de décentrage de soi où l'individu humain est considéré indépendamment de sa culture et son histoire.

Jean-Marc FERRY, lui, rattache la construction identitaire du sujet humain à sa façon de thématiser en discours l'expérience qu'il a de lui-même et du monde qui l'entoure. Ce que FERRY apporte de plus par rapport à la perspective kohlbergienne du développement moral dans laquelle André GUINDON se situe, est qu'il offre une approche de la construction identitaire qui, au niveau du registre reconstructif, accorde une attention à l'histoire et à la culture du sujet humain.

Jean-Louis GENARD, tout en rejoignant les deux autres pour l'essentiel, souligne un aspect important pour l'équilibre existentiel et moral du sujet humain: il insiste plus que les deux autres sur l'harmonie, qu'il faut viser et préserver, entre l'unicité ou l'irremplaçabilité de la personne (son identité subjective) d'une part et son ancrage dans son milieu de vie (son identité objective) d'autre part; les deux formes d'identité impliquant deux formes de responsabilité respectives et complémentaires.

I.1.1. Chez André GUINDON²⁸¹.

Longtemps, on a cru que tout le monde avait la même vision de la moralité; mais avec le développement des sciences humaines, notamment la psychologie, on a découvert que tous les humains n'avaient pas la même expérience des règles morales, qu'ils ne les apprécient pas de la même manière. À ce sujet, Lawrence KOHLBERG, un des plus grands chercheurs contemporains en développement moral, a prouvé par ses expériences, à la suite de PIAGET, que la construction de l'identité morale d'un individu humain se fait d'une façon progressive, suivant des étapes correspondant aux différentes structures mentales ou logiques morales que l'individu met en oeuvre dans son raisonnement ou son jugement moral. Chaque étape qu'on appelle également stade correspond alors à un modèle éthique ou à la façon dont le sujet humain se situe dans le monde et conçoit sa relation avec son environnement physique et humain, mais aussi avec les divinités ou la divinité; cette façon de se positionner traduisant son identité morale.

André GUINDON, en s'appropriant la perspective kohlbergienne dans son livre: **Le développement moral**, «dégage certains des enjeux de chacun de ces modèles [éthiques] pour la qualité de nos engagements humains et religieux»²⁸² et laisse ainsi entrevoir la qualité de la responsabilité qu'implique chacun de ces modèles éthiques.

²⁸¹ André GUINDON est un théologien canadien qui a participé aux recherches de L. KOHLBERG au centre pour l'éducation morale de l'université de Harvard. Il fut professeur d'éthique à la faculté de théologie de l'université Saint-Paul d'Ottawa jusqu'en 1994, l'année de son décès.

²⁸² André GUINDON, *Le développement moral*, Desclée / Novalis, Paris / Ottawa, 1989, p. 12.

En montrant que plus l'identité du sujet humain se structure en se décentrant, plus celui-ci acquiert une forme de liberté et de responsabilité de meilleure qualité, l'approche du développement moral d'André GUINDON nous indiquera quel genre d'identité morale il faut viser en théologie morale africaine pour promouvoir la maturité morale chez les gens.

Notons d'abord que le niveau le plus bas de la structuration de l'identité est celui où le sujet humain ne se différencie pas encore des autres choses de son environnement; à ce stade, il n'est pas encore constitué comme un sujet moral, il est dans une phase pré-morale: les règles morales n'existent pas encore pour lui; il n'élabore pas de jugement moral avant d'agir. On comprend qu'à ce stade, la responsabilité morale est totalement absente puisqu'on ne peut pas parler de moralité à ce niveau.

I.1.1.1. Égocentrisme identitaire et acquisition du sens de la responsabilité.

On entre dans le domaine de la moralité quand l'individu humain acquiert le sens du permis et du défendu²⁸³. À ce moment, ce qui motive l'obéissance de l'enfant n'est pas la saisie du bien fondé de la loi, mais uniquement la peur de la punition. Avec cette peur de la punition, le sujet humain acquiert les premiers rudiments du sens de la responsabilité, la responsabilité morale consistant essentiellement, à ce premier stade, à éviter de se faire prendre dans une faute ou à adopter une attitude ou un comportement qui provoque sur soi le moins de douleur possible et le plus de plaisir possible. À ce stade, on comprend alors que cette responsabilité morale ne peut être que littérale parce que «l' "esprit de la loi" n'existe pas

²⁸³ Cf. GUINDON, *Le développement moral*, p. 22.

encore là où le sujet n'a justement pas accès au faire sens du législateur»²⁸⁴.

Quand l'individu humain commence à se distancer de son milieu ambiant en ne se concevant plus comme une "chose" de sa famille, mais comme un sujet qui a sa place dans son entourage, c'est qu'il entre dans le stade impérial, deuxième stade du niveau pré-conventionnel, dont le trait caractéristique est la conquête de l'indépendance que le sujet fait pour la première fois. À ce stade, le sujet humain devient agent. Il manipule tout, même autrui pour satisfaire ses propres besoins; il apprend à se prendre en main. Pour un tel sujet humain, la responsabilité morale consiste à bien jouer son rôle dans son entourage pour que ce qui arrive autour de lui serve ses intérêts. Il sait que c'est par sa dextérité et son intelligence qu'il doit chercher ses satisfactions. Dans cette perspective, sa responsabilité consiste, par exemple, à organiser ses impulsions «en les ordonnant au service de ses besoins, de ses désirs, de ses intérêts»²⁸⁵. Cependant, à ce stade, toute la communauté en ses règles ou conventions n'est pas prise en compte; l'individu humain n'est pas encore assez décentré de lui-même pour assumer la responsabilité morale qu'impliquent ses actes dans la communauté où il vit.

²⁸⁴ GUINDON, *Le développement moral*, p. 45.

²⁸⁵ GUINDON, *Le développement moral*, p. 66.

I.1.1.2. Sentiment fort d'appartenance clanique / sociale et responsabilité d'inclusion.

L'individu humain dépasse l'identité égocentrique quand il acquiert «une aptitude cognitive [...] à construire des systèmes abstraits»²⁸⁶. Désormais, il s'identifie totalement à son groupe d'appartenance: «sans la communauté, tout sombrerait dans le chaos, y compris sa propre identité»²⁸⁷.

À ce stade fusionnel, le sujet humain, n'étant qu'un pion de son groupe, met toute sa personne et sa liberté au service de celui-ci et vit une dépendance quasi-totale par rapport aux chefs de file. Sa responsabilité morale consiste à unifier sa vie autour d'une cause, d'une croyance et des idéaux de son groupe. Ceci veut dire que, pour un sujet du stade fusionnel, le critère d'appréciation morale de ses propres actes et de la responsabilité qui en découle est avant tout la solidarité du groupe auquel il s'identifie et pour lequel il peut sacrifier tout, même sa vie. C'est ainsi que s'explique en partie, par exemple, les massacres inter-ethniques que connaît actuellement la région africaine des Grands Lacs.

En relativisant les idéaux de son groupe, le sujet humain fait un pas de plus dans la structuration de son identité en faisant éclater les limites de sa petite communauté clanique pour s'ouvrir à toute la société. Il adopte alors une morale de système social où l'obéissance à la loi de l'institution est la vertu la plus importante. Dans cette perspective, s'acquitter de la responsabilité morale consiste à bien respecter les limites que la loi impose à la liberté individuelle. Cependant, à ce stade, la responsabilité morale dont il s'agit n'est pas encore

²⁸⁶ GUINDON, *Le développement moral*, p. 92-93.

²⁸⁷ GUINDON, *Le développement moral*, p. 92.

celle des personnes moralement adultes; en effet, pour un individu du quatrième stade, le discernement moral appartient encore aux autres, notamment aux législateurs. Un tel individu est ainsi encore à la merci de l'arbitraire des décréteurs ou des interprètes de la loi, vu que de fausses idéologies peuvent se cacher derrière la loi.

I.1.1.3. Acquisition du sens critique et responsabilité menée à maturité.

À un moment donné, le sujet humain se rend compte de la relativité et de la fragilité des institutions et de leurs dirigeants. Il ne se sent plus nécessairement lié par les aspirations que les institutions sociales lui imposent. Il devient un moi qui a découvert sa propre consistance individuelle, mais qui, en même temps, reconnaît qu'il est en rapport d'interdépendance avec l'autre qui lui est «si semblable en humanité et si distinct en individualité»²⁸⁸: il est "un moi interindividuel" correspondant au cinquième stade dans le schéma kohlbergien du développement moral.

Au plan moral, l'individu de ce stade, «n'a plus à quémander ses normes d'agir auprès des définiteurs extérieurs, [...] il est en mesure de discerner les bases rationnelles de l'agir»²⁸⁹. Dans son discernement, il se situe dans une «une perspective qui prend pour base l'humanité commune à toute personne, quelle que soit sa communauté d'appartenance»²⁹⁰. C'est ce qui

²⁸⁸ GUINDON, *Le développement moral*, p. 140.

²⁸⁹ André GUINDON, «La loi dans le développement humain», dans Odette MAINVILLE, Jean DUHAIME, et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, Coll Héritage et Projet no 53, Fides, Québec, 1994, p. 24.

²⁹⁰ GUINDON, *Le développement moral*, p. 142.

manque actuellement le plus aux sociétés de l'Afrique des Grands Lacs où on est jugé à partir de sa communauté d'appartenance.

Ceci ne veut pas dire que le sujet interindividuel n'accepte plus les lois ou les règles que la société promulgue, mais seulement qu'il les soumet d'abord à son jugement critique avant d'y adhérer. En ce sens, on peut même dire qu'il «n'obéit qu'aux règles qu'il se donne»²⁹¹; ainsi sa responsabilité morale s'en trouve agrandie; en effet, dans chaque acte moral à poser, le sujet interindividuel engage toute sa liberté et sa responsabilité: personne ne peut prendre sa place dans le discernement prudentiel et dans la décision morale à laquelle celui-ci conduit. Ici, le concept de responsabilité morale est alors à saisir dans son sens où il renvoie à l'irremplaçabilité du sujet dans le discernement et l'effectuation de son acte.

I.1.1.4. Relativisation du moi comme centre pour une responsabilité morale la mieux perfectionnée.

À la suite de certains penseurs kohlbergiens, André GUINDON pense qu'il y a un sixième stade du développement moral dont la caractéristique serait la relativisation du pouvoir de la raison; il trouve que la loi rationnelle ne rend pas compte de tout l'agir humain, parce que, des fois, des raisons du coeur l'emportent sur les raisons raisonnables. Les limites de la raison humaine se révèlent particulièrement quand celle-ci se heurte au mystère qu'est la réalité d'autrui. L'autre nous échappe; nous pensions le connaître, mais à un moment donné, nous découvrons qu'il est bien plus que ce que nous pouvons en connaître. C'est en faisant

²⁹¹ GUINDON, *Le développement moral*, p. 142.

cette nouvelle expérience de l'altérité que l'individu se relativise radicalement comme centre²⁹².

Au plan moral, les sujets du stade six se situeraient dans une perspective qui dépasse la loi tout en l'englobant: la métanomie morale²⁹³. Dans leur agir, les personnes qui ont atteint l'intégrité du stade 6 sont motivées par la présence de l'autre, une présence qu'elles accueillent comme une interpellation d'autrui à laquelle il faut opposer une réponse d'amour. C'est comme si «au commencement, il y a l'Autre qui, de par sa seule présence à moi, m'interpelle [et qui] pour exister dans la liberté, [...] n'attend de moi rien de moins que le don de ma présence valorisante»²⁹⁴. Comme nous le verrons plus loin en abordant la notion lévinassienne de la responsabilité, la présence d'autrui est en ce cas conçue comme une présence qui me responsabilise. Ici, nous sommes loin de l'ethnocentrisme des pays africains des Grands Lacs où l'autre d'une ethnie différente de la mienne est considéré comme une menace qui envahit mon espace vital et dont il faut donc se débarrasser. Au contraire, le moi intègre accueille autrui dans sa différence avec respect et sollicitude.

Ainsi, peut-on dire que la personne qui a atteint le niveau de la métanomie morale mène une relation de meilleure qualité avec ses prochains que celle qu'elle avait aux stades précédents. Également, le fait de s'approprier la loi morale dans une logique de l'amour témoigne que la personne du stade 6 a acquis une liberté et un sens de la responsabilité morale de qualité supérieure à ceux qu'elle avait aux stades précédents.

²⁹² GUINDON, *Le développement moral*, p. 160.

²⁹³ Cf. GUINDON, *Le développement moral*, p. 166.

²⁹⁴ GUINDON, *Le développement moral*, p. 170.

I.1.1.5. Conclusion sur la construction identitaire chez André GUINDON.

Cette approche du développement moral d'André GUINDON nous aura fait remarquer que l'identité du sujet humain se développe à travers un processus de décentrage de soi qui se fait suivant «une dialectique du mouvement dépendance-indépendance»²⁹⁵. Ainsi, tout au long de son développement moral, «l'être humain serait dynamisé par deux aspirations ou deux «psycho-logiques», l'une favorisant l'enracinement dans le milieu environnant, l'autre cherchant, au contraire, à s'en différencier»²⁹⁶.

Chaque stade du développement moral correspond à une manière précise dont le sujet humain conçoit la moralité par la distinction qu'il fait entre le bien et le mal, et par la façon dont sa liberté et sa responsabilité morale sont engagées dans l'action morale. Ce qui est sûr, c'est que «chaque niveau moral représente [...] un cycle d'approfondissement de l'expérience de la loi oscillant entre l'inclusion responsable, avec son fardeau de contraintes collectives, et l'indépendance de l'autodiscernement»²⁹⁷, et qu'au fur et à mesure que l'identité d'une personne se structure en passant d'un stade inférieur au stade supérieur, la liberté que cette personne met en oeuvre dans son agir moral et la responsabilité qui en découle prennent des

²⁹⁵ GUINDON, «La loi dans le développement humain», dans MAINVILLE, DUHAIME et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, p. 34.

²⁹⁶ GUINDON, «La loi dans le développement humain», dans MAINVILLE, DUHAIME et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, p. 26.

²⁹⁷ GUINDON, «La loi dans le développement humain», dans MAINVILLE, DUHAIME et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, p. 30.

formes de plus en plus perfectionnées²⁹⁸. En effet, «on reconnaît que la liberté [et la responsabilité qu'elle implique], comme le discernement cognitif et le vouloir de bien, gagnera en fermeté au fil du récit que chaque personne fait d'elle-même»²⁹⁹. La personne elle-même devient de plus en plus ouverte aux autres au fur et à mesure qu'elle évolue dans sa structuration identitaire en se décentrant d'elle-même; en effet, «en se délestant de ses identités successives d'emprunt, le sujet naît progressivement à lui-même et grandit en humanité; dans la mesure où il abandonne ses identifications illusoires, le sujet ménage à autrui l'espace dont il a besoin pour se manifester dans son altérité authentique»³⁰⁰.

Dans la région africaine des Grands Lacs, c'est vers cette identité qui rend possible l'accueil de l'altérité dans sa différence et dans l'amour qu'il faut tendre.

²⁹⁸ A. GUINDON, ««La liberté transcendante à la lumière d'une explication constructiviste de l'option fondamentale», dans Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON et al., *Questions de liberté*, Coll. Héritage et Projet no 46, Fides, Québec, 1991, p. 223.

²⁹⁹ GUINDON, «La liberté transcendante à la lumière d'une explication constructiviste de l'option fondamentale», dans PETIT, BRETON et al., *Questions de liberté*, p. 226.

³⁰⁰ GUINDON, *Le développement moral*, p. 184.

I.1.2. La perspective de Jean-Marc FERRY.

Nous faisons d'abord remarquer que Jean-Marc FERRY, philosophe français contemporain né en 1946, est présentement professeur de sciences politiques et de philosophie à l'université libre de Bruxelles. Son oeuvre philosophique et éthique se situe, d'une manière critique, dans la perspective ouverte par l'**éthique de la discussion** de Jürgen HABERMAS. L'apport spécifique de Jean-Marc FERRY qui nous intéresse ici est la manière dont il explique, dans le cadre de son double volume: **les puissances de l'expérience** et celui de **l'éthique reconstructive**, la dynamique de la construction identitaire en la rattachant à une logique de la communication.

Jean-Marc FERRY reconnaît aussi que «la constitution d'une identité n'est le résultat ni d'un pur acte d'autoposition ni de l'imputation à un individu d'une essence générique qui se modaliserait dans des déterminations accidentelles»³⁰¹, mais l'aboutissement d'un long et progressif processus d'adaptation ou de rapport au monde humain et au monde des personnes qui se fait à travers les trois puissances de l'expérience de la personne que sont le sentir, l'agir et le discourir.

Pour saisir le fond de sa pensée, nous résumons brièvement ici ce que FERRY entend par les trois puissances de l'expérience. Nous nous arrêterons plus à la troisième puissance de l'expérience qu'est le discours, notamment au registre reconstructif du discours qui correspond à l'identité la plus accomplie d'un être humain. À chaque fois, nous indiquerons

³⁰¹ Hervé POURTOIS, «Reconnaissance morale et constitution de l'identité. Narration, argumentation, reconstruction», dans *Revue philosophique de Louvain*, no 91, nov. 1993, p. 645.

la forme de responsabilité correspondant à chaque registre du discours.

Par le sentir, Jean-Marc FERRY veut désigner la première expérience de communication du monde qui se fait par la médiation de la sensibilité. Le sentir concerne tout aussi bien ce que nous pouvons saisir du monde sensible par l'intermédiaire de la sensation, de la perception... que ce que nous pouvons ressentir des autres ou de nous-mêmes par le sentiment et le désir. Ainsi, par le sentir, nous avons déjà un rapport aux choses (II), aux autres (Tu) et à nous-mêmes (Je).

La deuxième puissance de l'expérience par laquelle l'on communique avec le monde externe et interne, c'est l'agir. Par l'agir, le sujet qui est en contact avec le monde ne se contente pas uniquement de le sentir passivement, il essaie de le transformer pour qu'il corresponde à ce qu'il veut. Ainsi, peut-on dire que «l'agir [...] se situe dans les tensions entre la volonté et le but, le sujet et l'objet, le désir et la réalité»³⁰². Au niveau de cette puissance de l'expérience qu'est l'agir, le sujet humain fait l'expérience du pouvoir de sa liberté et de sa volonté dans son interaction avec le monde; en effet, «la réussite de l'agir est renvoyée, comme son échec, à la responsabilité du sujet de l'agir»³⁰³. L'agir comme puissance de l'expérience peut prendre plusieurs formes traduisant différents actes de discernement que sont la réclamation, la persuasion, l'incantation, l'instrumentation et l'éthique.

La troisième puissance de l'expérience est celle du discourir, celle qui nous fait accéder au monde de la communication et de l'identité proprement humaines. C'est par cette puissance

³⁰² Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expériences. Essai sur l'identité contemporaine*, t. 1, Cerf, Paris, 1991, p. 52.

³⁰³ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t.1, p. 65.

de l'expérience qu'est le discours que s'instaure une communication intersubjective des expériences que les personnes humaines font dans leur rapport au monde. Cet échange intersubjectif des expériences se fait aux moyens des récits que les sujets élaborent suivant les dimensions grammaticales que sont le temps et l'espace³⁰⁴.

FERRY fait remarquer que ce discours qui thématise ou problématise les expériences des personnes dans leur rapport au monde en langage verbal se construit selon différents registres, à savoir: la narration, l'interprétation, l'argumentation et la reconstruction. Ces registres du discours «se rattachent de façon historiquement pertinente à des compréhensions du monde chaque fois différentes»³⁰⁵ et correspondent aux milieux constitutifs des différentes strates de l'identité personnelle auxquelles sont rattachées des charges éthiques également différentes.

Ainsi, le mode discursif qu'une personne utilise dans la communication intersubjective des compréhensions du monde nous renseigne sur la nature de son identité, sur sa conception de la moralité et sur la forme de responsabilité morale qu'elle peut engager dans son agir moral.

³⁰⁴ Cf. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t.1, p. 79.

³⁰⁵ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t.1, p. 98.

I.1.2. 1. Narration.

La narration est un genre de discours qui «rapporte des événements dans la forme d'expériences vécues signifiantes pour soi-même et pour autrui»³⁰⁶. Dans la narration, ce qui est raconté ne rencontre pas nécessairement ce qui a eu lieu; cela traduit plutôt la manière dont le sujet a vécu l'événement. Le récit de la narration structure ainsi l'identité personnelle autour de l'événement en construisant le milieu symbolique sans lequel le moi ne pourrait pas résister au choc du réel³⁰⁷. Certains récits narratifs acquièrent une importance dans une collectivité et deviennent sources de référence (mythes fondateurs d'après FERRY) pour les identités personnelles et collective. De tels récits entrent dans la tradition et sont répétés de génération en génération de sorte que «la narration n'est plus proprement génératrice du récit, mais de la tradition à laquelle ce récit va donner lieu»³⁰⁸.

Dans ce contexte de la compréhension mythique du monde, les normes de conduite morale sont transmises de génération en génération à travers des maximes de sagesse comme les proverbes, les dictons, les sentences... à partir desquelles est structurée l'identité morale commune dans laquelle tous les membres de la communauté se reconnaissent. À ce niveau de l'identité morale, la causalité du destin joue un rôle central et structurant dans la compréhension de ce qui arrive, compréhension dans laquelle le sujet éthique est alors plus porté à la résignation et à la fatalité qu'à la responsabilité.

³⁰⁶ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t.1, p. 104.

³⁰⁷ Cf. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t.1, p. 107.

³⁰⁸ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t.1, p. 109.

I.1.2.2. L'interprétation.

Le passage au niveau interprétatif se fait lorsque les événements et les récits qu'on en fait se multiplient en se diversifiant; l'interprétation dépasse alors la singularité ou la factualité des événements racontés en les comprenant selon un sens ou une loi qui les régit. C'est en ce sens que FERRY dit que «l'interprétation est une attitude universalisante»³⁰⁹. Le discours interprétatif apparaît alors comme un discours réflexif sur les récits narratifs pour saisir la provenance, la finalité et le pourquoi des événements que ces récits rapportent; «sa catégorie est la signification»³¹⁰. Pour expliquer les événements, le discours interprétatif fait appel soit à un principe cosmocentrique qui traduit l'ordre du monde, soit à un principe théologique qui préside à cet ordre du monde. Dans cette perspective, «qu'elle réside dans la volonté de Dieu ou dans l'ordre du monde, la justice devient la catégorie centrale qui surmonte la positivité du destin»³¹¹.

Cela veut dire que le discours interprétatif permet à la personne humaine de constituer son identité en s'appropriant herméneutiquement la loi du destin pour en devenir le sujet; le critère d'appréciation morale des actes humains devient, dans cette perspective, la conformité à cette loi ou justice transcendante qui gouverne le monde. On voit ainsi qu'au niveau de l'identité interprétative, la personne humaine acquiert un sens de la responsabilité morale parce qu'elle ne considère plus ce qui lui arrive comme un pur hasard ou la contingence de

³⁰⁹ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t.1, p. 111.

³¹⁰ Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive*, Cerf, Paris, 1996, p. 61.

³¹¹ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t.1, p. 114.

l'événement, mais comme conséquence de son action qu'on évalue justement en référence à la loi transcendante de l'ordre du monde ou en référence à la loi divine³¹².

Cependant, cette responsabilité est encore rudimentaire parce que l'ouverture à la transcendance prend encore souvent la forme d'une résignation face à un ordre qui dépasse l'individu et dont il a peur. Ainsi, par exemple, comme nous l'avons fait remarquer dans les chapitres précédents pour le cas des sociétés africaines des Grands Lacs, les rites religieux par lesquels les croyant(e)s communiquent avec le monde divin, ne visent «ni la transformation morale des individus ni la transformation du monde, mais plutôt une efficacité symbolique quelque peu utilitaire»³¹³.

I.1.2.3. L'argumentation.

Pour comprendre le passage du registre interprétatif au registre argumentatif du discours, nous faisons d'abord remarquer que la narration et l'interprétation restent au niveau non critique de la normativité; elles se présentent comme des attitudes contemplatives du monde qui, au plan socio-moral se traduisent par une soumission à l'égard de l'ordre moralement et socialement établi comme c'est le cas dans le contexte d'une éthique conventionnelle au sens de KOHLBERG.

L'argumentation est une forme du discours qui, dans le contexte des sociétés

³¹² Cf. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t.1, p. 127.

³¹³ NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», p. 365.

modernes, interroge d'une façon critique les différentes conceptions métaphysiques du monde que les différents discours interprétatifs avaient engendrées. La rencontre des cultures a permis de se rendre compte du caractère historique et relatif des croyances incarnées dans les différentes compréhensions du monde. Il y a comme une concurrence pour la vérité entre les différentes croyances.

Le discours argumentatif ne se contente pas de la vérité relative à une culture; il vise une vérité qui soit une fondation universelle de la compréhension du monde; en effet, «dans le milieu du discours argumentatif, l'ordre du réel est visé comme un système rationnel de significations et de valeurs universelles»³¹⁴. Au niveau de l'argumentation, il ne s'agit plus d'expliquer le monde comme pour le registre interprétatif, mais de justifier d'une façon critique les explications qu'avance le discours interprétatif; «ce qui est justifié, ce n'est plus [...] la loi gouvernant les événements dans le monde, c'est le processus lui-même au cours duquel la loi doit faire justice»³¹⁵. Ce n'est qu'à ce niveau qu'un individu devient capable d'interroger sa culture, la mentalité et la loi qui gouvernent son groupe d'appartenance en les faisant passer au crible de la raison.

Dans le contexte du discours argumentatif se développe une nouvelle forme de l'identité de l'individu humain: «c'est typiquement l'identité qui s'accomplit dans une compréhension critique du monde»³¹⁶. Pour le sujet humain, cette identité argumentative se traduit par la foi en soi-même et en sa raison comme noyau universel de «la constitution

³¹⁴ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t.1, p. 132.

³¹⁵ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t.1, p. 128.

³¹⁶ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 1, p. 121.

ontologique du monde»³¹⁷.

Au plan moral, le sujet humain du stade de l'argumentation n'est plus sous le régime d'une loi transcendante qui s'impose à lui; il n'adhère qu'à la loi morale qu'en quelque sorte il se donne par le travail critique de sa raison. Par le fait même, sa responsabilité morale s'en trouve accrue puisqu'il lui appartient désormais de décider, à l'aide de sa raison devenue législatrice, de la pertinence de la loi au service de la justice au sein d'une communauté des êtres raisonnables.

Dans le cas des sociétés africaines, spécialement celles des Grands Lacs, l'accès à ce niveau de responsabilité par l'acquisition de cette capacité argumentative et critique pourrait corriger la tendance à l'idéalisation du passé culturel qu'on cherche à retrouver en le faisant passer au crible de la raison.

I.1.2.4. La reconstruction.

J-M. FERRY, tout en reconnaissant les performances du discours argumentatif, trouve que celui-ci présente également des limites qu'il faut chercher à dépasser. Selon lui, les limites de l'argumentation trouvent leur origine dans le fait que dans le discours argumentatif on surestime la capacité de la raison humaine, et par le fait même le sujet humain, en les soustrayant à toute exigence de soumission au changement historique³¹⁸. On peut ainsi dire qu'en maintenant la raison et ses capacités en dehors de la critique, le discours argumentatif

³¹⁷ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 1, p. 142.

³¹⁸ Cf. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 1, p. 136.

reste attaché à une compréhension métaphysique du monde que par ailleurs il se proposait de critiquer.

Le discours reconstructif transcende les limites de l'argumentation en situant le sujet et le travail de la raison argumentative dans la perspective historique de la compréhension du monde: la reconstruction explore «les contextes systématiques dans lesquels des arguments prennent force [...] ou en perdent»³¹⁹, en tenant compte de «la liberté absolue de l'histoire en laquelle se joue la question de liberté»³²⁰. Dans le discours reconstructif, la raison argumentative accepte elle-même de soumettre ses procédures d'explication du monde à la critique; en effet, «le discours reconstructif engage la formation d'une conscience historique radicale, car, la raison philosophante est le tribunal qu'il s'agit justement de soumettre au tribunal»³²¹. Ainsi, la vérité qu'avance la raison au sujet de la conception du monde n'est pas une vérité immuable; elle n'est que ce que nous comprenons et ce qui définit cette compréhension à un moment donné de l'histoire³²².

³¹⁹ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 1, p. 135.

³²⁰ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 1, p. 135.

³²¹ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 1, p. 141.

³²² Cf. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 1, p. 142.

Dans le contexte du discours reconstructif, l'identité du sujet humain est elle-même à appréhender dans cette perspective historique comme le fait remarquer Jean-Marc FERRY:

Le propre de notre identité reconstructive est [...] la réflexivité qui autorise la mobilisation des formes discursives antérieures: narration, interprétation, argumentation, sur lesquelles elle s'appuie et auxquelles elle doit son propre avènement. Le propre des reconstructions est en outre de permettre une appropriation réflexive de traditions passées. Cependant, la stratégie d'une telle appropriation peut être narrative, interprétative ou argumentative. Seule la stratégie argumentative des reconstructions permet un rapport véritablement critique au passé tout en épargnant à cette critique le dogmatisme de la table rase.³²³

Ainsi, au niveau de l'identité reconstructive, la légitime préoccupation de tenir à son passé est honoré; mais aussi à ce niveau, le sujet humain acquiert «une compétence éthique et morale orientée vers la transformation des situations héritées du passé»³²⁴: il décèle dans ce passé les valeurs qu'il faut garder en les adaptant au présent tout en rejetant tout ce qu'il charrie d'inhumain.

Il ne s'agit plus, comme au stade de l'argumentation, «d'un sujet originaire tout constitué qui constitue le monde»³²⁵, mais d'un sujet dont l'identité se développe à travers le changement historique de la compréhension du monde: son identité est toujours de l'ordre de l'avènement.

En outre, par cette façon de considérer toute prétention à la vérité en rapport avec ses

³²³ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 2, p. 205.

³²⁴ Jean-Marc LAROCHE et Guy JOBIN, «Vers une "pragmatique contextuelle": L'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry», dans *Ethica* vol. 9, no 2, t. 1 (1997), p. 196.

³²⁵ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 1, p. 142.

conditionnements historiques, le discours reconstitutif «laisse entrevoir la constitution de l'histoire comme une performance de la communication entre cultures»³²⁶, en effet, la reconstruction, d'après FERRY, se veut un cadre de compréhension du monde dont la structure réflexive est «suffisamment décentrée pour accueillir en elle les autres compréhensions»³²⁷.

Au plan moral, l'identité reconstructive «engage la communication sur la voie d'une justice historique»³²⁸. Contrairement à l'éthique argumentative, l'éthique reconstructive ne concerne pas uniquement les rapports entre égaux en droit et en liberté, mais elle est aussi une éthique du respect de l'autre en sa différence et en sa vulnérabilité; elle est une éthique qui prend aussi en charge les sans-voix, les vaincu(e)s du monde social et même ceux ou celles qui sont parti(e)s sans pouvoir dire leur souffrance³²⁹. On comprend ainsi pourquoi J.-M. FERRY, en s'inspirant de Walter BENJAMIN, dit que la moralité typique du stade reconstitutif est celle d'une éthique de la responsabilité tournée vers le passé où on est appelé à assumer notre responsabilité rétrospective des crimes commis à l'égard des générations passées. En effet, comme le disent bien Jean-Marc LAROUCHE et Guy JOBIN:

Discours, éthique, identité et responsabilité: tout, dans la reconstruction, tourne autour de la reconnaissance, de la prise en compte de la singularité de celui qui me fait face et des exclus du passé dont il ne reste que le souvenir, quand il en

³²⁶ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 1, p. 154.

³²⁷ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 1, p. 156.

³²⁸ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 58.

³²⁹ Cf. Eric FUCHS, «La personne humaine et son identité morale. À propos de: Les puissances de l'expérience de Jean-Marc Ferry», dans *Le supplément*, no 184, mars-avril 1993, p. 200.

reste. Tout cela afin de redresser les torts, de «lever le destin»³³⁰, de donner aux sujets une compétence éthique et morale orientée vers la transformation des situations héritées du passé.³³¹

C'est ici que l'éthique de la reconstruction rejoint l'éthique religieuse construite autour des catégories de la réconciliation et de l'amour, et qui, par le fait même, se situe «au-dessus du droit et de la moralité subjective formelle»³³².

I.1.2.5. Conclusion sur la perspective de la construction identitaire chez FERRY.

Il ressort de cette approche de Jean-Marc FERRY de la constitution de l'identité qu'à chaque forme identitaire correspond une compréhension éthique du monde. On aura ainsi remarqué par exemple qu'aux identités narrative et interprétative est rattachée une éthique pré-critique ou conventionnelle au sens de KOHLBERG caractérisant les sociétés traditionnelles; alors qu'aux identités argumentative et reconstructive correspond une éthique critique ou post-conventionnelle au sens de KOHLBERG, une éthique décontextualisante dont l'horizon s'élargit au-delà des limites des communautés restreintes d'appartenance pour s'adapter aux larges et complexes sociétés contemporaines et même à toute l'humanité. Cela signifie qu'en accédant aux identités argumentative et reconstructive, on acquiert un niveau de réflexivité qui

³³⁰ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 20, cité dans LAROUCHE et JOBIN, «Vers une "pragmatique contextuelle": L'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry», p. 196.

³³¹ LAROUCHE et JOBIN, «Vers une "pragmatique contextuelle": L'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry», p. 196.

³³² FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 25.

nous permet de communiquer vraiment avec des cultures dont l'identité nous était jusqu'alors étrangère et impénétrable³³³. Ceci est particulièrement vrai pour l'identité reconstructive qui «accueille [facilement] en elle l'histoire des autres comme sa propre histoire, de sorte qu'un espace, si fragile soit-il encore, se trouve aujourd'hui créé, où la confrontation des cultures ne tombe pas dans le creuset ethnocidaire du principe moderne»³³⁴ où ne pouvait être reconnu(e) que celui ou celle qui s'imposait par ses arguments rationnels, l'argument du plus fort empêchant de reconnaître l'autre dans sa différence.

On aura également remarqué que «la narration et l'interprétation constituent des registres du discours qui ne peuvent pas vraiment faire droit à une pleine reconnaissance de l'autre comme autre»³³⁵; en effet, comme le dit FERRY lui-même:

Avec elle [l'identité narrative, comme aussi avec l'identité interprétative] et en fonction de son style éthique, le fait de l'histoire propre se présente comme si, par lui-même, il constituait un droit. La tradition dont l'appropriation narrative définit éventuellement une identité personnelle, individuelle ou collective, n'est pas là traitée sélectivement sous l'aspect de l'acceptabilité pour d'autres des valeurs qu'elle présente, mais plutôt sous l'aspect de l'efficacité avec laquelle elle permet à cette identité d'affirmer sa différence. [...] En fonction de son style propre, l'identité narrative [comme l'identité interprétative], à l'opposé de l'identité argumentative, est plus tournée vers soi-même que vers autrui.³³⁶

La reconnaissance de l'autre devient possible au stade de l'argumentation; mais là aussi, l'autre n'est reconnu que comme sujet de droit ou comme quelqu'un qu'on ne respecte qu'«en

³³³ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 1, p. 206.

³³⁴ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 35-36.

³³⁵ POURTOIS, «Reconnaissance morale et constitution de l'identité», p. 648.

³³⁶ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 2, p. 206-207.

sa liberté et son égalité»³³⁷. Ce n'est qu'au stade de la reconstruction argumentative que l'autre est reconnu dans sa radicale altérité, c'est-à-dire non seulement «comme celui à qui j'ai à rendre raison»³³⁸, mais aussi comme celui que je reconnais et respecte en sa différence et en sa souffrance.

I.1.3. Identité subjective et identité objective.

Dans l'approche constructiviste de l'identité, une autre manière d'appréhender la responsabilité morale d'un sujet éthique est de la référer à sa double identité, à savoir, l'identité subjective et l'identité objective. Les deux formes d'identité sont comme deux facettes d'une même personne qui «s'appuient l'une sur l'autre»³³⁹ et qui correspondent à deux façons différentes d'assomption de sa responsabilité morale.

Ceci nous permettra d'éclairer les problèmes éthiques -en vue d'y remédier- qui peuvent se poser lorsque l'une des deux identités empêche l'autre de se développer comme dans le cas du totalitarisme ethnocentriste que nous avons décrit au premier chapitre.

Pour décrire ces deux dimensions de l'identité de la personne humaine, nous nous référerons principalement à la pensée de Jean-Louis GENARD³⁴⁰. Pour ce faire, nous brosserons d'abord brièvement le cadre de cette pensée de GENARD qui nous aidera à comprendre la dynamique de l'identité.

³³⁷ FUCHS, «La personne humaine et son identité morale», p. 201.

³³⁸ POURTOIS, «Reconnaissance morale et constitution de l'identité», p. 648.

³³⁹ Jean-Louis GENARD, *Sociologie de l'éthique*, L'Harmattan, Paris, 1992, p. 137.

³⁴⁰ Jean-Louis GENARD est un philosophe et sociologue belge qui, présentement, enseigne la sociologie à l'université libre de Bruxelles, aux facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles et aux facultés universitaires Notre-Dame de la Paix à Namur.

I.1.3.1. Socialisation par responsabilisation.

Partant des cadres de pensée de J. HABERMAS et de P. RICOEUR, Jean-Louis GENARD se distance des sociologues de l'éthique qui l'ont précédé comme E. DURKHEIM et M. WEBER, en proposant une approche sociologique qui ne considère pas uniquement l'acteur social comme étant uniquement un produit du tout social auquel il appartient, mais qui lui reconnaît aussi des attributs de liberté, de responsabilité et de raison pratique qui en font un sujet éthique. Son important apport dans le domaine de l'éthique est d'avoir ainsi réussi à redonner le statut à la raison pratique en sociologie dans son oeuvre: **Sociologie de l'éthique** où il pense «fondamentalement la question de l'éthique en relation avec celle des modalités d'interprétation de l'action, et cela dans une perspective d'une anthropologie sociohistorique»³⁴¹. Il met l'accent sur le modèle responsabilisant d'interprétation de l'action -tout en admettant l'existence des autres modèles d'interprétation- en le liant «aux formes de subjectivations et donc de construction des identités qui lui sont attachées et qu'il induit»³⁴².

Ce qui nous intéresse dans notre étude, c'est justement cette nouvelle manière de comprendre sociologiquement l'activité morale en montrant qu'une des formes de la socialisation c'est la responsabilisation; celle-ci étant un processus qui institue «à la fois les univers normatifs et l'acteur en sujet de ses actes»³⁴³. Ceci veut dire qu'un individu construit

³⁴¹ Jean-Louis GENARD, «Responsabilité, communication et interprétation», dans *Ethica*, vol. 9, no 2, t. 1, 1997, p. 200.

³⁴² GENARD, «Responsabilité, communication et interprétation», p. 201.

³⁴³ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 78.

son identité en se référant à l'univers socio-moral de sa communauté d'appartenance d'une façon responsabilisante; c'est ce qui a fait dire à GENARD qu'«il existe [...] une genèse, socialement construite, de la subjectivité et de la responsabilité qui est, en même temps une genèse de l'appartenance sociale et de la sociabilité»³⁴⁴. C'est en effet à travers des processus micro-sociaux que le sujet humain apprend à être membre d'une collectivité et acquiert le sens de la responsabilité. Ces processus sociaux de responsabilisation assignent «aux sujets moraux qu'ils construisent une responsabilité anticipative, ils font d'eux le centre et l'origine des actes qu'ils posent. Ils fondent ainsi la possibilité de tous ces processus qui s'appuient sur la reconnaissance elle-même anticipative (appréhension, scrupule...) ou rétrospective (regret, remords, culpabilité...) d'une responsabilité»³⁴⁵. Tous ces sentiments de culpabilité, de regret ou de fierté que le sujet éprouve comme conséquences de son action ou de son inaction prouve que le sujet lui-même se considère comme un Je responsable de ses choix et de ses décisions; en fait, «l'acteur est constamment le centre de processus actuels ou virtuels d'imputation qui le "condamnent" à la responsabilité, qui le rendent "incapable de s'y soustraire sans garder la trace de sa désertion"»³⁴⁶. Ce rapport à soi que le sujet fait dans la reconnaissance de sa responsabilité est rendu possible par un rapport préalable aux autres et aux valeurs. Les valeurs que le sujet trouve dans sa communauté d'appartenance constituent un cadre d'évaluation morale, par lui-même ou par autrui, de ses actes et attitudes, et de la responsabilité qui en découle. Épousant en quelque sorte la perspective lévinassienne de la

³⁴⁴ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 80.

³⁴⁵ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 81.

³⁴⁶ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 81.

responsabilité, GENARD fait aussi remarquer que, comme l'identité d'un individu qui se construit d'abord dans le rapport à l'autre avant d'être une affirmation de soi, «la responsabilité est d'abord aptitude à être affecté par l'autre»³⁴⁷. C'est alors dire que c'est dans l'hétéronomie que se construit l'autonomie et que s'acquiert le sens de la responsabilité; en effet, comme l'affirme GENARD: «Ni fermeture absolue (le sujet métaphysique, la monade leibnizienne), ni ouverture absolue (le déterminisme des sciences humaines), la responsabilité est ouverture à l'autre mais aussi, et en même temps, réponse où dans le rapport à autrui s'inscrit l'ébauche d'un rapport à soi, dans lequel trouve sa source la possibilité d'un retour à soi»³⁴⁸.

Les processus de responsabilisation sont en concurrence avec des modèles irresponsabilisants et dépersonnalisants plus ou moins forts selon les sociétés. Parmi ceux-ci, GENARD note par exemple le hasard, l'accident, la chance, le destin, le déterminisme naturel, la fatalité, la contrainte objective comme étant des attitudes qu'on peut globalement qualifier «d'objectivantes pour signifier la négation de la subjectivité responsable qui leur est consubstantielle»³⁴⁹.

Les processus de responsabilisation eux-mêmes n'aboutissent pas à une seule forme de responsabilité; il y en a qui sont «ouverts vers l'autonomie, vers la responsabilité-liberté»³⁵⁰ du fait qu'ils instituent un vouloir du sujet qui se sent auto-suffisant et capable d'initiative;

³⁴⁷ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 85.

³⁴⁸ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 84.

³⁴⁹ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 91.

³⁵⁰ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 101.

d'autres processus de responsabilisation sont plutôt «fermés [et] orientés vers une responsabilité-devoir»³⁵¹ du fait qu'ils instituent un vouloir du sujet qui se sent interpellé par l'impératif d'une valeur ou d'un devoir. Ces deux formes de responsabilité, celle qui prend source dans l'exercice d'une liberté capable d'initiative créatrice et celle qui réfère à un vouloir soumis à une valeur ou à un devoir, renvoient à deux formes d'identité, à savoir: l'identité subjective et l'identité objective.

I.1.3.2. Identité subjective.

L'identité subjective renvoie à ce qui fait qu'une personne est unique et irremplaçable dans ses actions comme dans ses états. Quoique l'individu humain se développe à l'intérieur d'une collectivité, on ne peut réduire son identité à ce qui le rattache à sa collectivité. Chaque personne comporte une dimension de réflexivité et de proximité à soi qui la rend absolument non interchangeable³⁵². Ainsi, tout en se construisant à travers le rapport à l'autre et le rapport aux valeurs communes, le "Je" ne s'identifie ni à l'autre ni au tout social; il se sent différent. On pourrait même dire que le sentiment de différence constitue une condition essentielle et préalable à la prise de conscience de son identité subjective: «Celui qui estime avoir une identité personnelle ne peut se penser comme totalement identique à autrui. Il est autre (altérité). La proximité, l'imitation... ne peuvent être totale fusion, sinon il y a perte

³⁵¹ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 101.

³⁵² Cf. GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 113.

d'identité au profit de l'investissement d'une autre identité»³⁵³.

L'affirmation du sujet humain comme "Je" unique et irremplaçable s'accompagne également d'un sentiment d'autonomie qui «fonde la possibilité de pensées, de décisions et d'actes personnels»³⁵⁴.

C'est ce caractère d'irremplaçabilité qui fait du sujet un agent moral qui se sait capable d'initier ou de créer quelque chose de nouveau qui lui appartient en propre et dont il assume la responsabilité morale, en effet, «chaque fois qu'il accomplit un acte en tant que "Je", l'acteur en revendique la responsabilité, se pose comme membre d'une communauté, et, conjointement, se pose comme interlocuteur potentiel d'interrelations responsables»³⁵⁵. C'est d'ailleurs de cette manière qu'une personne peut faire évoluer, par ses initiatives, la mentalité de son groupe en s'y opposant ou en contestant le statu quo; en effet, la capacité créatrice du sujet rend possible «la "transmutation" sociale du devoir en vouloir; ce qui, au départ, pouvait n'être que réaction (redevable du behaviorisme) devenant réponse (impliquant une responsabilité), admettant assomption, prise en charge, investissement mais aussi refus, opposition, contestation»³⁵⁶.

C'est aussi parce qu'il est un sujet unique que le "Je" est capable, par ses choix et ses décisions libres, «de valoir ou de décevoir [...] au regard d'une intersubjectivité par rapport

³⁵³ Alex MUCCHIELLI, *L'identité*, P.U.F., Paris, 1986, p. 54.

³⁵⁴ MUCCHIELLI, *L'identité*, p. 61.

³⁵⁵ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 118.

³⁵⁶ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 104.

à laquelle l'acteur [Je] se trouve toujours potentiellement en demeure de devoir répondre³⁵⁷. C'est également parce qu'il s'identifie comme un "Je" irremplaçable qu'un sujet est capable de reconnaître l'autre (Tu) comme un autre "Je" qui a le même statut que lui et avec qui, il peut entrer en relation de manière responsable.

I.1.3.3. Identité objective.

L'identité objective qu'on appelle aussi identité sociale désigne «un ensemble de "qualités", d'"attributs" socialement institués»³⁵⁸ dont le sujet humain est le support. Ce sont ces qualités et attributs sociaux qui permettent de situer un sujet humain dans sa société; GENARD les appelle des "lieux de responsabilités"³⁵⁹ du fait qu'ils constituent «les contextes normatifs qui balisent l'exercice des responsabilités»³⁶⁰.

La formation de l'identité sociale se fait simultanément avec celle de l'identité subjective, celle-ci «s'éprouvant face à des contextes normatifs définis socialement»³⁶¹. Comme pour l'identité subjective, le sujet humain prend également conscience de son identité sociale ou objective en se définissant par rapport à l'autre qui a une identité sociale différente de la

³⁵⁷ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 115.

³⁵⁸ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 123.

³⁵⁹ Cf. GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 123.

³⁶⁰ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 124.

³⁶¹ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 126.

sienne. En effet, comme l'affirme MUCCHIELLI:

Le sentiment de différence fonde aussi l'identité groupale et culturelle. Les membres d'un groupe perçoivent différenciellement leur appartenance, c'est-à-dire qu'ils voient avec acuité ce qui les différencie des autres. Lorsque cette différenciation est difficile, voire impossible, la crise d'identité groupale s'ouvre. Le sentiment d'aliénation culturelle naît de l'impression que les caractéristiques différentielles culturelles sont réduites ou étouffées par une culture dominante.³⁶²

L'acteur social s'approprie de son identité sociale à travers des processus de responsabilisation qui se traduisent «par un ensemble d'investissements affectivo-cognitifs, qui manifestent l'identification sociale de l'acteur lui-même et des acteurs entre eux: honte, sympathie, fierté, admiration, répugnance...»³⁶³

Ceci veut dire qu'il existe «une responsabilisation antécédente à la seule perspective strictement causale ou volontariste des actes que pose l'acteur»³⁶⁴; responsabilisation liée à sa position ou appartenance sociales qui se fait sous le mode passif³⁶⁵. Dans cette perspective, «la responsabilité repose [...], en quelque sorte, sur l'impossibilité de ne pas [...] assumer ce que l'on est»³⁶⁶.

Une des formes de cette responsabilisation dont l'objet est l'identité sociale tend à actualiser celle-ci sur le mode moral en projetant «sur ce que l'on est des "effets" de choix

³⁶² MUCCHIELLI, *L'identité*, p. 56.

³⁶³ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 126.

³⁶⁴ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 128.

³⁶⁵ Cf. GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 128.

³⁶⁶ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 112.

avec tout ce que cela peut comporter de tension affective et motivationnelle»³⁶⁷. Ce processus de responsabilisation amène l'acteur à accueillir «son identité sociale comme l'engageant profondément comme sujet»³⁶⁸.

Une autre forme du processus de responsabilisation liée à l'identité sociale est ce que GENARD appelle «une capitalisation sociale de la valeur morale reconnue»³⁶⁹; en effet, à chaque position ou appartenance sociales sont rattachées des attentes et des responsabilités auxquelles l'acteur social essaie de correspondre par son agir et son comportement. La manière de porter son identité sociale en éprouvant la fierté ou la honte influe directement sur la façon dont l'acteur va assumer des responsabilités liées à cette identité.

³⁶⁷ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 130.

³⁶⁸ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 130.

³⁶⁹ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 132.

I.1.3.4. Identité subjective et identité objective: deux dimensions complémentaires de la personne humaine.

Les deux identités de la personne humaine, la subjective et l'objective, sont indispensables et complémentaires pour l'équilibre moral et la maturité morale d'un sujet éthique. Cet équilibre moral est menacé chaque fois qu'une de ces deux dimensions de l'identité se développe en déstructurant l'autre. Il y a, en effet, des cas où l'identification sociale est tellement forte qu'elle empêche l'émergence de toute forme d'autonomie subjective chez l'acteur social. Cette situation où l'individu ne peut émerger de son groupe pour poser des actes qui lui appartiennent en propre est particulièrement caractéristique des sociétés où le sentiment d'appartenance est trop puissant; dans de telles sociétés, le moi individuel est réduit au moi-social parce que «l'objectivation sociale tend à s'autonomiser et à enfermer en soi toute possibilité d'affirmation subjective»³⁷⁰ comme nous l'avons fait remarquer plus haut en parlant des totalitarismes ethnocentristes en Afrique des Grands Lacs.

Dans ce contexte, l'individu «n'existe que dans, par et pour le groupe qui contrôle ses pensées et ses conduites»³⁷¹ par des techniques sociales qui obligent l'acteur social «à s'aligner sur les exigences objectives définies par les lieux de responsabilités qu'il occupe»³⁷². C'est de cette manière que tout système totalitaire fonctionne; il élabore des mécanismes sociaux qui visent à «absorber la responsabilité subjective de l'acteur social [...] dans sa seule identité

³⁷⁰ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 138.

³⁷¹ MUCCHIELLI, *L'identité*, p. 49.

³⁷² GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 139.

sociale»³⁷³. Par ailleurs, comme l'affirme Alex MUCCHIELLI, dans toute société, il y a des circonstances qui éveillent et fortifient le sentiment d'appartenance à tel point que l'identité sociale ou collective absorbe presque totalement l'identité subjective: «dans les guerres, les persécutions et dans les nationalismes par exemple, nous voyons surgir en force les racines collectives de l'identité. Le moi communautaire enveloppe momentanément tout l'individu, celui-ci s'identifie alors complètement au groupe, vit et peut se sacrifier pour lui»³⁷⁴.

À l'opposé, l'identité subjective peut se développer en refusant toute référence normative; dans cette perspective, le sujet opte pour une autonomie sans contenu, il cherche à être lui-même en se désolidarisant de son ancrage social. Le sujet n'a plus à répondre que de lui-même et n'accepte d'être jugé que par lui-même.

Cette façon de porter son identité subjective en ignorant ou en refusant toute référence extérieure à soi est caractéristique des sociétés qui ont subi l'influence des «phénomènes modernes que sont le progrès technique, l'industrialisation, la civilisation de masse»³⁷⁵. Dans ces sociétés, «les références d'identification jadis si fortes, s'estompent et perdent leur sens structurant»³⁷⁶ laissant la personne humaine à elle-même dans sa quête d'identité. En effet, comme le dit bien Pierre BÜHLER, «en l'absence de références objectives, l'homme devient lui-même le sujet responsable de sa quête d'identité. L'appel s'adresse à sa subjectivité, alors

³⁷³ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 138.

³⁷⁴ MUCCHIELLI, *L'identité*, p. 73.

³⁷⁵ Pierre BÜHLER, «L'identité chrétienne. Entre l'objectivité et la subjectivité», dans *Concilium*, no 216, 1988, p. 29.

³⁷⁶ BÜHLER, «L'identité chrétienne», p. 29.

même que cette dernière est abandonnée à elle-même, laissée sans appuis extérieurs significatifs»³⁷⁷.

En se fermant aux défis de l'extérieur, l'identité subjective se replie sur elle-même et se fige parce que «l'effort de vivre la vie en vérité et en accord avec soi-même doit s'accomplir concrètement, dans l'éclairage et la prise en charge responsable des expériences, des tâches et des interrogations qui font le matériau de la réalité humaine»³⁷⁸.

Ainsi, pour qu'il y ait un développement moral harmonieux de la personne humaine, ses deux dimensions identitaires, la subjective et la sociale, doivent se déployer concomitamment en s'appuyant l'une sur l'autre sans qu'il y ait fusion entre les deux ni que l'une exclut l'autre. En effet, comme le fait bien remarquer J-L. GENARD, quand une de ces dimensions identitaires se développe en déstructurant l'autre, la personne évolue vers un déséquilibre existentiel et moral:

La déstructuration de l'identité subjective (du Je) se traduit par la psychopathologie, elle a pour corollaire de laisser intactes les appartenances, les hiérarchies sociales,... bref elle n'affecte pas directement la cohérence du système social. À l'inverse, la déstructuration de l'identité sociale, l'anomie, préserve d'une certaine façon la cohérence des identités subjectives sans leur fournir des références normatives crédibles, générant des états affectifs qui traduisent un vide normatif: nostalgie, dégoût, désenchantement (tournés vers le manque), angoisse, mélancolie, ennui (tournés vers le vide), insouciance, désinvolture (tournés vers le comblement du vide).³⁷⁹

³⁷⁷ BÜHLER, «L'identité chrétienne», p. 29.

³⁷⁸ BÜHLER, «L'identité chrétienne», p. 35.

³⁷⁹ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 141.

I.1.4. Conclusion sur l'approche constructiviste de l'identité dans son rapport à la responsabilité.

Il ressort de ce que nous venons de dire sur la construction identitaire et sur le rapport qu'il y a entre les identités subjective et objective qu'à chaque étape de la formation identitaire d'un sujet humain correspond une conception du monde ou un monde vécu qui, au plan moral, se traduit par un modèle éthique et une forme de responsabilité particuliers. Plus l'identité d'un sujet humain se structure en se décentrant pour s'ouvrir aux autres, plus ce sujet acquiert un sens de responsabilité morale de plus en plus perfectionné qui atteint son sommet au niveau de l'identité reconstructive ou de l'intégrité morale au sens kohlbergien de l'expression; identité où l'individu acquiert une élévation morale qui fait de lui une personne unique et irremplaçable, mais également où l'affirmation de l'identité s'accompagne d'une grande capacité d'accueil de l'altérité dans sa différence.

D'autre part, nous aurons remarqué que la personne humaine a tout à la fois besoin d'être dans le groupe d'appartenance en rapport avec les autres, mais aussi de s'en distancer pour être soi-même, et que son action morale se situe toujours entre des pratiques spontanées, irréfléchies qui constituent les acquis qui lui viennent du groupe d'appartenance et un système intentionnellement cohérent de principes d'action³⁸⁰. L'environnement social ne doit pas être considéré seulement comme un cadre qui limite la liberté et la responsabilité, il est également leur terrain d'éclosion³⁸¹; en effet, comme le dit GENARD, quoique «l'acteur supporte un

³⁸⁰ René SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Cerf, Paris, 1993, p. 28.

³⁸¹ René SIMON, *Morale. Philosophie de la conduite humaine*, Éd. Beauchesne, Paris, 1967, p. 72.

poids du contexte normatif associé aux qualités qui le définissent socialement, qualités et contextes qu'il n'a généralement pas choisis³⁸², ces qualités et contextes sociaux servent de cadre à l'exercice de la responsabilité.

Ainsi, c'est en prenant recul par rapport à sa communauté d'appartenance que l'agent moral pourra devenir le support responsable de ses propres comportements et de son agir en réalisant des expériences morales autonomes et libres sans toutefois renier ce qu'il tient de son groupe. Cela n'est possible que chez un individu dont les identités objective et subjective sont en rapport d'harmonie de sorte que tout en tenant à son identité socio-culturelle, il reste autonome et unique dans son jugement et ses décisions morales.

³⁸² GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 128.

I.2. DÉPLOIEMENT PHILOSOPHIQUE.

Dans la philosophie contemporaine, l'articulation identité-responsabilité est au coeur de l'oeuvre de deux philosophes, Paul RICOEUR et Emmanuel LÉVINAS, dont les conceptions de la responsabilité diffèrent sensiblement; chez le premier, la responsabilité étant comprise comme une assomption de mes actes et de leurs conséquences, alors que chez le second, la responsabilité dont il s'agit est celle qui est constitutive de ma subjectivité, celle qui prend origine dans le visage d'autrui et qui est antérieure à tout acte de liberté.

Sachant, de par les développements qui précèdent que «le sujet humain ne saurait se définir comme sujet s'il n'a pas à rendre compte de ses actes; qu'il le fasse devant l'instance de sa propre conscience ou celle de ses semblables auxquels le lie étroitement sa commune humanité»³⁸³, nous voudrions maintenant déployer philosophiquement la nécessaire conjonction de l'identité et de la responsabilité, conjonction qui se fait de deux manières différentes suivant les deux conceptions de la responsabilité.

Les deux approches philosophiques de la conjonction identité-responsabilité nous procureront, chacune à sa façon, des éléments qui nous aideront à contourner les deux principaux dangers que comporte la recherche de l'identité en théologie morale africaine, à savoir: le danger de passivité ou de manque d'initiative créatrice et celui de repli sur soi.

Et l'articulation des deux approches philosophiques de la conjonction identité-responsabilité offrira un cadre pertinent d'élaboration d'un nouveau discours théologico-moral

³⁸³René. SIMON, «Vers une nouvelle approche de la responsabilité», dans *Église et théologie*, vol. 26, no 1, janv. 1995, p. 13.

africain qui pourrait mieux promouvoir, chez les gens de la région des Grands Lacs en particulier, la maturité humaine et morale en contribuant notamment à repenser les rapports socio-moraux pour sortir cette région de la crise qui la ronge et ainsi initier un nouveau départ de nos sociétés et nos Églises vers le meilleur d'elles-mêmes.

I.2. 1. Responsabilité comme assomption de mes actes et de leurs conséquences.

Il convient d'abord de noter que le concept de responsabilité est né dans un cadre juridique où souvent il renvoyait à un acte posé dont il fallait accepter la réparation. Plus tard, la théologie médiévale aurait moralisé la notion de responsabilité en l'associant de façon nécessaire à l'intention et à la faute³⁸⁴. Tout récemment, on a mis en relief un nouvel aspect de la responsabilité: celui qui réfère au pouvoir qu'a l'être humain de produire de bons ou mauvais changements dans le monde. Sous cet aspect, la responsabilité concerne autant les actes que l'individu ou un groupe pose dans le présent que les conséquences de ces actes dans l'avenir. C'est dans ce sens qu'il faut par exemple comprendre la notion de responsabilité chez Hans JONAS où elle est comme élevée «au rang d'un nouvel impératif catégorique ordonnant d'agir de telle sorte qu'il existe encore une humanité après soi et aussi longtemps que possible»³⁸⁵.

³⁸⁴ Guy BOURGEAULT, «La responsabilité comme paradigme éthique ou l'émergence d'une éthique nouvelle», dans Rodrigue BÉLANGER, Simonne PLOURDE et al., *Actualiser la morale: Mélanges offerts à René Simon*, Cerf, Paris, 1992, p. 82.

³⁸⁵ Jean-Marie RWABILINDA, *Paul Ricoeur. Le dépassement de la subjectivité. De la critique du cogito à la personne responsable*, Extrait de thèse (de doctorat), Pontificia Universitas Urbaniana, Romae, 1992, p. 77.

Il ressort de ce qu'on vient de dire que «la responsabilité est en relation avec la temporalité dans les trois directions impliquées par la temporalité, à savoir le futur, le passé et le présent»³⁸⁶. C'est justement dans cette relation avec la temporalité que la responsabilité peut s'appréhender dans son rapport à l'identité ; en effet, c'est «en rapport avec la dimension temporelle qui constitue l'identité personnelle sous la marque du maintien de soi dans le temps [que] la responsabilité implique que quelqu'un s'estime pleinement responsable de ses actes aussi bien aujourd'hui qu'hier et demain»³⁸⁷.

I.2.1.1. Attestation de soi par les oeuvres.

Ici, nous voudrions mettre un accent particulier sur l'aspect de la responsabilité qui renvoie à la puissance d'agir et d'initiative de la liberté humaine. Cela nous permettra de faire ressortir des idées qui nous aideront dans la proposition d'une voie de correction de la tendance à la résignation, à la fatalité et à la passivité qui caractérise le rapport nostalgique et lyrique de beaucoup d'africain(e)s à leur identité culturelle du passé qu'ils (elles) considèrent à tort comme immaculée et éternellement immuable.

Nous le ferons en nous situant dans le cadre de la démarche éthique que donne Paul RICOEUR.

Selon RICOEUR, au point de départ de l'éthique, il y a une liberté en première personne (Je) qui se pose par elle-même. Cependant, cette liberté «ne peut ni se voir ni se

³⁸⁶ RWABILINDA, *Paul Ricoeur. Le dépassement de la subjectivité*, p. 77.

³⁸⁷ RWABILINDA, *Paul Ricoeur. Le dépassement de la subjectivité*, p. 116.

posséder elle-même; elle ne peut que s'attester dans les oeuvres ou dans l'action, c'est-à-dire "rendre témoignage d'elle-même par le moyen d'oeuvres dans lesquelles elle se rend objective"^{388, 389}. C'est pourquoi Paul Ricoeur appelle éthique l'«odyssée de la liberté à travers le monde des oeuvres, ce voyage de la croyance aveugle (je peux) à l'histoire réelle (je fais)»³⁹⁰.

Les oeuvres que le "Je" effectue rejaillissent sur lui. Il s'appréhende comme étant capable de commencer quelque chose dans le monde; il se conçoit comme un agent responsable de ses actes. Et c'est par cette capacité d'orienter sa vie par le pouvoir de la liberté que l'être humain se distingue des autres êtres:

Ce qui caractérise l'homme est assurément que, s'il est soumis au devenir comme tous autres êtres, il n'est pas dominé par ce devenir. Alors que les êtres non doués de liberté sont objets du devenir, poussés par des déterminismes qui les commandent, l'homme est sujet de son propre devenir. Certes, de très nombreux déterminismes commandent et expliquent le comportement humain; mais seul l'homme a la capacité d'orienter, de dominer ces déterminismes, tout au moins de leur donner un sens, de les faire siens, de les orienter en privilégiant les uns pour réfréner d'autres par exemple. Souvent, sa marge de manoeuvre est infime; mais c'est alors qu'il révèle peut-être le mieux son pouvoir: il se possède lui-même et n'est pas possédé par le cosmos. Il ne devient pas seulement autre que ce qu'il était, mais il se sait et se fait lui-même dans ce devenir. Dans les options les plus banales comme les plus héroïques, la décision de l'homme révèle qu'il est capable de se tenir en main, d'instaurer une continuité entre le passé et le présent, en préparant l'avenir.³⁹¹

³⁸⁸ Paul RICOEUR, «Avant la loi morale: l'éthique», dans *Encyclopaedia Universalis, Supplément, II, "Les enjeux"*, Paris, 1985, p. 42, cité dans RWABILINDA, *Paul Ricoeur: Le dépassement de la subjectivité*, p. 90.

³⁸⁹ RWABILINDA, *Paul Ricoeur: Le dépassement de la subjectivité*, p. 90.

³⁹⁰ RICOEUR, «Avant la loi morale: l'éthique», p. 42.

³⁹¹ Jean-Marie AUBERT, *Vivre en chrétien au XXe siècle, T.1: Le sel de la terre*, Éd. Salvator, Mulhouse, 1976, p. 168.

C'est l'estime de soi qui est exprimée là, en vertu de la capacité qu'a l'agent de changer efficacement le cours des choses, selon ses intentions et par son initiative. L'estime de soi désigne ici l'effet de l'action ou de l'oeuvre sur le sujet qui l'a posée; en effet, «je m'estime en tant qu'auteur de mes actes et non comme une simple force de la nature, en tant que capacité d'initiative et faculté d'évaluer mes préférences, mais toujours comme préférences bonnes»³⁹².

C'est dans ce cadre de l'estime de soi ou de la désignation de soi comme agent responsable de son action qu'il faut situer le lien entre la responsabilité et l'identité; la responsabilité éthique étant, comme le dit P. RICOEUR lui-même, «le facteur suprême de l'ipséité»³⁹³. En effet, «on ne peut parler de sujet responsable que dans la mesure où celui-ci peut s'estimer soi-même en tant que capable d'agir intentionnellement et de prendre des initiatives lui permettant d'inscrire ses intentions dans le cours des choses»³⁹⁴.

Ici, la responsabilité réfère au pouvoir de la liberté d'agir, de créer, d'inventer ou de commencer quelque chose dans le monde. Cependant, cela ne veut pas dire que la liberté déploie toujours son pouvoir en actions. Le sujet humain, malgré la puissance de sa liberté ne fait pas toujours ce qu'il désire: «entre désirer et faire, il y a la différence de la passivité à l'action»³⁹⁵. Quoiqu'il y ait toujours une adéquation entre le désir d'être et toute effectuation

³⁹² René SIMON, «Éthique et morale: intérêt de la distinction», dans *Ethica* 4, no 1, 1992, p. 13.

³⁹³ Paul RICOEUR, *Temps et récit. III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1983, p. 359.

³⁹⁴ RWABILINDA, *Paul Ricoeur: le dépassement de la subjectivité*, p. 105.

³⁹⁵ Paul RICOEUR, *Sémantique de l'action*, Université catholique de Louvain, Cercle de philosophie, Service d'impression des cours, Louvain, 1970-1971, p. II-45.

ou entre l'aspiration et la réalisation, un sujet humain qui n'essaie même pas de faire ce qu'il désire, est un sujet qui n'a pas encore pris conscience du pouvoir de sa liberté; chez lui, le «voyage de la croyance aveugle (je peux) à l'histoire réelle (je fais)»³⁹⁶ n'est pas encore possible; il ne se conçoit pas encore comme un agent responsable capable de faire advenir ce qu'il veut.

Un tel sujet ne peut vivre que dans la résignation et la passivité; il se laisse mener par le cours des événements et des choses sans réagir. C'est cette sorte de passivité ou tendance à la résignation que, par exemple, les tenants de la réflexion théologico-philosophique de la libération en Afrique dénoncent chez beaucoup d'africains et africaines. On sait bien qu'en Afrique noire, on se lamente depuis quelques décennies d'une aliénation socio-culturelle que le colonialisme occidental y a causée. On semble accepter cet état de fait comme une fatalité au lieu de l'affronter pour changer la situation. On dirait que les africain(e)s ont perdu foi en eux-mêmes (elles-mêmes) et en leur capacité de réaliser ce qu'ils (elles) conçoivent comme bien pour eux-mêmes ou elles-mêmes. Leur liberté et leur pouvoir d'initiative sont comme liés; il leur manque, tant comme individus que comme communautés, l'assurance de pouvoir orienter de quelque manière leur histoire par leur libre initiative.

I.2.1.2. Espace englobant de la responsabilité éthique.

Toute attestation de soi comme toute affirmation de son identité, tant pour l'individu que pour la communauté, comporte toujours un risque de repli sur soi, comme nous l'avons d'ailleurs déjà noté pour le cas de l'Afrique des Grands Lacs.

³⁹⁶ RICOEUR, «Avant la loi morale: l'éthique», p. 42.

Ce risque ne peut être écarté qu'en faisant sienne «la requête éthique la plus profonde qu'est la réciprocité qui institue l'autre comme mon semblable et moi-même comme le semblable de l'autre»³⁹⁷. En effet, comme le dit P. RICOEUR, le sujet éthique, dans l'effectuation de ses oeuvres- qui sont comme une attestation de sa liberté ou une affirmation de soi de la liberté- n'entre vraiment dans la sphère de l'éthique que quand il cherche en même temps à faire advenir la liberté de l'autre comme semblable à la sienne³⁹⁸. Ainsi, «si [la] "responsabilité" suppose l'indépendance et l'autonomie du sujet individuel, en tant que libre, elle ne peut se comprendre que dans le rapport qui relie un sujet à l'autre dans leur interdépendance»³⁹⁹.

Alors que le sentiment qui accompagne «l'odyssée de la liberté- en première personne (Je)- à travers le monde des oeuvres»⁴⁰⁰ est l'estime de soi, en faisant advenir la liberté de l'autre (Tu) ou en posant l'acte de déliement de l'autre, cette liberté en première personne (Je) est animée ou motivée par le sentiment de sollicitude qui en fait «ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, comme le respect dû aux personnes ne constitue pas un principe moral hétérogène par rapport à l'autonomie du soi, mais en déploie, au plan de l'obligation, de la règle, la structure dialogique implicite»⁴⁰¹. Ce rapport d'altérité est si important que l'estime

³⁹⁷ RWABILINDA, *Paul Ricoeur: Le dépassement de la subjectivité*, p. 105.

³⁹⁸ RICOEUR, «Avant la loi morale: l'éthique», p. 43.

³⁹⁹ Juan ARTADI, «Responsabilité et liberté», dans Carlos Josaphat Pintode OLIVEIRA, Juan ARTADI, Roger BERTHOUSOZ, *Autonomie. dimensions éthiques de la liberté*, Cerf, Paris, 1978, p. 189.

⁴⁰⁰ RICOEUR, «Avant la loi morale: l'éthique», p. 42.

⁴⁰¹ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 254.

de soi ne peut se vivre sans la sollicitude et vice-versa; c'est en fait dans le même mouvement d'affirmation de soi comme (Je) que le sujet éthique se sent interpellé par autrui comme un autre (Je), un alter ego, comme si la sollicitude relève «d'une spontanéité bienveillante, intimement liée à l'estime de soi au sein de visée de la vie "bonne"»⁴⁰². La sollicitude ouvre ainsi un espace où la réciprocité intersubjective est vécue.

La démarche éthique ne s'arrête pas à la relation interpersonnelle entre la liberté en première personne (Je) et celle en deuxième personne (Tu), «elle se dépasse nécessairement dans la relation où l'autre est autre que celui que je rencontre dans le face-à-face de la relation intersubjective»⁴⁰³ pour rejoindre aussi le chacun qu'on rencontre dans l'anonymat des relations de toute la société ou institution. Ici, les termes société et institution s'appliquent autant aux communautés restreintes qu'à toute la communauté internationale.

En rejoignant le chacun que l'institution me fait rencontrer, on entre dans le domaine constitué par le neutre de la règle (Il), d'une cause à défendre, d'un idéal à réaliser, des valeurs que chacun reconnaît et trouve exprimées à travers les codifications des conduites de l'institution toujours préalable à l'agir du sujet⁴⁰⁴.

C'est dans cet espace large de l'effectuation de la visée éthique que le concept de justice traduit la volonté d'agir et de vivre ensemble suivant les règles reconnues par chacun. Ainsi, l'estime de soi, pour acquérir sa plénitude de sens, doit non seulement s'accompagner

⁴⁰² RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 222.

⁴⁰³ SIMON, «Éthique et morale: intérêt de la distinction», p. 13.

⁴⁰⁴ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 83.

de la sollicitude, mais elle doit en plus intégrer l'autre instance qu'est la justice⁴⁰⁵. dans cette perspective, on comprend bien que la responsabilité qui découle de l'affirmation de soi ou de sa liberté par les oeuvres «requiert la reconnaissance de l'autre de l'amitié interpersonnelle et du chacun de la justice institutionnelle»⁴⁰⁶, et qu'elle revêt justement le sens d'une assomption libre de ses actions et de leurs conséquences dans le cadre d'une interdépendance qui engage les autres, en ce sens que les décisions personnelles ne concernent pas seulement sa vie à soi, mais également celle des autres.

⁴⁰⁵ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 84.

⁴⁰⁶ RWABILINDA, *Paul Ricoeur: Le dépassement de la subjectivité*, p. 116.

I.2.2. Responsabilité constitutive de ma subjectivité.

Il existe une autre conception de la responsabilité très différente de celle qui découle de l'attestation de soi dans ses oeuvres; il s'agit de la notion de responsabilité d'inspiration lévinassienne, responsabilité qui précède la liberté du fait qu'elle ne découle pas du présent de la liberté en acte ou de la décision autonome qui définit usuellement celle-ci.

Cette nouvelle forme de responsabilité est constitutive de la subjectivité du sujet éthique; elle est instauratrice et promotrice d'une liberté responsable au service d'autrui. Ainsi, comprend-on que dans le cadre de cette nouvelle notion de la responsabilité, le rapport identité-responsabilité prend une forme inverse de celle qu'il avait dans le cadre de la responsabilité qui résulte de la décision et de l'action rendus possibles par la liberté.

Cette nouvelle conception de la responsabilité nous aidera à mieux rendre compte de l'importance de l'altérité pour l'identité de la personne humaine en montrant que «quand le moi est fermé sur soi, il s'appauvrit [et qu'] au contraire, quand il sort de soi et s'ouvre à l'autre, en tant qu'autre, en tant que visage nu, il est sauvé du non-sens de la solitude»⁴⁰⁷. Elle nous offrira ainsi une base éthique où le danger de repli sur soi et de mépris d'autrui que comporte toute affirmation de son identité, comme nous l'avons indiqué pour le cas de l'Afrique des Grands Lacs, sera radicalement écarté, puisque à partir de cette notion de la responsabilité, E. LÉVINAS propose une autre manière de considérer les relations des

⁴⁰⁷ Patrice MINANI, *L'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, (thèse de doctorat), Pontificia Universitas Urbaniana, Romae, 1989, p. 244.

humains entre eux: à l'intériorité du chez soi, il oppose une pensée axée sur l'extériorité du visage d'autrui⁴⁰⁸.

I.2.2.1. Assignment à responsabilité par autrui.

Pour bien saisir la portée de cette nouvelle notion de responsabilité qu'apporte E. LÉVINAS, il est d'abord nécessaire de noter que la pensée d'Emmanuel LÉVINAS est une contestation de la pensée de l'Occident; pensée caractérisée par le repli sur soi de la conscience, qui, à partir de sa centralité colonise le monde. C'est, selon LÉVINAS, dans l'exaltation du "Je" de la pensée occidentale que prend source l'individualisme qui prévaut dans les sociétés occidentales. E. LÉVINAS a été influencé dans sa pensée par le nazisme qu'il considère comme un mépris de l'être humain; mépris qui s'est déployé justement à partir de cette pensée occidentale fondée sur l'idée de "totalité" et de «l'intériorité du "chez soi", replié dans sa dure identité»⁴⁰⁹.

À ce niveau, «l'humanisme de l'autre homme»⁴¹⁰ d'E. LÉVINAS peut offrir une voie de sortie du totalitarisme ethnocentriste à base duquel des massacres génocidaires se commettent actuellement dans la région africaine des Grands Lacs. En effet, en se référant largement à la tradition du judaïsme tout en s'adaptant à la rigueur de la pensée philosophique

⁴⁰⁸ Simonne PLOURDE et René SIMON, «Éthique et morale chez Emmanuel Lévinas», dans *Le supplément, revue d'éthique et de théologie morale*, 160, mars 1987, p. 127.

⁴⁰⁹ M. NEUSCH, «Emmanuel LÉVINAS. Responsabilité d'otage», dans *NRT* 116, 1994, p. 374.

⁴¹⁰ NEUSCH, «Emmanuel Lévinas. Responsabilité d'otage», p. 375.

grecque (occidentale), E. LÉVINAS «rejette la subordination du rapport avec autrui à l'ontologie»⁴¹¹; il propose en quelque sorte le décentrement du "Je" vers le "Tu"; le "Tu" que je ne choisis pas, mais que je rencontre sur ma route. Chez lui, l'éthique devient la philosophie première dans laquelle le concept de responsabilité occupe une place centrale. Il s'agit «d'une responsabilité qui me constitue dans la singularité de ma subjectivité»⁴¹², responsabilité comprise comme «la structure essentielle, première et fondamentale de la subjectivité»⁴¹³.

Ainsi, dans le cadre de la pensée lévinassienne, le sens de la responsabilité n'est plus une assomption libre de mes actes et de leurs conséquences; la responsabilité prend plutôt source dans l'interpellation du visage d'autrui; c'est l'autre qui m'assigne à responsabilité. C'est comme si l'autre faisait advenir ma liberté en me responsabilisant par sa présence. Ainsi, je suis responsable d'autrui indépendamment de mon choix; et cette responsabilité est constitutive de ma subjectivité. Autrui m'interpelle en tant que frère ou soeur de par l'humanité commune qui nous lie et non seulement parce qu'il (elle) est membre de ma tribu ou de mon ethnie comme c'est souvent le cas dans les sociétés-comme celles du Burundi, du Rwanda et du Zaïre- où l'idéologie du totalitarisme ethnocentriste génère des solidarités négatives autour de l'appartenance ethnique de telle façon qu'un membre d'une ethnie adverse n'est jamais considéré comme une personne digne de respect, mais plutôt comme une menace qu'il faut fuir ou écarter par n'importe quel moyen.

⁴¹¹ PLOURDE et SIMON, «Éthique et morale chez E. Lévinas», p. 124.

⁴¹² SIMON, «Éthique et morale: intérêt de la distinction», p. 21.

⁴¹³ Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini*, Fayard, Paris, 1982, p. 101.

La fraternité dont parle LÉVINAS, elle, transcende les limites de nos communautés ethniques pour embrasser l'humanité entière.

Cette responsabilité constitutive de ma subjectivité se comprend mieux en rapport avec les idées lévinassiennes de création et d'élection selon lesquelles, le sujet éthique est un appelé avant d'être; c'est comme si, suivant l'expression d'E. LÉVINAS lui-même, l'appelé-à-être a obéi avant d'entendre l'ordre, puisque, étant issu du néant, l'appel ne pouvait pas l'atteindre⁴¹⁴. La création est ici pensée non dans le sens de la causalité, mais dans celui de l'élection où c'est le bien qui élit le sujet avant que celui-ci soit à même de l'élire, c'est-à-dire d'accueillir son choix⁴¹⁵. C'est ainsi que dans la perspective de la création-élection, la responsabilité prendra le sens d'un appel ou d'une vocation avant toute initiative personnelle. L'idée de Dieu, l'Illéité, est connexe à cette autre idée d'élection ou de vocation au service de l'autre; l'élection ou vocation qui coïncide avec la création de mon existence; ainsi, l'appel à responsabilité trouve son plein sens et sa source dans une "destination pré-originelle" qui ne s'identifie à aucun passé remémorable. Dans ce sens, «la vocation et l'élection viennent d'ailleurs que d'autrui ou que de moi-même»⁴¹⁶. L'idée de la destination pré-originelle renvoie à l'idée de Dieu, Illéité, qui ne se laisse trouver que dans sa trace (et non son image). Ainsi, aller vers Dieu, c'est aller vers les autres qui se tiennent dans sa trace⁴¹⁷. C'est ici qu'apparaît

⁴¹⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974, p. 145.

⁴¹⁵ LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 157

⁴¹⁶ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 162.

⁴¹⁷ PLOURDE et SIMON, «Éthique et morale chez E. Lévinas», p. 137.

une possibilité de lien entre la pensée de LÉVINAS et l'approche théologique de la relation entre Dieu et les humains, et des humains entre eux. En effet, les concepts comme ceux de création, d'élection et de responsabilité que LÉVINAS utilise souvent dans sa pensée se retrouvent dans la terminologie que le théologien ou la théologienne moraliste emploie couramment dans ses investigations. Le service que la pensée lévinassienne pourrait rendre au (à la) théologien(ne) «serait [notamment] de lui rappeler, en permanence, l'importance du rapport d'altérité au Visage d'Autrui, à partir duquel s'effectuera une responsabilité toujours en dette à son égard»⁴¹⁸.

Le visage d'autrui qui m'assigne à responsabilité me parle de sa hauteur où il me commande ou de sa faiblesse où il m'interpelle en m'implorant⁴¹⁹. Et la responsabilité à laquelle il me convoque, je ne peux m'en dérober sans me renier moi-même, parce que justement cette assignation à responsabilité est constitutive de ma subjectivité, le "Je" ne signifiant plus que le "me voici". C'est ce qui a fait dire à LÉVINAS que cette responsabilité est une responsabilité d'otage, traduisant ainsi une situation de celui qui sans l'avoir choisi, vit dans une dépendance d'autrui⁴²⁰.

Cette responsabilité constitutive de ma subjectivité ne suppose pas une relation réciproque avec autrui, car, je suis responsable pour autrui sans attendre qu'il le soit pour moi. Il s'agit d'une relation avec autrui marquée d'une asymétrie foncière dans le sens où je me considère en situation de dette à l'égard d'autrui sans qu'il le soit à mon égard; « et cette

⁴¹⁸ SIMON, «Éthique et morale: intérêt de la distinction», p. 149.

⁴¹⁹ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 156.

⁴²⁰ LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 142.

responsabilité pour autrui est sans limite à tel point que je dois me sentir responsable même de sa responsabilité⁴²¹.

1.2.2.2. Introduction du Tiers dans la relation d'altérité.

Cette relation éthique qui s'instaure entre le sujet éthique et son autrui, tout en étant foncièrement asymétrique, permet des rapports d'égalité, d'équité et de justice. En effet, l'éthique dans la perspective lévinassienne, ne se limite pas à la «relation d'altérité dans sa pureté et dans l'univocité de sens qui est la sienne»⁴²²; le "Tiers", c'est-à-dire l'autre que mon prochain fait également partie de l'horizon éthique dans lequel se déroule ma relation à autrui, en ce sens que le Tiers est autrui pour mon prochain et l'égal d'autrui pour moi: «Le Tiers me regarde dans les yeux d'autrui»⁴²³. L'introduction du tiers dans mon rapport à autrui apporte une rectification à l'asymétrie et à l'irréversibilité de ce rapport non pas dans le sens où la responsabilité résulterait d'un échange calculé du donnant-donnant, mais dans le sens où le "moi" de l'autrui me considère également comme prochain ou un autre parmi les autres⁴²⁴. De là, nous pouvons aussi dire que ma présence assigne autrui à responsabilité. Cependant, la rectification que l'introduction du Tiers apporte n'annihile pas l'asymétrie et

⁴²¹ NEUSCH, «Emmanuel Lévinas. Responsabilité d'otage», p. 386.

⁴²² SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 136.

⁴²³ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961, p. 188.

⁴²⁴ LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, p. 188.

l'irréversibilité fondamentales de ma relation à autrui, car, pour m'acquitter de ma responsabilité pour autrui, je n'exige pas de lui, comme condition, qu'il s'acquitte de la sienne à mon égard; l'entrée du Tiers fait que tout simplement «les relations de latéralité et de verticalité, de symétrie et d'asymétrie, d'égalité et d'inégalité se croisent»⁴²⁵ et appellent un aménagement de rapports entre moi, autrui et les autres; rapports que l'institution détermine par la norme ou la loi pour garantir la justice dans le vivre-ensemble. Ainsi, peut-on dire que la notion du Tiers apporte une nuance à l'illimitation de la responsabilité pour autrui:

Tout se passe [...] comme si l'irreprésentable de la responsabilité pour autrui se représentait dans la communauté des hommes, dont elle assure la fraternité, comme si la relation éthique appelait cette version affaiblie, mais non dégradée d'elle même, pour s'inscrire dans la terre des hommes, à vrai dire, toujours en retrait en son effectuation par rapport à l'illimitation qui en est le ressort.⁴²⁶

L'introduction du Tiers, en mettant ainsi la mesure là où il y a la démesure de responsabilité du moi pour autrui, permet d'entrer dans le concret de la vie sociale où s'exerce la justice et où la responsabilité comprise comme assumption de ses actes et de leurs conséquences peut alors se déployer. En effet, comme nous le verrons dans la prochaine section qui porte sur l'articulation des deux conceptions de la responsabilité, c'est dans le concret de la vie qu'est l'espace où le sujet éthique peut exercer librement son discernement et sa créativité en établissant des priorités suivant les circonstances du moment présent, et en choisissant des modalités d'action conformes à sa situation concrète.

⁴²⁵ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 136.

⁴²⁶ PLOURDE et SIMON, «Éthique et morale chez E. Lévinas», p. 141.

I.2.3. Articulation des deux conceptions de la responsabilité.

En nous inspirant principalement de l'ouvrage de René SIMON intitulé *Éthique de la responsabilité*, nous voudrions, dans cette section, mettre une articulation entre les deux conceptions de la responsabilité, à savoir: celle comprise comme une assomption de ses actes et de leurs conséquences et celle constitutive de la subjectivité.

Cette articulation nous permettra de rassembler des éléments de base d'une éthique où seraient à la fois écartés le risque de repli sur soi et le manque de créativité ou la passivité qui affectent les africain(e)s dans la recherche de leur identité.

Aux premiers abords, il semble impossible de passer de l'éthique ricoeurienne à celle d'E. LÉVINAS. Pourtant, malgré les divergences évidentes existant entre les pensées des deux philosophes, il est possible de mettre une articulation entre leurs visions d'éthique et de responsabilité.

À la suite de R. SIMON, nous faisons d'abord remarquer que P. RICOEUR et E. LÉVINAS adoptent une même structure de la démarche éthique constituée du niveau fondamental (Éthique) et du niveau des déterminations concrètes (niveau de la loi: la morale). Il est vrai qu'au niveau fondamental, celui de l'éthique, les deux auteurs ont des points de vue très divergents; en effet, alors que chez P. RICOEUR, l'éthique est conçue comme la visée de la vie bonne vers laquelle l'agent moral aspire activement et librement, chez E. LÉVINAS, elle désigne l'assignation à responsabilité où l'initiative de la relation revient exclusivement à autrui qui interpelle le sujet éthique.

Cependant, au deuxième niveau de la démarche éthique, le niveau de la morale ou des

déterminations concrètes, on peut faire des rapprochements entre les deux visions de l'éthique et de la responsabilité. Ces rapprochements sont possibles parce que, dans la perspective lévinassienne de l'éthique, l'entrée du Tiers dans la relation asymétrique et irréversible du visage d'autrui avec le sujet éthique amène la correction de la démesure de la responsabilité du sujet à l'égard d'autrui en la confrontant à la mesure des rapports d'égalité, de réciprocité et de justice entre les Tiers et en la passant par l'épreuve de la norme parce que la relation d'altérité doit, pour être signifiante et effective, tenir compte de ce qui relève de l'institution, de la norme et de la loi ⁴²⁷. C'est justement ce passage de la relation fondamentale de l'altérité par l'épreuve de la norme ou des critères d'action que l'introduction du Tiers permet qui ouvre un espace où le sujet éthique peut exercer librement son discernement et sa créativité dans le concret de la vie.

Dès lors, la région de la norme, de la loi ou des déterminations concrètes de l'action ouverte par l'intervention du Tiers devient en quelque sorte l'espace où s'exerce la responsabilité de l'agent moral dans le sens ricoeurien de cette notion de responsabilité. En effet, selon E. LÉVINAS lui-même, «l'extrême de la passivité du sujet (accusation de soi), de l'hétéronomie, se renverse en responsabilité, au sens le plus actif du terme, en initiative qui se porte au secours du frère [comme chez RICOEUR], en autonomie qui ne peut confier à nul autre qu'à soi-même la tâche dont on se trouve chargé⁴²⁸. Cependant, cette initiative du sujet s'inscrit toujours dans le sillage de la responsabilité première et fondamentale qu'on ne choisit pas; ou pour le dire d'une autre manière, l'assignation à responsabilité ne supprime

⁴²⁷ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p.164-165.

⁴²⁸ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 143.

pas l'activité et l'initiative libre du sujet, mais leur donne un cadre prédéterminé de leur effectuation. L'assignation à responsabilité n'est donc pas le contraire de la liberté, mais sa condition; ainsi, comme le dit E. LÉVINAS lui-même, le sujet éthique est bien auteur et acteur, mais dans l'axe d'une passivité constitutive ou d'une responsabilité antécédente⁴²⁹.

Cela montre bien que les deux conceptions de la responsabilité, loin de s'exclure, se complètent pour mieux rendre compte de la moralité de l'agir de l'être humain; l'être humain qui, s'il «est constitué (passivement ou créationnellement) responsable, c'est précisément pour exercer activement cette responsabilité»⁴³⁰.

En intégrant la notion de responsabilité couramment admise à celle d'E. LÉVINAS, nous évitons l'inflation de la responsabilité qu'on trouve chez celui-ci pour adopter une notion de responsabilité affaiblie, modeste et réaliste, parce que, comme le dit bien Paul VALADIER, «à trop gonfler la responsabilité, on aboutira vite au découragement et au désenchantement»⁴³¹; en effet, dire que l'être humain est responsable de tous et de tout, c'est méconnaître en quelque sorte l'expérience qui atteste qu'en réalité et en définitive sa responsabilité est limitée.

⁴²⁹ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 144.

⁴³⁰ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 247.

⁴³¹ Paul VALADIER, *Éloge de la conscience*, Seuil, Paris, 1994, p. 173.

I.2.4. Conclusion.

On aura remarqué que l'articulation des deux conceptions de la responsabilité constitue un cadre éthique où le sujet éthique est appelé à s'affirmer dans l'exercice de sa capacité d'initiative créatrice, exercice qui doit toujours se faire dans le cadre prédéterminé de son rapport à l'altérité qui «investit et responsabilise la liberté en liberté pour autrui et en libération de l'égoïsme du moi»⁴³² ou du repli sur soi.

Une telle éthique, celle dont le fondement est la responsabilité d'autrui au sens lévinassien du concept, responsabilité qui appelle, comme son prolongement, la responsabilité active qui résulte de l'action du sujet éthique qui répond concrètement à l'appel d'autrui en se mettant à son service, n'est accessible qu'à des personnes ayant atteint l'*intégrité morale* ou qui sont déjà parvenues au niveau de l'*identité reconstructive*, dont on a parlé plus haut, identité où le moi est suffisamment décentré pour accueillir autrui dans sa différence et l'aimer. En effet, pour que l'être humain s'éveille et réponde sans se dérober à l'exigence que crée en nous la présence du visage d'autrui, il faut que sa vision égocentrique fasse «place à un décentrement en faveur du pauvre et de l'autre, comme nous y invite le philosophe LÉVINAS»⁴³³.

Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, cette articulation des deux conceptions de la responsabilité aide également à mieux rendre compte de l'agir moral en

⁴³² SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 204.

⁴³³ Camil MÉNARD, «Présentation», dans Camil MÉNARD, Florent VILLENEUVE et al., *Drames humains et foi chrétienne. Approches éthiques et chrétiennes*, Coll. Héritage et projet, Fides, Québec, 1995, p. 11.

contexte théologique où l'agent moral est d'abord un appelé, un élu, qui, avant sa réponse libre, a une capacité éthique qui lui a été donnée avec son être sous forme de responsabilité originaire; responsabilité qui constitue l'agent moral dans sa subjectivité et qui est la source de ce qu'on entend communément par le terme "responsabilité", à savoir une responsabilité librement assumée⁴³⁴.

⁴³⁴ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 247.

CHAP. II. CONJONCTION "IDENTITÉ-RESPONSABILITÉ" EN MORALE CHRÉTIENNE.

Dans ce chapitre, nous voulons montrer qu'en éthique chrétienne, les concepts d'identité et de responsabilité s'interpellent pour mieux rendre compte de l'agir moral du croyant ou de la croyante dans sa relation avec ses semblables et avec Dieu.

Nous le ferons en situant l'inaliénable responsabilité du (de la) croyant(e) dans le cadre de la *création-alliance* et en la mettant en rapport avec le rôle du magistère. Concrètement, nous montrerons, en développant ces points, que la personne humaine, comme créature raisonnable et douée de liberté, a une responsabilité de sa propre vie et de celle de ses frères et soeurs, une responsabilité qui lui a été donnée ou confiée avec son être et qu'on porte plus consciemment, d'une façon plus engageante et plus épanouissante quand on accepte de vivre comme fils ou fille de Dieu en Jésus-Christ; un fils ou une fille de Dieu qui considère par conséquent les autres humains, au-delà de toutes les différences de races, de cultures et de rangs sociaux, comme des frères et des soeurs en humanité et en Jésus-Christ.

En faisant ressortir cette nécessaire conjonction de l'identité et de la responsabilité en morale chrétienne, nous rassemblerons des éléments qui nous aideront à la fois à fonder la nécessité et l'importance de tenir à son identité, à prévenir le risque de repli sur soi des africain(e)s qui cherchent-souvent passionnément- à retrouver leur identité, et à contrer la passivité, le juridisme ou le légalisme moral qui pervertissent la relation éthique entre le (la) croyant(e) et Dieu, particulièrement en Afrique des Grands Lacs, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut.

II.1. "CRÉATION-ALLIANCE" ET RESPONSABILITÉ.

L'éthique chrétienne prend son fondement et son sens dans la compréhension de l'oeuvre créatrice de Dieu et de son alliance avec l'humanité. Elle y apparaît notamment comme une éthique de la responsabilité où les deux conceptions de la responsabilité, telles que nous venons de les faire ressortir dans le chapitre précédent, s'interpellent et sont articulées l'une avec l'autre.

II.1.1. Autonomie de l'être humain comme créature.

Dans le livre de la genèse qui raconte la création du monde, l'être humain apparaît comme le sommet de la création; il est comme le centre de la création où tout ce qui est créé semble destiné à l'épanouissement de sa vie.

La personne humaine comme créature est un être qui a sa consistance propre, mais aussi qui est relié à Dieu. C'est ce que R. SIMON dit dans son livre: *Fonder la morale* où il fait remarquer que la création a à la fois une dimension sacrale et profane, qu'elle est «radicalement distincte de Dieu et, en même temps, essentiellement relié à lui au titre même de la création»⁴³⁵. Dans cette perspective, le Dieu de la bible ou le Dieu chrétien est loin d'être un Dieu concurrent de l'être humain comme certains philosophes l'ont imaginé; il «ne se présente pas comme un rival de l'homme, comme la plénitude ontologique dont la perfection

⁴³⁵ R. SIMON, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Seuil, Paris, 1974, p. 82.

ne laisserait plus de place au projet créateur de l'homme, mais comme le don qui suscite la réponse créatrice»⁴³⁶.

Dieu en créant l'être humain, lui donne une altérité qu'il respecte dans sa consistance et sa liberté et lui confie le monde pour qu'il y déploie cette liberté créatrice. Dieu suscite en quelque sorte «en face de lui un autre lui-même libre et responsable, capable de l'aimer, et donc aussi de le refuser»⁴³⁷. R. SIMON exprime cela avec des images qui traduisent bien l'autonomie de la personne humaine en disant que «Dieu s'absente de sa création pour laisser l'homme être homme et le laisser à sa responsabilité»⁴³⁸; cela rencontre également ce que Gustave MARTELET affirme à propos de l'altérité de l'être humain par rapport à Dieu: «pour qu'existe par Dieu un autre que Dieu, Dieu doit être capable de faire surgir cet autre, si l'on peut ainsi dire, dans un complet oubli de soi»⁴³⁹. Par ailleurs, nous savons que ce qui fait la spécificité de la nature humaine est qu'elle est douée de raison et de liberté; et qui dit liberté et raison, dit en même temps autonomie et responsabilité⁴⁴⁰. Ainsi, comprend-on pourquoi l'être humain, tout en étant «soumis au devenir comme tous les autres êtres, [...]

⁴³⁶ R. SIMON, «Théologie morale et athéisme», dans *R.S.R.* 59, juillet-septembre 1971, p. 410.

⁴³⁷ Théodule REY-MERMET, *Conscience et liberté*, Nouvelle cité, Paris, 1990, p. 52.

⁴³⁸ R. SIMON, «L, éthique humaine dans l'économie du don et de la gratuité», dans Pierre-Paul PARENT, André MINEAU et al, *Quels fondements? pour quelles morales?*, Coll. Actes et Essais, Université du Québec à Rimouski, Rimouski, Mai, no i, 1993, p. 161.

⁴³⁹ Gustave MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Cerf, Paris, 1986, p. 131.

⁴⁴⁰ SIMON, *Fonder la morale*, p. 107.

n'est pas dominé par ce devenir; [en effet], alors que les êtres non doués de liberté sont objets du devenir, poussés par des déterminismes qui les commandent, l'homme est sujet de son propre devenir»⁴⁴¹. Même dans sa relation de foi à Dieu, l'être humain n'est pas un esclave obéissant, mais «une liberté médiatisée par un corps porteur de sens et d'intentionnalité, [ou une] personne comprise comme centre de décision et de responsabilité, d'accueil et d'amour, membre d'une communauté dans laquelle sa liberté s'articule à celle des autres...»⁴⁴²

Ainsi, même la vertu évangélique de l'obéissance, bien comprise, qu'on exalte dans le christianisme ne veut pas dire soumission aveugle à Dieu: «elle ne saurait être démission de la responsabilité humaine, mais fondation de cette responsabilité d'une existence filiale totalement ouverte à la volonté du Père et à l'irruption du souffle de l'Esprit»⁴⁴³.

Cependant, cette autonomie de l'être humain ne veut pas dire une totale indépendance vis-à-vis de Dieu. R. SIMON dira qu'«autonomie et théonomie, loin de s'exclure, s'appellent et réagissent l'une sur l'autre»⁴⁴⁴. ceci pour dire que l'être humain, en possédant son "en-soi" et sa liberté, reste relié à son créateur de qui il tient l'être et cette liberté même; c'est comme si la personne humaine n'était elle-même «que par la grâce de l'Autre qui a nom Dieu»⁴⁴⁵. Cela rejoint ce qu'affirme un autre auteur de renom qu'est Richard NIEBUHR qui situe la

⁴⁴¹ AUBERT, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t. 1, p. 168.

⁴⁴² R. SIMON, «Nouvelles orientations de la morale chrétienne», dans *Le Supplément, revue d'éthique et de théologie morale*, 87, nov. 1968, p. 494.

⁴⁴³ SIMON, *Fonder la morale*, p. 177.

⁴⁴⁴ SIMON, *Fonder la morale*, p. 192.

⁴⁴⁵ R. SIMON, «Ascèse et éthique», dans *Le Supplément, Revue d'éthique et de théologie morale*, 131, nov. 1979, p. 497.

responsabilité de la personne humaine dans le cadre d'une dépendance absolue à Dieu parce que, dit-il, on ne se constitue pas dans l'existence, on y est appelé et maintenu par Dieu⁴⁴⁶.

Ainsi, la consistance et la liberté de l'être humain ne peuvent se concevoir qu'en relation avec le créateur qui en est l'auteur et le soutien actuel: «Signe privilégié de sa ressemblance avec Dieu, la vraie liberté rend l'homme capable de se tourner de lui-même vers Dieu pour y trouver son bonheur (G. S. 17). Cette liberté, comme l'homme qu'elle qualifie, n'a aucune consistance hors de Dieu. Elle s'exerce pour l'accomplissement total de l'homme, accomplissement qu'il ne peut atteindre sans Dieu»⁴⁴⁷.

R. SIMON exprime la même chose en disant qu'«une action n'aura de densité humaine et chrétienne que dans la mesure où elle procède, non point du déclenchement quasi mécanique d'un ressort intérieur, mais d'une liberté qui se possède en Dieu»⁴⁴⁸. Ici la dépendance et la liberté ne sont pas contradictoires, au contraire, pour le croyant ou la croyante, «c'est en se perdant en Dieu qui le libère que l'homme trouve une vraie liberté, renouvelée dans la mort et la résurrection du Seigneur»⁴⁴⁹.

⁴⁴⁶ Richard H. NIEBUHR, *The responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*, New York, Harper and Row, 1963, p. 114.

⁴⁴⁷ Jean DESCLOS, *Libérer la morale: Christocentrisme et dynamique filiale de la morale chrétienne à l'époque de Vatican II*, Éd. Paulines, Montréal, 1991, p. 94.

⁴⁴⁸ SIMON, *Fonder la morale*, p. 192.

⁴⁴⁹ REY-MERMET, *Conscience et liberté*, p. 152.

II.1.2. Autonomie et existence filiale.

La bible et Jésus-Christ révèlent une autre dimension de la personne humaine: c'est que Dieu en créant l'être humain le destine à vivre avec lui une relation d'amitié et de communion dans le cadre d'une alliance; il le veut comme un fils ou une fille avec qui il partage le bonheur. C'est pourquoi, il le crée à son image. Dieu n'impose pas son alliance à l'être humain, il la lui propose; en effet, Dieu en concluant une alliance avec l'être humain, considère celui-ci comme un partenaire autonome et responsable qui est capable d'accueillir ou de refuser librement l'amitié qu'il offre dans cette alliance. Comme le dit si bien R. SIMON, Dieu se tient devant l'humain comme Autrui qui l'interpelle; et l'être humain en répondant positivement à cette interpellation de Dieu se retrouve et trouve le chemin de son salut: «l'homme doit opérer l'inversion de son attitude naturellement égoïste et s'ouvrir à l'appel et à l'action de Dieu, accepter de ne trouver son identité qu'en passant par la médiation de l'Autre absolu qu'est Dieu; pour être soi, il faut se quitter; pour se sauver, il faut se perdre»⁴⁵⁰.

Ainsi, avant même de donner sa réponse à l'appel qui lui vient de Dieu, l'être humain est assigné à responsabilité par la présence de cet Autre qu'est Dieu. Cela rencontre ce que R. SIMON veut signifier dans son livre, *Éthique de la responsabilité*, quand il dit: «Je suis constitué responsable dans l'acte même de l'appel qui précède mon initiative personnelle et

⁴⁵⁰ R. SIMON, «Spécificité de l'éthique chrétienne», dans *Le Supplément, revue d'éthique et de théologie morale*, 92, fév. 1970, p. 98.

je me rends responsable dans cette "vocation" qui est première»⁴⁵¹; cet appel pouvant venir de l'Autre absolu qu'est Dieu ou de mon prochain. Dans le cadre de l'alliance, le croyant ou la croyante est alors d'abord un(e) appelé(e), un élu(e), qui, avant sa réponse libre, a une capacité éthique qui lui a été donnée avec son être sous forme de responsabilité originaire; responsabilité qui le (la) constitue dans sa subjectivité et qui est la source de ce qu'on entend communément par le terme "responsabilité", à savoir, une responsabilité librement assumée⁴⁵².

Ainsi, dans cette logique de la vocation, le don de Dieu ou l'appel divin est préalable au déploiement de la liberté de l'être humain: «c'est à partir du don primordial de la justification [par la foi] que la morale déploie alors les énergies d'une liberté renouvelée et régénérée par la croix et la résurrection du Seigneur»⁴⁵³. Les multiples dons que le Seigneur nous faits nous constituent, en nous responsabilisant, dans notre être de chrétien, c'est-à-dire de fils ou de fille de Dieu et nous appellent à les déployer dans l'action responsable de la vie de tous les jours. Cela veut dire que la qualité d'être que nous recevons à travers la relation filiale avec Dieu, le Père doit rejaillir sur notre façon d'agir; elle doit nous décentrer «de notre désir pour nous centrer sur le désir du père; le souci de son dessein nous rend plus libres pour changer et innover»⁴⁵⁴. Ainsi, au lieu d'opposer obéissance et accueil passifs à l'appel que Dieu nous lance, il faut que l'obéissance ouvre la voie à la liberté et à la raison pour donner

⁴⁵¹ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 258.

⁴⁵² SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 247.

⁴⁵³ SIMON, «Spécificité de l'éthique chrétienne», p. 81.

⁴⁵⁴ J.C. SAGNE, *Conflit, changement, conversion. Vers une éthique de la réciprocité*, Cerf-Desclée, Paris, 1969, p. 151 cité dans DESCLOS, *Libérer la morale*, p. 202.

réponse aux problèmes éthiques qu'on rencontre dans les situations concrètes⁴⁵⁵.

La filiation adoptive met plus en évidence la liberté et la responsabilité de l'être humain devenu fils ou fille de Dieu; en effet, en devenant fils ou fille de Dieu, l'être humain acquiert en lui un dynamisme de liberté qui le constitue collaborateur à l'oeuvre du Père:

La filiation adoptive exprime le dynamisme de la liberté éthique de l'homme vivant en ce monde. Parce qu'elle met l'homme en situation d'agir de façon responsable sur le monde qui lui est confié par le Père. [Dans ce contexte], la morale filiale exprime la grandeur de l'homme collaborant à l'oeuvre du Père Providence, non comme un simple exécutant, mais comme le fils qui a droit à un héritage qu'il fait lui-même fructifier. L'homme-fils est, en sa liberté, artisan d'un bonheur reçu en même temps du Père.⁴⁵⁶

Cette filiation divine se vit à l'intérieur de la condition humaine; les enfants adoptifs de Dieu en Jésus-Christ ne cessent pas d'être pleinement humains:

La filiation divine implique la fidélité à la vérité humaine: vivre en fils de Dieu, c'est vouloir vivre en homme véritable, c'est être en ce monde selon le dessein de Dieu, créateur et sauveur. La dimension éthique de la vie humaine n'est pas supprimée, ni subtilisée, elle prend sa vraie mesure dans cette réalité de la foi qui saisit l'homme en son entier pour le diviniser. La grâce fait que le croyant est en relation divine avec les autres, fils de Dieu parmi les fils de Dieu, membre du Christ en liaison avec les autres membres du corps. Telle est la vérité profonde de l'existence la plus ordinaire. Il n'y a pas de distance entre le fait d'être au monde et le fait d'être avec Dieu.⁴⁵⁷

On peut même dire qu'en même temps que l'être filial du croyant ou de la croyante se perfectionne, son humanité croît en qualité d'être; en effet, «la croissance de l'homme comme

⁴⁵⁵ SIMON, «Spécificité de l'éthique chrétienne», p. 99.

⁴⁵⁶ DESCLOS, *Libérer la morale*, p. 213.

⁴⁵⁷ G. BONNET, *Au nom de la bible et de l'évangile, quelle morale?*, Centurion, Paris, 1978, p. 174.

image et fils de Dieu va de pair avec la croissance de son être naturel et historique, tout en la dépassant»⁴⁵⁸.

II.1.3. Existence filiale et observance de la loi.

Dans leurs comportements, les enfants de Dieu sont affranchis de la loi extérieure; leur norme d'action c'est l'Esprit du Christ qui agit en eux comme un dynamisme intérieur de liberté. Le croyant ou la croyante n'est pas placé(e) «face à un système de normes, mais devant la personne du Christ qui invite à une relation nouvelle»⁴⁵⁹. Dans cette perspective, la morale qui guide le croyant ou la croyante dans sa relation avec Dieu est une morale «radicalement relationnelle avant d'être rationnelle. Elle se situe dans la dynamique de la relation du Père à son fils et à ses fils»⁴⁶⁰. Ainsi, comprend-on que dans la logique chrétienne, la vérité morale n'est pas d'abord à situer dans la conformité froide aux règles tracées par la raison, mais dans la conformité au Fils de Dieu en qui nous devenons fils ou filles de Dieu: l'être humain en devenant fils ou fille de Dieu passe ainsi du régime de la loi et de la soumission à celui de l'autonomie, de la liberté et de la responsabilité⁴⁶¹. Ainsi, comme le dit

⁴⁵⁸ J. M. AUBERT, *Pour une théologie de l'âge industriel*, Cerf, Paris, 1970, p. 343, cité dans DESCLOS, *Libérer la morale*, p.215

⁴⁵⁹ Bernhard HARING, *La théologie morale. Idées maîtresses*, Cerf, Paris, 1992, p. 157.

⁴⁶⁰ DESCLOS, *Libérer la morale*, p. 132.

⁴⁶¹ Guy BOURGEAULT, «Loi et liberté dans l'expérience des chrétiens des premiers siècles», dans MAINVILLE, DUHAIME, et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, p. 203.

A. DONVAL, «avec Jésus, la morale fermée sur elle-même dans sa pratique comme dans sa théorie est morte. La loi est morte. Nous sommes sous un autre régime: celui de la liberté des fils régénérés dans la liberté de l'Esprit. L'inspiration prend le pas sur la prescription»⁴⁶². Dans cette perspective, «le comportement filial par excellence est donc celui du bon et plein usage de la liberté donnée par l'Esprit»⁴⁶³.

Cependant, cela ne veut pas dire que pour le croyant ou la croyante, la loi est abolie; elle est plutôt intégrée «au nouveau mode de vie sous l'Esprit»⁴⁶⁴; en effet, la liberté nouvelle qui anime les enfants de Dieu n'est pas une liberté anarchique, elle est animée par l'amour comme sa norme intérieure. Ainsi peut-on dire que les enfants de Dieu se libèrent du joug de la loi en l'intériorisant; c'est «l'Esprit du Christ qui habite le croyant [...] qui permet cette intériorisation»⁴⁶⁵. L'intériorisation de la loi n'est donc pas sa suppression, mais son accomplissement dans le commandement de l'amour; Jésus lui-même n'a-t-il pas dit qu'il n'est pas venu pour abolir la loi, mais pour l'accomplir (Cf. Mt 5, 17-19). L'âme de toute la loi est «en définitive un seul et même amour qui part du Père et se pose sur le Fils, puis du Fils sur les croyants, pour finalement construire et caractériser l'unité de la communauté des

⁴⁶² A. DONVAL, *La morale change*, Cerf, Paris, 1976, p. 55-56.

⁴⁶³ DESCLOS, *Libérer la morale*, p. 203.

⁴⁶⁴ Odette MAINVILLE, «Loi et liberté dans les écrits pauliniens», dans MAINVILLE, DUHAIME, et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, p. 186.

⁴⁶⁵ MAINVILLE, «Loi et liberté dans les écrits pauliniens», dans MAINVILLE, DUHAIME, et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, p. 187.

sauvés (Cf. Jn 17, 23. 26)»⁴⁶⁶.

L'observance de la loi qui ne trouve pas sa motivation dans l'amour de Dieu et du prochain pervertit la relation entre l'être humain et Dieu et des humains entre eux. Au contraire, quand la pratique de la loi est motivée par l'amour de Dieu et du prochain, elle permet aux croyant(e)s de réaliser leur vocation de fils et de filles de Dieu. Dans l'amour, «l'aspect contraignant des normes éthiques n'est plus ce qui meut; il est même oublié dans l'irradiation de l'amour agissant, non comme une norme, mais comme un dynamisme épanouissant»⁴⁶⁷.

Dans cette logique de l'amour, la liberté et la loi, loin de s'opposer, s'appellent l'une l'autre. Déjà, au plan purement humain, nous savons que la liberté, dans son exercice, appelle comme une nécessité, une auto-limitation d'elle-même; et «cette nécessité, loin [...] d'être quelque chose d'extérieur à la liberté, venant la limiter du dehors (comme se le représentait la problématique classique et légaliste) est ce qui la justifie et lui donne son sens»⁴⁶⁸. En effet, la liberté humaine ne peut se déployer anarchiquement, son usage doit être «conforme à ce que l'homme croit être un bien pour lui comme un but à atteindre»⁴⁶⁹. C'est là qu'intervient la mesure ou la norme éthique comme une instance régulatrice de l'agir humain ou du déploiement de la liberté en le conformant à une fin digne de l'être humain.

⁴⁶⁶ Pierre LÉTOURNEAU, «La loi dans le quatrième évangile. De la stratégie narrative au lecteur impliqué», dans MAINVILLE, DUHAIME, et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, p.161.

⁴⁶⁷ AUBERT, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t.1, p. 165.

⁴⁶⁸ AUBERT, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t. 1, p. 146.

⁴⁶⁹ AUBERT, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t. 1, p. 147.

Pour les croyants et les croyantes, cette mesure de l'agir qu'est la loi morale est «inspirée du dedans par l'amour qui est mis dans les coeurs grâce à l'Esprit du fils»⁴⁷⁰; elle n'est donc pas accueillie comme une contrainte ou un impératif imposé arbitrairement, mais comme un don. Ainsi, peut-on dire que «la charité chrétienne réconcilie la liberté et la loi»⁴⁷¹ de façon qu'on peut désigner «l'idéal de vie chrétienne comme une *loi de liberté*»⁴⁷². Dans leur soumission à la volonté de Dieu, les croyant(e)s ne se conduisent donc pas comme des esclaves de la loi, mais comme des fils et des filles qui trouvent dans la conformité à la volonté du Père leur réalisation et leur bonheur.

En cela, le (la) croyant(e) trouve son modèle de relation à Dieu en Jésus-Christ, homme-Dieu qui, tout en restant totalement obéissant à son Père, a accompli librement et avec responsabilité sa mission jusqu'au moment ultime de sa vie sur terre qu'est l'heure de sa mort: «il fallait que le Père s'efface pour laisser le Fils prendre sa stature de Fils et rendre possible la réponse de la résurrection. L'absence du Père, en cet instant dernier, est le signe suprême de l'amour, non point sa négation. Et dans ce contexte, la résurrection jaillit de cette obéissance responsable comme la réponse du Père»⁴⁷³.

Dieu laisse également les croyant(e)s être eux-mêmes (elles-mêmes) dans leur réponse qu'ils (elles) donnent à son appel; en effet, le Dieu chrétien est un Dieu qui considère l'être

⁴⁷⁰ DESCLOS, *Libérer la morale*, p. 226.

⁴⁷¹ AUBERT, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t. 1, p. 165.

⁴⁷² AUBERT, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t. 1, p. 165.

⁴⁷³ R. SIMON, «Conception chrétienne de la sexualité et diversité des cultures», dans *Spiritus* 73, déc. 1978, p. 425.

humain comme «son partenaire, apte à lui répondre par une parole de don de soi, posée dans la liberté droite»⁴⁷⁴ et dans l'amour. On devine alors qu'une éthique qui s'élabore à partir du concept de la filiation divine ou de l'alliance est une éthique de la liberté et de la responsabilité. En effet, une véritable éthique chrétienne «donne la priorité à l'appel et à la vocation, au sens chrétien du terme, sur l'aspect proprement obligatoire de la loi et du droit»⁴⁷⁵; elle est une éthique structurée autour de l'amour; et de ce fait, elle ne peut qu'être une éthique de la liberté et de la responsabilité, parce que là où il n'y a pas de liberté et de responsabilité, il n'y a pas d'amour.

Ainsi, comprend-on pourquoi une morale chrétienne qui privilégie la loi ou le droit aux dépens de la liberté, comme c'est le cas en Afrique des Grands Lacs, sombre facilement dans le juridisme où ce qui importe est la délimitation du permis et du défendu. Et dans un tel juridisme, la morale devient desséchante et même aliénante comme elle l'est justement en Afrique des Grands Lacs, parce qu'«au lieu de se présenter comme devant être assumée de l'intérieur par des êtres libres et responsables, se propose principalement sous le patronage de la contrainte et de la sanction possible, en un extrinsécisme moral où la loi se pose un peu en adversaire de la liberté»⁴⁷⁶.

Ainsi, toute éthique d'inspiration chrétienne, tout en prenant appui sur la norme commune où tous les croyants et croyantes se reconnaissent, devrait permettre aux libertés

⁴⁷⁴ Paul VALADIER, *Éloge de la conscience*, Seuil, Paris, 1994, p. 244.

⁴⁷⁵ R. SIMON, «Théorie et pratique: pour une recherche des critères éthiques», dans: *Le Supplément, revue d'éthique et de théologie morale*, 117, mai 1976, p. 233.

⁴⁷⁶ AUBERT, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t. 1, p. 138.

d'exercer leur créativité et leur inventivité.

II.1.4. Existence filiale et fraternité humaine.

L'être humain, étant appelé dans l'acte même de sa création à devenir enfant de Dieu, est par conséquent également appelé à considérer les autres humains comme ses frères et ses soeurs. Cette fraternité humaine trouve ainsi son fondement dans la paternité universelle de Dieu. Ceci veut dire que les chrétien(ne)s comme les non-chrétien(ne)s, les croyant(e)s comme les incroyant(e)s possèdent «une filialité ontologique, naturelle, antérieure à son insertion dans la foi au Fils unique»⁴⁷⁷. Ainsi, nous sommes dans un monde où on est d'emblée le frère ou la soeur de tous indépendamment de notre choix⁴⁷⁸.

La foi en Jésus-Christ par laquelle se réalise notre adoption divine restaure cette filialité et cette fraternité ontologiques que le péché humain avait obscurcies. Comme il est dit dans N.A (Nostra Aetate) du concile Vatican II, la relation filiale de l'être humain avec Dieu ne peut donc se vivre sans la relation fraternelle des êtres humains entre eux:

Nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains des hommes créés à l'image de Dieu [...]. En conséquence, le concile, suivant les traces des saints apôtres Pierre et Paul, adjure ardemment les fidèles du Christ «d'avoir au milieu des nations une belle conduite» (1P.2, 12), si c'est possible, et de vivre en paix, pour autant qu'il dépend d'eux, avec tous les hommes, de manière à être vraiment les fils du Père qui est dans les cieux. (N. A., 5).

⁴⁷⁷ DESCLOS, *Libérer la morale*, p. 100.

⁴⁷⁸ PLOURDE et SIMON, «Éthique et morale chez E. Lévinas», p. 150.

En effet, le visage de ce Dieu-Père se révèle à nous dans le visage de l'autre; et l'autre dont il s'agit ici n'est pas quelqu'un que je choisis, ni celui de ma tribu, de mon pays ou de mon église, mais tout humain que je rencontre. Ceci rejoint ce que G. VANDEVELDE dit dans le rapprochement qu'il fait de la pensée de LÉVINAS avec la théologie chrétienne:

Dans la charité, le prochain est reçu de Dieu et non choisi; il est aimable non pas après la décision, mais avant, dans la parole; il est aimé non selon la sympathie naturelle, mais en réponse au commandement de Dieu accueilli dans la foi qui engage tout l'être. N'est-ce pas cela qu'aborde Lévinas dans l'expression souvent reprise: Un "avoir-été-livré-sans-retenue", duquel résulte dans la personne une "responsabilité pour autrui" qui n'est pas l'effet d'un engagement du sujet.⁴⁷⁹

En fait, l'ouverture à Dieu, en mettant fin à l'enfermement sur soi, nous ouvre à l'humanité entière; en effet, «la visée de la foi n'est [...] pas individualiste ou provinciale et la personne qu'elle suscite ne saurait vivre autrement qu'ouverte à l'avenir du monde tout entier, en liaison avec l'ensemble de l'humanité»⁴⁸⁰. Ainsi, en répondant à l'appel que Dieu lui lance, le (la) croyant(e) est invité(e) à toujours tenir compte non seulement de la communauté dans laquelle il (elle) vit, mais également de toute la communauté universelle⁴⁸¹.

Et le rapport qu'instaure la charité entre les humains est dissymétrique du fait que dans la charité, j'aime autrui sans rien attendre en retour, «car, [comme le dit G. VANDE-

⁴⁷⁹ G. VANDEVELDE, «L'"autrement qu'être" ou la foi opérant par la charité. Apport d'Emmanuel Lévinas à une théologie de la grâce», dans *NRT*, 115, 1993, p. 708-709.

⁴⁸⁰ J-FR. COLLANGE, «Foi, espérance, amour et éthique», dans *Initiation à la pratique de la théologie* (t.4), Cerf, Paris, 1983, p. 19.

⁴⁸¹ Albert R. JONSEN, *Responsibility in Modern religious Ethics*, Corpus Books, Washington and Cleveland, 1968, p. 140-141.

VELDE], la Parole est plus grande que l'homme, et elle commande la charité jusqu'à l'amour des ennemis⁴⁸². L'amour des ennemis est la preuve ultime que la charité relève de la logique du don et de la gratuité; il est aussi la démonstration la plus forte de la conduite filiale: les chrétien(ne)s ne sont-ils (elles) pas invité(e)s à vivre dans l'amour qui n'exclut personne pour ressembler à leur Père du ciel qui «fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes» (Mt 5, 45)! C'est à cet altruisme sans limite que les fils et filles de Dieu sont appelé(e)s:

La charité christocentrique est altruisme ontologique. Elle est axée sur l'homme à aimer. L'humanité du Christ est tout ordonnée vers l'humanité à aimer. À la suite de leur chef, les membres doivent posséder cet «altruisme foncier, ontologique, en comprenant que le chrétien ne peut se penser comme un être isolé, séparé. Puisque Dieu est devenu notre prochain en Jésus-Christ, les hommes sont réellement un avec le Christ. Qui touche l'homme touche le Christ lui-même⁴⁸³». ⁴⁸⁴

La fraternité universelle que bâtit cette charité doit se concrétiser par l'entraide mutuelle, et plus particulièrement, par le secours de ceux et celles qui vivent dans les détresses de toutes sortes; comme dirait LÉVINAS, de leur dénuement, ils (elles) nous responsabilisent en nous appelant, en tant que frères et soeurs en humanité, à leur venir en aide. Ainsi, René SIMON, a-t-il raison de dire que la charité qui résume toute la loi de

⁴⁸² VANDEVELDE, «L'"autrement qu'être" ou la foi opérant par la charité. Apport d'Emmanuel Lévinas à une théologie de la grâce», p. 712.

⁴⁸³ G. GILLEMAN, *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique*, DDB, Bruxelles-Bruges-Paris, 1954, p. 208, cité dans DESCLOS, *Libérer la morale*, p. 46.

⁴⁸⁴ DESCLOS, *Libérer la morale*, p. 46.

l'alliance de l'humanité avec Dieu «a pour fonction de manifester dans la nudité de qui n'a pas de quoi se vêtir, dans la faim de qui n'a pas de pain, la soif de qui n'a pas d'eau pour l'étancher, les fers de qui est privé de liberté, ce visage de l'autre, chiffre de la présence du Christ et son appel infini à notre responsabilité»⁴⁸⁵. Cela rencontre parfaitement la visée de l'éthique du sermon sur la montagne dans l'évangile de saint Matthieu où le chrétien ou la chrétienne est invité(e) à passer de l'observance servile de la loi à l'obéissance responsable provoquée par «la présence du visage d'autrui qu'il faut écouter dans l'infini de son appel et que menacent la colère meurtrière, la convoitise sexuelle, la répudiation discriminatoire de la femme, le mensonge de la parole et les "ajustements" exacts de la loi du talion»⁴⁸⁶.

Et si le prochain nous constitue responsables par son regard qui sollicite notre secours, c'est pour que nous déployons activement cette responsabilité en posant des gestes qui le libèrent.

On aura ainsi remarqué que l'être humain, en tant qu'élu ou appelé, a une responsabilité antérieure à toute initiative libre de sa part, une responsabilité provoquée par la présence d'autrui qui peut être Dieu ou le prochain.

Cette responsabilité originale constitue le niveau fondamental de la moralité humaine et chrétienne où se fonde et prend sens la responsabilité, au sens commun du terme, qui résulte de nos actions concrètes au service de nos frères et sœurs.

L'articulation de ces deux conceptions de la responsabilité nous aura permis de mieux rendre compte de la relation entre Dieu et les êtres humains telle qu'elle devrait être dans le cadre de la religion chrétienne où Dieu responsabilise la personne humaine en l'appelant à

⁴⁸⁵ R. SIMON, «La loi morale et le discernement», dans *Concilium*, 139, nov. 1978, p. 95.

⁴⁸⁶ SIMON, «La loi morale et le discernement», p. 95.

l'existence et à vivre avec lui une alliance d'amour tout en la laissant libre de répondre oui ou non à son appel, et où le chemin de la rencontre avec Dieu passe par le service du prochain; car, le Dieu de Jésus-Christ se laisse connaître aussi dans le visage de mon prochain, dans sa pauvreté comme dans son infini dignité: autrui, quel qu'il soit, m'ouvre à la transcendance de Dieu et m'appelle à vivre une relation fraternelle avec lui.

II. 2. RESPONSABILITÉ DU-DE LA- CROYANT-E ET AUTORITÉ MAGISTÉRIELLE.

On ne peut parler de l'autonomie responsable du croyant ou de la croyante dans le cadre de la théologie morale, sans le situer par rapport à l'autorité magistérielle qui, tout en jouant un rôle important dans la vie de la communauté ecclésiale, ne peut prétendre remplacer le (la) croyant(e) dans la façon de mener sa relation éthique avec Dieu et son prochain.

Pour situer la responsabilité des croyant(e)s par rapport à l'autorité magistérielle, nous indiquerons d'abord que la responsabilité éthique de l'être humain en général et du (de la) croyant(e) en particulier, trouve son fondement dans la liberté de conscience qui ne peut être déniée à personne. Ensuite, nous montrerons que l'irremplaçabilité du sujet éthique dans l'exercice de sa responsabilité éthique apparaît plus clairement dans l'application des lois universelles dans la particularité de sa situation existentielle.

En développant ces points, nous rassemblerons des éléments qui nous permettront de proposer, au dernier chapitre, une façon de remédier à l'alignement passif ou au suivisme qui caractérise, d'une façon générale, la vie morale des chrétien(ne)s africain(e)s des pays des Grands Lacs, comme nous l'avons noté plus haut.

II.2.1. Responsabilité et liberté de conscience.

Nous faisons d'abord remarquer que la notion de *conscience* désigne l'intimité la plus profonde de l'être humain ou le sanctuaire le plus secret où celui-ci rencontre Dieu en entrant au plus profond de lui-même. Ainsi, peut-on dire avec Jean-Marie AUBERT que «la conscience est [...] le lieu où se noue le divin et l'humain»⁴⁸⁷.

Au plan moral, la conscience est également considérée comme le siège de la moralité ou le centre ultime de la décision morale où la personne humaine «s'affirme dans son autonomie et sa liberté, sa singularité et sa responsabilité»⁴⁸⁸. Ainsi comprise, cette notion de conscience est liée à celle de la dignité de la personne; en effet, comme le dit P. VALADIER, elle est «le témoin de la transcendance de la personne, même en face de la société, et comme telle, elle est inviolable»⁴⁸⁹. Cela veut dire qu'aucune personne ne peut être contraint d'agir contre sa conscience, parce que lui nier la liberté de conscience ou lui imposer une façon d'agir ou de comprendre la vérité serait violer son droit le plus intime. En effet, comme le dit Théodule REY-MERMET, «l'homme doit être l'origine et la source de son action et d'une certaine manière de son être, [...] il ne doit pas subir une contrainte étrangère et il ne peut être saisi que par le dedans, *ab intus*: c'est du dedans qu'il doit être saisi pour être convaincu

⁴⁸⁷ J-M. AUBERT, «Conscience et loi», dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t.4, Cerf, Paris, 1983, p. 219.

⁴⁸⁸ AUBERT, «Conscience et loi», dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 4, p. 200.

⁴⁸⁹ *La Documentation catholique*, no 2020, du 20 janv. 1991, p. 54, cité dans VALADIER, *Éloge de la conscience*, p. 15.

et non par contrainte»⁴⁹⁰.

De là, on comprend que la liberté de conscience implique pour la personne humaine la responsabilité de ses actes et de ses décisions; c'est justement en ce sens qu'on dit que la conscience est «comme le lieu d'où émanent les décisions libres à travers lesquelles la personne s'affirme en toute autonomie et responsabilité»⁴⁹¹.

Cependant, cela ne veut pas dire que tous les humains agissent tout le temps selon leur liberté de conscience. Il y en a qui abdiquent leur liberté de conscience parce que pour eux, «l'idéal moral serait de n'avoir jamais à choisir, c'est-à-dire de ne pas exercer leur liberté, mais à suivre un code moral où tout serait prévu à l'avance et de l'extérieur»⁴⁹². Cela vient de la peur de s'engager ou du besoin exagéré de sécurité qui paralyse les consciences; ce qui constitue un signe évident d'une immaturité morale chez de telles personnes; en effet, «la personne n'accède au rang de sujet éthique que lorsqu'elle est capable de reprendre à son compte une formulation éthique déterminée et de se comporter comme si elle l'instaurait à son tour à partir d'un dialogue préalable avec les différents acteurs concernés»⁴⁹³.

Mais pour la plupart des cas, c'est souvent une autorité qui, par souci d'ordre et de consensus, exerce un contrôle si fort sur les gens qu'elle bloque l'exercice de leur liberté de

⁴⁹⁰ REY-MERMET, *Conscience et liberté*, p. 107.

⁴⁹¹ AUBERT, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t.1, p. 166-167.

⁴⁹² AUBERT, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t. 1, p. 139.

⁴⁹³ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 339.

conscience; en effet comme le dit R. SIMON:

Le pouvoir est [...] tenté par une unification prématurée, une totalisation achevée, une unanimité sans faille de la pensée ou de la croyance: volonté d'orthodoxie violente et uniformisante, qui peut s'appuyer sur les contraintes symboliques du pouvoir religieux (leur symbolisme n'enlève rien à leur efficacité et à leur réalisme) ou de l'idéologie politique, sur la violence physique, sur le poids des institutions ou sur les trois à la fois.⁴⁹⁴

Dans le cadre de l'église catholique, le pouvoir qu'on désigne par le terme de *magistère* est souvent accusé de réglementer la conduite morale jusque dans les détails de façon qu'il ne laisse pour les fidèles aucun espace d'exercice de leur liberté de conscience et de leur responsabilité. En effet, comme l'histoire de l'Église le démontre, l'Église, «par ses structures institutionnelles, par son encadrement et son contrôle de la vie religieuse et morale des fidèles, par l'élaboration d'une morale casuistique minutieuse, [...] encadre à ce point le comportement individuel qu'elle semble rendre vain le recours à la conscience»⁴⁹⁵. Le reproche qu'on fait généralement à la hiérarchie de l'Église est de réduire le peuple de Dieu à la passivité de la réception de la parole magistérielle en exigeant des fidèles une obéissance inconditionnelle à toutes les lignes de conduite qu'elle édicte. En agissant ainsi, l'autorité magistérielle se substitue à la Parole de Dieu à laquelle uniquement les croyant(e)s doivent une obéissance totale; et cela c'est outrepasser le mandat de sa mission, parce que, comme

⁴⁹⁴ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 326.

⁴⁹⁵ VALADIER, *Éloge de la conscience*, p. 243.

le fait remarquer J. MOINGT, le magistère n'est que le représentant du Christ et non son remplaçant:

Être le "représentant" du Christ, son porte-voix au sens théâtral du terme n'est pas la même chose qu'être "son remplaçant", son tenant-lieu au sens juridique, que plusieurs écoles ont fait glisser vers les plages plus métaphysiques. La vérité évangélique du Magistère s'inscrit dans l'écart résolu entre ces deux significations. Il se tient symboliquement à la place de l'Absent sans pouvoir l'occuper ni la remplir; à la manière du Précurseur protestant ne pas être (voilà bien le langage d'un serviteur) Celui qui devait venir, il se tient là où il a été mis (à cette place qui n'est pas la sienne), pour signifier que l'Autre n'est plus là et indiquer la direction où il nous convoque. Il n' a pas été institué pour suppléer à l'Absent et gérer un pouvoir devenu vacant; mémorial de l'absence qui s'est produite, il est la présence symbolique d'une Absence à jamais maintenue comme irremplaçable. Paradoxe, assurément une fois de plus. Mais c'est à le méconnaître que le symbole se transforme en idole, quand d'aventure le Magistère veut remplir le vide qu'il a mission de signaler. Au contraire, c'est à serrer au plus près ces paradoxes évangéliques qu'il reprendra de la crédibilité et se donnera un avenir nouveau dans la situation historique qui est la sienne et la nôtre.⁴⁹⁶

Par ailleurs, nous savons que Dieu lui-même, en appelant l'être humain à l'alliance, le considère «comme son partenaire apte à lui répondre par une parole de don de soi posée dans la liberté droite»⁴⁹⁷.

Tous les fidèles, quelle que soit la position sociale qu'ils occupent dans la communauté ecclésiale, sont fondamentalement en situation de coresponsabilité devant la parole de Dieu qui les interpelle et qu'ils doivent servir; et dans l'exercice de cette coresponsabilité, «le rapport des fidèles aux instances hiérarchiques ne saurait être pensé en termes de soumission

⁴⁹⁶ J. MOINGT, «L'avenir du Magistère», dans *Le Magistère: Institutions et fonctionnements*. Actes du 9e colloque organisé et publié par *Recherches de science religieuse*, no 2, t. LXXI, avril-mai 1983, p. 307-308, cité dans SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 334-335.

⁴⁹⁷ VALADIER, *Éloge de la conscience*, p. 244.

de "troupeau" à ses "pasteurs"»⁴⁹⁸. Ceux qu'on appelle communément les "simples fidèles" ne peuvent pas se contenter de suivre les ordres de la hiérarchie sans chercher à les comprendre. Au contraire, «le dynamisme de la foi du chrétien en l'Église et sa raison, en tant que raison pratique (sa conscience morale) appellent de droit la compréhension personnelle des motivations de son agir»⁴⁹⁹.

Cela ne veut pas dire que l'autorité magistérielle n'a pas de raison d'être. Au contraire, quand elle est bien comprise et exercée d'une façon non "autoritaire", elle éclaire les consciences en leur fournissant des points de repère qui les guident dans les choix et jugements personnels qu'elles ont à effectuer. En effet, comme le dit Marc PELCHAT, «la conscience morale procède d'une tension fondamentale entre le recours à "la stabilité d'une tradition qui fournit à l'individu et à la collectivité les références axiologiques et normatives de leurs comportements"»⁵⁰⁰ et la sauvegarde du jugement personnel dans l'appréciation de la vérité éthique»⁵⁰¹. On peut alors dire qu'il y a plutôt complémentarité qu'opposition entre autorité et conscience; en effet, le bien et le mal étant inextricablement mêlés, la conscience humaine ne perçoit pas toujours avec clarté le bien à faire ou le mal à éviter; elle a souvent besoin d'une lumière extérieure à elle pour porter un jugement correct. Ainsi, Paul VALADIER, a-t-il raison de dire que «la conscience ne peut pas être pensée ni vécue sans une

⁴⁹⁸ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 330.

⁴⁹⁹ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 337.

⁵⁰⁰ R. SIMON, «Éthique et Magistère», dans *Lumière & vie*, 180, 1986, p. 67.

⁵⁰¹ Marc PELCHAT, «Le Magistère et la loi», dans MAINVILLE, DUHAIME et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, p. 268.

relation avec un Autre qu'elle, qui est son Absolu, mais un absolu présent en son acte propre⁵⁰². C'est en écoutant cet Autre qu'est Dieu qui nous parle par l'intermédiaire de la communauté croyante guidée par l'autorité magistérielles que «la conscience croyante se trouve libérée de l'enfermement sur soi»⁵⁰³. Comme porte-parole de Dieu au sein de la communauté croyante, l'autorité magistérielle est alors habilitée à aider les consciences dans leurs jugements sans pourtant «les décharger de leur responsabilité inaliénable»⁵⁰⁴.

Pour ce faire, au lieu de prendre le visage d'un système législatif ou juridictionnel, le magistère «devrait réapparaître comme la condition d'une liberté à construire, d'une liberté libérée et libérante»⁵⁰⁵ qui assume la responsabilité de ses choix et ses actions. Son rôle n'étant pas d'abord celui «de contrôler, de rappeler à l'ordre, mais d'aider et de guider sur les chemins de la liberté et de la responsabilité en référence constante aux Écritures et à la tradition apostolique»⁵⁰⁶, le magistère devrait adopter une attitude pédagogique responsabilisante dans son enseignement, particulièrement dans le domaine de l'éthique où convient mieux le ton de proposition ou d'incitation que celui d'imposition ou de prescription⁵⁰⁷.

⁵⁰² VALADIER, *Éloge de la conscience*, p. 261-262.

⁵⁰³ VALADIER, *Éloge de la conscience*, p. 262.

⁵⁰⁴ VALADIER, *Éloge de la conscience*, p. 261.

⁵⁰⁵ PELCHAT, «Le Magistère et la loi», dans MAINVILLE, DUHAIME, et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, p. 281.

⁵⁰⁶ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 340.

⁵⁰⁷ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 339.

II.2.2. Responsabilité et dialectique entre l'universel et le particulier.

L'aspect de l'éthique chrétienne où apparaissent clairement la responsabilité morale et l'irremplaçabilité du croyant ou de la croyante comme sujet éthique est celui de l'application de la loi universelle dans la particularité des situations concrètes.

Dans cette section, nous voulons montrer que l'existence d'une loi universelle dans laquelle une communauté ou même toute l'humanité peut se reconnaître n'empêche pas chaque individu (agent moral) ou un groupe d'individus de prendre sa responsabilité en se l'appropriant dans l'application qu'il en fait dans la vie et la situation concrètes qui sont les siennes.

II.2.2.1. Irremplaçabilité du sujet éthique.

Comme nous venons de le noter, la pertinence de la loi universelle se situe justement dans sa capacité d'être à la disposition de tout le monde pour les aider à résoudre les questions éthiques qui se posent à chacun dans la singularité de sa situation et de son identité. C'est ce qui a fait dire à R. SIMON à la suite de M. GAUCHET que c'est parce que la loi échappe à tous qu'elle vaut pour tous et qu'elle n'est donc la propriété de personne et qu'ainsi, elle peut être définie comme *la forme vide du même pour tous* ou comme un lieu que personne, quel que soit son rang, ne devrait occuper ou sur lequel, personne ne devrait faire main

basse⁵⁰⁸. Dans cette perspective, on comprend que la responsabilité morale de chaque sujet éthique ou de tout un groupe social se situe dans la façon dont il s'approprie la loi universelle en l'inscrivant dans son contexte particulier sans pourtant trahir sa visée initiale. C'est cette souplesse de la loi universelle dans son application qui fait que tout le monde s'y reconnaît dans le respect de l'identité et de la liberté de chacun.

Dans le passage de l'universalité à la particularité de la loi, le jugement prudentiel joue un rôle de première importance; en effet, l'agent moral ne peut appliquer convenablement la loi universelle dans le concret de sa situation que s'il a d'abord analysé suffisamment le contexte particulier où il se trouve et évalué les conséquences de la décision qu'il est appelé à prendre, tout en sachant qu'il ne peut avoir une totale maîtrise de tous les éléments qui entrent en jeu dans l'effectuation de son acte. Cette opacité de certains éléments qui constituent l'acte moral n'empêche pas le sujet de prendre ses responsabilités. Et c'est par le discernement prudentiel que le sujet éthique diminue les risques qui peuvent émerger de son action morale; et à ce niveau, comme le dit R. SIMON, le sujet éthique est irremplaçable: «je me risque dans l'acte du discernement, parce que ni les normes les meilleures, ni les solidarités les plus critiques, ni les enracinements communautaires les plus féconds, ne me dispensent de prendre à mon compte l'analyse, l'évaluation, la décision, le passage à l'acte. Le discernement est toujours une aventure»⁵⁰⁹. Et on ne peut supprimer ce risque que prend la raison prudentielle sans supprimer en même temps la responsabilité de la liberté humaine

⁵⁰⁸ M. GAUCHET, «L'expérience totalitaire et la pensée de la politique», dans *Esprit*, 7-8, juillet-août 1976, p. 3, cité dans R. SIMON, «La loi morale et le discernement», dans *Concilium*, 139, nov. 1978, p. 91.

⁵⁰⁹ SIMON, «La loi morale et le discernement», p. 93.

en la contraignant à se fixer sur des attitudes labélisées et authentifiées par avance⁵¹⁰.

Ainsi, faut-il toujours dénoncer la tendance de l'autorité garante de l'ordre moral de faire main basse sur la loi en prétendant qu'elle peut formuler la vérité morale à réaliser dans le concret à la place des autres et pour eux, alors qu'on ne peut «jamais ramener la complexité infinie des situations et des faits à la simplification réductrice des stratégies qui donnent prise à l'action»⁵¹¹. Une telle autorité contraint les personnes à la démission des responsabilités personnelles au profit des régulations collectives qu'un excès de contrôle exercé par le pouvoir protège au mépris de la liberté de ces personnes⁵¹².

Dans le cadre de l'Église catholique, on accuse souvent les titulaires du magistère de céder facilement à cette tendance de se substituer aux fidèles dans les jugements éthiques qu'ils ont à faire; en effet, souvent au nom de la sauvegarde de l'identité chrétienne, l'autorité magistérielles, étant l'unique responsable de l'expression et le seul définitif de la référence, cherche à déterminer le comportement des croyant(e)s non seulement au niveau des grands principes, mais aussi jusque dans les détails. En agissant ainsi, la hiérarchie de l'Église étouffe le dynamisme spirituel de la vie chrétienne, parce qu'elle ignore à tort ou néglige «le sens, l'intention, les circonstances, le vécu personnel... qui constituent pourtant une dimension

⁵¹⁰ P. VALADIER, «Identité chrétienne et morale», dans Joseph DORÉ, François BOUSQUET, Antoine DELZANT, et al., *Sur l'identité chrétienne*, Desclée, Paris, 1990, p. 93.

⁵¹¹ R. SIMON, «Tu ne mentiras pas. De quelques enjeux du problème du mensonge», dans *Le supplément, revue d'éthique et de théologie morale*, 139, déc. 1981, p. 490.

⁵¹² R. SIMON, «Théorie et pratique: pour une recherche de critères éthiques», dans *Le supplément, revue d'éthique et de théologie morale*, 117, mai 1976, p. 233.

décisive de tout acte humain»⁵¹³. Dans cette logique, l'obéissance au magistère qui définit les normes objectives censées «servir de référence absolue et complète pour tout acte concret»⁵¹⁴ est considérée comme la vertu morale par excellence; les fidèles eux, qui en général, ne constituent alors qu'une masse passive et obéissante, comme nous l'avons fait remarquer, par exemple, pour le cas des Églises de l'Afrique des Grands Lacs, n'ont pas le droit de mettre en cause cette référence définie par l'autorité magistérielles. Celle-ci, en imposant au "simple fidèle" un itinéraire moral tracé à l'avance, le dépossède de sa responsabilité éthique et réduit ainsi la morale à l'observance des principes immuables; observance où il n'y a plus de place pour la créativité du croyant ou de la croyante. En effet, comme l'affirme Pierre de LOCHT:

Si l'identité chrétienne se fixe sur certains actes précis, définis de manière intemporelle, la morale cesse d'être une démarche permanente, dynamique qui incombe à chacun comme à la communauté: dynamisme qui meut le vécu, éclairé par le message évangélique et la grande tradition humaine et chrétienne; la morale devient un acte de pouvoir, une prérogative de l'autorité.⁵¹⁵

Normalement une saine autorité en matière morale doit veiller à la fois à l'ordre moral de la communauté dont elle a charge tout «en maintenant vif le sentiment d'une irréductible responsabilité personnelle qui ne peut se contenter d'un alignement passif»⁵¹⁶, mais qui, au contraire, doit toujours se manifester par la capacité du sujet éthique de juger personnellement

⁵¹³ Pierre de LOCHT, «Rôle et limite des pratiques éthiques personnelles et communautaires dans l'établissement de l'identité chrétienne», dans *Concilium*, 216, 1988, p. 133.

⁵¹⁴ de LOCHT, «Rôle et limite des pratiques éthiques», p. 133.

⁵¹⁵ de LOCHT, «Rôle et limite des pratiques éthiques», p. 133.

⁵¹⁶ R. SIMON, «Éthique et magistère», dans *Lumière et vie*, 180, déc. 1986, p.67.

dans l'appréciation ou le discernement prudentiel de la vérité éthique⁵¹⁷. Ceci est aussi vrai dans le cadre de la relation d'alliance que Dieu nous propose: celle-ci n'ampute en rien la prise en charge totale de l'homme de sa condition, de sa recherche, de son cheminement⁵¹⁸. En éthique chrétienne, l'autorité dans l'Église, après avoir mis en contact le (la) croyant(e) avec l'Esprit de Dieu, doit s'effacer pour le (la) laisser inventer la manière qui lui convient de répondre à l'appel de Dieu; en effet, «si des normes morales qui, même forgées par l'Église [...] devenaient la référence ultime, quelle place laisserait-on au souffle de l'Esprit?»⁵¹⁹

Dans le domaine de la foi, il ne peut y avoir de vérité définitivement possédée: «la tradition dont l'Écriture est le coeur, animée par la présence de l'Esprit, réaffirme le questionnement de la foi; elle ne pourvoit pas à l'avance de réponses toutes faites. C'est à ce prix que la conscience de la foi est authentiquement une conscience historique»⁵²⁰. C'est pourquoi, on ne peut enfermer la liberté chrétienne dans la fixité de la norme sans la renier, parce que, «la liberté, comme l'amour est au-delà de la norme, même si elle s'appuie sur elle pour se réaliser et si elle accepte de se limiter, dans une régulation commune pour reconnaître la liberté de l'autre»⁵²¹.

⁵¹⁷ SIMON, «Éthique et magistère», p. 67.

⁵¹⁸ de LOCHT, «Rôle et limite des pratiques éthiques», p. 140.

⁵¹⁹ de LOCHT, «Rôle et limite des pratiques éthiques», p. 140.

⁵²⁰ DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 144.

⁵²¹ R. SIMON, «Critères pour une hiérarchie des valeurs», dans *Concilium*, 120, déc. 1976, p. 102.

C'est justement parce que l'agent moral vit en communauté qu'il est de sa responsabilité de veiller à ce que l'effectuation de son acte ne se fasse pas aux dépens de l'existence commune; c'est-à-dire que le sujet éthique doit se garder de trahir l'esprit de la loi universelle, garante de l'ordre de la communauté, dans l'application de celle-ci dans la singularité de sa situation. On est ici, comme le dit P. RICOEUR, «devant la paradoxe de toute morale et toute décision morale, qui est de vouloir en même temps l'intime et le singulier de la relation courte et l'universalité de la relation longue ou encore de vouloir à la fois l'humanité comme une totalité [...] et la personne comme une singularité»⁵²². La pertinence de la formulation d'une loi ou d'une norme tient en effet dans sa capacité de faciliter la résolution des cas moraux concrets auxquels le sujet éthique est confronté dans la particularité de son contexte, tout en sauvegardant le lien fondamental qui unit celui-ci à la communauté d'appartenance ou à la communauté humaine tout court.

En effet, comme l'affirme R. SIMON, «les notions de loi et norme ont ceci de typique, d'un point de vue moral, qu'elles nous font passer de l'abstraction de l'analyse des moments de la décision singulière ou particulière au pluriel de l'existence commune et à l'universelle visée de la communauté humaine»⁵²³; ceci voulant dire que la visée universelle de la loi nous invite à dépasser la clôture de la particularité tout en l'inscrivant dans un lieu,

⁵²² P. RICOEUR, «Tâches de l'éducateur politique», dans *Esprit*, 7-8, juillet-Août 1965, p. 90.

⁵²³ R. SIMON, «Décision morale et rapport moyen-fin», dans *Recherches de science religieuse* 68, juillet- sept. 1980, p. 461.

dans une tradition, dans une culture⁵²⁴.

II.2.2.2. Universalité de la loi et différences culturelles.

Ce n'est pas que les individus qui ont le droit et la responsabilité d'adapter la loi universelle à leur situation existentielle; le respect de l'identité de l'autre exige non seulement de reconnaître à chaque personne, mais aussi à chaque groupe, la capacité de s'appropriier la loi universelle en tenant compte de sa culture, de son histoire, de ses valeurs particulières. La loi ou la norme commune ne doit empêcher les personnes ou les groupes de vivre selon l'originalité de leurs légitimes différences; en effet, «c'est [...] le rôle de la loi et de la norme morales que de leur offrir [...] l'espace où la liberté puisse se déployer en actions responsables et constructrices d'une vie commune sensée»⁵²⁵.

C'est dans cette logique qu'on parlera d'une inculturation des normes et des valeurs éthiques qui signifie leur appropriation responsable par un groupe déterminé⁵²⁶. Ainsi, comprend-on que «l'universel est moins à prendre du contenu normatif de la règle que de sa capacité formelle d'assurer l'accueil des différences et de favoriser l'échange des richesses dont elles sont prégnantes»⁵²⁷. L'universel ne peut remplir ce rôle que si, dans un radical

⁵²⁴ R. SIMON, «Universel éthique et dignité de la personne humaine», dans *Spiritus*, 97, déc. 1984, p. 405.

⁵²⁵ SIMON, «Les critères d'une hiérarchie des valeurs», p. 97.

⁵²⁶ SIMON, «Universel éthique et dignité de la personne humaine», p. 405.

⁵²⁷ SIMON, «La loi morale et le discernement», p. 94.

respect, autrui quel qu'il soit est accueilli comme quelqu'un qui nous responsabilise et provoque une remise en question de nous-mêmes, comme dit R. SIMON en se référant à la pensée d'E. LÉVINAS:

[...] Être responsable du visage d'Autrui, cela veut dire reconnaître, dans une dialectique qui implique une constante remise en question de soi-même, l'inaliénable différence de l'Autre et ensemble construire, dans un projet négocié une communauté de vie et de destinée. Dans cette perspective, la loi morale n'est que le partage réglé de nos différences et de nos libertés. Et de ce point de vue, la valeur d'une règle, d'une norme, si elle doit aussi s'apprécier à leur contenu, doit d'abord et principalement se prendre à partir de leur capacité d'assurer ce jeu réglé de la reconnaissance et du partage des différences.⁵²⁸

Ainsi, par exemple, l'appartenance à une même Église catholique ne réduit pas au même toute les différences culturelles de ses adhérents. Comme le dit bien F. DUMONT, l'«universalisation par identification des croyants au Christ doit demeurer un universel concret; il y a toujours des juifs et des grecs, des esclaves et des hommes libres, des hommes et des femmes... Il y a toujours des différences et des communautés»⁵²⁹.

Quand par souci de l'unité (mal comprise) de l'Église, la hiérarchie tient un discours moral qui soutient une uniformité réductrice des différences, différences qui sont pourtant garantes de l'identité des groupes culturels, elle commet une grave erreur parce qu'elle condamne ainsi la visée d'universalité de la loi à demeurer formelle et abstraite, idéologique et illusoire au lieu de s'enraciner dans la singularité d'une démarche éthiquement responsable

⁵²⁸ R. SIMON, «Conception chrétienne de la sexualité et diversité des cultures», dans *Spiritus*, 73, déc. 1978, p. 422.

⁵²⁹ DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 184.

des individus et des groupes⁵³⁰. En effet, «les normes élaborées par la communauté chrétienne, si utiles soient-elles comme jalons de notre cheminement»⁵³¹, n'échappent pas aux conditionnements humains de temps et de culture. L'éthique chrétienne comme d'ailleurs tout le message évangélique dans son universalité n'appartient à aucune culture en particulier; tout en étant ouverte à toutes les cultures, elle les transcende toutes; en ce sens la pertinence de l'éthique chrétienne n'est pas à chercher «dans un comportement uniforme, mais dans la diversité et la convergence de témoignages nécessairement divers comme sont diverses les modalités spatio-temporelles de l'être-homme»⁵³².

En effet, Jésus dans son message rejoint l'«essentiel humain qui n'est la propriété exclusive de personne, mais constitue ce fonds commun que tant d'êtres et de cultures s'efforcent de déployer; vouloir se l'approprier [comme l'a fait la culture occidentale]; ce serait déposséder les autres de valeurs, d'objectifs, de solidarités qui leur appartiennent»⁵³³.

En éthique chrétienne, le domaine où la hiérarchie de l'Église est souvent accusée de méconnaître les différences culturelles et historiques est celui de l'utilisation du concept de la loi naturelle, concept qui, pourtant renvoie à la responsabilité et à la compétence éthiques inaliénables de chaque personne humaine⁵³⁴. L'autorité ecclésiale, se croyant comme le seul

⁵³⁰ R. SIMON, «Mariage africain, mariage chrétien», dans *Spiritus* 60, sept. 1975, p. 293.

⁵³¹ de LOCHT, «Rôle et limite des pratiques éthiques», p. 140.

⁵³² VALADIER, «Identité chrétienne et morale», dans DORÉ, BOUSQUET, DELZANT, et al., *Sur l'identité chrétienne*, p. 94.

⁵³³ de LOCHT, «Rôle et limite des pratiques éthiques», p. 135.

⁵³⁴ R. SIMON, «Éthique et magistère», dans *Lumière et vie*, 180, déc. 1986, p. 74.

interprète authentique de la loi naturelle comprise comme expression de l'intention créatrice de Dieu, commettrait une erreur en exigeant des fidèles une obéissance sans réserve et sans discernement à toutes les formulations qu'elle donne de cette loi. Elle en ferait une utilisation abusive en refusant de reconnaître la liberté et la responsabilité des individus et des groupes dans son application.

Ainsi, tout en reconnaissant que la loi naturelle constitue un *fond imprescriptible et commun de l'humanité*, nous devons admettre que ses principes «ne prennent sens humain que si l'on prête attention aux différences culturelles et éthiques des groupes et de leurs traditions»⁵³⁵. Du reste, nous savons que la souveraineté de Dieu elle-même dont la loi naturelle est l'expression dans l'existence humaine ne nous dépossède pas de notre liberté responsable. En effet, comme le dit Pierre de LOCHT, «pourquoi [Dieu] apporterait-il des réponses toutes faites aux questions éthiques que les humains doivent élaborer en puisant dans leurs ressources, en s'entraînant, en tirant des leçons des expériences heureuses et malheureuses? [...] Dieu vient-il modifier les exigences, la responsabilité et la grandeur de la condition humaine, faite pour se construire?»⁵³⁶

La loi naturelle appelle un discernement dans son application dans le concret; discernement sans lequel, une éthique de la loi naturelle peut «se transformer en une éthique de la soumission au lieu d'être une éthique de la création et de la responsabilité»⁵³⁷. La raison et la liberté, sources de la responsabilité morale, ne constituent-elles pas des éléments

⁵³⁵ SIMON, «Critères pour une hiérarchie des valeurs», p. 98.

⁵³⁶ de LOCHT, «Rôle et limite des pratiques éthiques», p. 138.

⁵³⁷ SIMON, *Fonder la morale*, p. 106.

caractéristiques importants de la nature humaine dont la loi naturelle traduit les spécificités! L'application de la loi naturelle comme d'ailleurs de toute loi universelle emprunte les voies de «la démarche intellectuelle ou la démarche croyante en sa capacité d'analyse, de discernement, d'appréciation et de décision face à une situation qui fait problème et appelle une solution»⁵³⁸.

Quand l'autorité de l'Église s'oppose à cette appropriation responsable de la loi par les croyant(e)s, elle la pervertit en occupant «la place de cet ailleurs qui fait la transcendance de la loi [...] sous prétexte de la garder pure et de l'interpréter authentiquement et cela au détriment de la liberté et de la responsabilité des croyants qui constituent le peuple de Dieu»⁵³⁹. Et comme le dit R. SIMON, la hiérarchie de l'Église, en ne respectant pas la liberté et la capacité de discernement des croyants et croyantes, peut éloigner plusieurs fidèles de leur Église⁵⁴⁰.

On aura remarqué que la bonne démarche éthique d'un agent moral ou de toute une communauté exige que l'universalité de la loi ne soit pas réductrice des différences, mais qu'au contraire, elle laisse chaque agent moral être lui-même dans son être et dans son agir ou en d'autres termes, lui laisse un espace où il exerce sa responsabilité tout en ne rejetant pas ce qui lui est commun avec les autres. Ainsi, par exemple, en contexte de l'Église, on aura compris que le (la) croyant(e), tout en se référant à la norme commune de sa

⁵³⁸ SIMON, «Conception chrétienne de la sexualité et diversité des cultures», p. 424.

⁵³⁹ R. SIMON, «L'encyclique *Humanae vitae* et les résistances féminines à la contraception», dans *Échanges* 135, mars-avril 1978, p. 28-29.

⁵⁴⁰ R. SIMON, «Famille chrétienne et sexualité», dans *Échanges* 150, fév. 1981, p. 23.

communauté ecclésiale, est irremplaçable dans la conduite morale de sa vie chrétienne; l'autorité ne devant intervenir que comme guide qui au lieu de contraindre les consciences à suivre les normes qui ne les motivent peut-être pas, doit ouvrir des voies possibles où les fidèles peuvent réactualiser dans une parole vivante et un agir responsable le "monde de liberté" que les textes déploient devant eux en faisant parler ces textes à partir de leur situation historique, culturelle, éthique et des questions qui en surgissent.⁵⁴¹ Et cela n'est possible que dans la mesure où l'éthique chrétienne «ne prétendra pas se substituer à la responsabilité de chacun en désignant autoritairement les formes de la vie chrétienne, mais où elle aidera à dégager les axes fondamentaux selon lesquels cette vie est appelée à se développer, et à baliser un chemin sur lequel chacun, individuellement ou communautairement, est invité à s'engager»⁵⁴².

⁵⁴¹ SIMON, «L'éthique dans l'"économie du don et de la gratuité"», dans PARENT, MINEAU, et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, p. 159.

⁵⁴² COLLANGE, «Foi, espérance, amour et éthique», p. 14.

II.3. CONCLUSION.

Il ressort de ce chapitre sur le rapport "identité-responsabilité" en éthique chrétienne que l'agir du croyant ou de la croyante trouve son fondement dans son autonomie et sa capacité comme être humain et sujet éthique d'être un partenaire libre de Dieu dans la relation qu'il (elle) a avec lui.

En effet, on aura remarqué que Dieu responsabilise la personne humaine en l'appelant à l'existence et à vivre avec lui une alliance d'amour tout en la laissant libre de répondre oui ou non à son appel. Et la réponse à cet appel de Dieu passe par le service du prochain; car le Dieu de Jésus-Christ se laisse connaître aussi dans le visage de mon prochain, dans sa pauvreté comme dans son infinie dignité. Autrui, quel qu'il soit, m'ouvre à la transcendance de Dieu et m'appelle à vivre avec lui une relation fraternelle.

Ainsi, aura-t-on compris pourquoi l'éthique chrétienne est une éthique de «liberté et de responsabilité, structurée autour d'un appel et d'une réponse»⁵⁴³ où s'articulent deux conceptions de la responsabilité pour mieux rendre compte de la relation de l'être humain avec Dieu et avec son prochain; à savoir: la responsabilité structurante de la subjectivité de l'agent moral, responsabilité que provoque la présence du visage d'autrui -Dieu ou le prochain- et qui constitue le niveau fondamental de la moralité humaine où se fonde et prend sens l'autre conception de la responsabilité entendue comme capacité de l'être humain de se prendre en main et assumption de ses actes et de leurs conséquences.

⁵⁴³ DESCLOS, *Libérer la morale*, p. 128.

Dans le cadre de cette éthique, la loi ne peut plus être conçue comme un absolu qui prend la structure juridique pour s'imposer de l'extérieur à l'individu en le contraignant, comme c'est le cas dans les Églises africaines des pays des Grands Lacs. Elle se présente plutôt comme «une structure intérieure à la liberté, en articulation avec la liberté de l'autre dans un monde qui est commun aux deux»⁵⁴⁴ où ce qui est premier n'est plus l'impératif de la loi, mais l'indicatif du salut apporté par Jésus-Christ; le rapport de cet indicatif du salut à l'indicatif de la conduite éthique étant à prendre «comme un rapport existentiel englobant qui place le chrétien (individu et communauté) en situation de responsabilité croyante et de responsabilité éthique»⁵⁴⁵.

Et la responsabilité dont il s'agit ici est particulièrement celle qui est «sensible à la reconnaissance et à l'accueil critique des différences portées par les cultures»⁵⁴⁶ et qui ne laisse pas à l'autorité, notamment le magistère dans le cas de l'Église catholique, le monopole de la vérité éthique; mais qui, au contraire, ne considère les lois universelles qu'édicte l'autorité pour garantir l'unité de la communauté que comme des «vecteurs qui dessinent une orientation générale de l'action»⁵⁴⁷, laissant à la liberté personnelle et à celle des différents groupes culturels le soin de discerner les conditions et les moyens d'effectuation de l'action morale dans le concret. En effet, on a vu que le critère d'universalité de la norme ne peut se passer

⁵⁴⁴ R. SIMON, «Nouvelles orientations de la morale chrétienne», *Le Supplément, revue d'éthique et de théologie morale*, 87, nov. 1968, p. 471.

⁵⁴⁵ R. SIMON, «Situation de l'éthique dans l'existence chrétienne», dans *Lumière et vie*, 116, janvier-mars 1974, p. 92.

⁵⁴⁶ SIMON, «Conception chrétienne de la sexualité et diversité des cultures», p. 426.

⁵⁴⁷ SIMON, «Théorie et pratique: pour une recherche des critères éthiques», p. 101.

de la prise en compte des situations particulières de l'agent moral; celui-ci ne devant toutefois oublier que «la pratique humaine n'est humainement sensée que dans la mesure où elle dépasse le cloisonnement et la fermeture de la particularité (celle de l'individu, celle du groupe, celle d'une norme éthique) par l'ouverture à une visée d'universalité»⁵⁴⁸. C'est en ce sens que nous avons dit que toute démarche éthique, qu'elle soit religieuse ou pas, comporte une tension permanente entre la particularité et l'universalité, «la première rappelant la nécessité des enracinements concrets et la seconde brisant le risque de la clôture sectaire»⁵⁴⁹ qui accompagne toujours toute recherche d'affirmation identitaire comme le confirme, par exemple, la tendance générale de la théologie morale africaine de la région des Grands Lacs.

⁵⁴⁸ SIMON, «Théorie et pratique: pour une recherche de critères éthiques», p. 104.

⁵⁴⁹ SIMON, «La loi morale et le discernement», p. 94.

CHAP. III. PERTINENCE DE LA CONJONCTION "IDENTITÉ-RESPONSABILITÉ" EN THÉOLOGIE MORALE AFRICAINE DE LA RÉGION DES GRANDS LACS.

III.0. INTRODUCTION.

Les développements précédents sur la conjonction "identité-responsabilité" en développement moral, en philosophie et en éthique chrétienne laissent apparaître une possibilité de dépassement de la recherche actuelle en théologie morale africaine encore trop centrée sur l'identité pour pouvoir répondre adéquatement aux défis et à la crise que connaît actuellement l'Afrique des Grands Lacs tels qu'ils ressortent de la situation socio-historique de cette partie de l'Afrique que nous avons présentée plus haut.

La conjonction "identité-responsabilité" nous permettra ainsi de transcender les limites de la théologie morale africaine telles que nous les avons indiquées au deuxième chapitre de la première partie, et par là de poser les jalons d'un discours théologico-moral qui rejoint les principales préoccupations des différentes tendances de la théologie morale africaine tout en répondant mieux à la crise socio-morale et religieuse actuelle de l'Afrique des Grands Lacs.

Concrètement, dans ce dernier chapitre, nous montrerons qu'un discours théologico-moral où l'identité serait articulée à la responsabilité, tout en fondant et en défendant l'importance de l'enracinement dans son identité socio-culturelle, aiderait à développer chez les africain(e)s un regard critique à l'égard de celle-ci, en vue de l'adapter aux défis actuels de l'Afrique, notamment en s'attaquant à la tendance à la fatalité et à la passivité auxquelles sont porté(e)s les africain(e)s, en vue de libérer leurs énergies créatrices pour qu'ils (elles) se

prennent en main. Puis, nous montrerons que cette articulation "identité-responsabilité" aiderait également à éviter le risque d'enfermement sur soi et de refus de l'autre que comporte toute affirmation de son identité, surtout si celle-ci avait été niée auparavant -ou est encore niée- comme c'est le cas pour les sociétés de l'Afrique noire.

III.1. POUR UNE LUTTE CONTRE LA FATALITÉ ET LA PASSIVITÉ.

Comme nous l'avons déjà souligné dans les chapitres précédents, une des raisons qui expliquent la persistance de la crise socio-morale, religieuse et politico-économique en Afrique des Grands Lacs est la tendance à la fatalité et la passivité qui caractérisent les africain(e)s en général; cela se traduisant dans la réalité par le fait de se laisser mener par le cours de l'histoire au lieu d'être artisan de l'histoire en l'orientant suivant l'avenir qu'on désire. Face aux adversités, les africain(e)s, d'une façon générale, se résignent facilement «en invoquant des réalités qui les dépassent, sur lesquelles chacun croit n'avoir aucune prise»⁵⁵⁰; ainsi, comme le note Ka Mana:

Au nom de ces réalités, personne n'ose plus aller à contre-courant. La société se laisse enserrer dans une sorte d'irresponsabilité collective face à l'image qu'elle doit se donner à elle-même. C'est ainsi qu'au nom des lois de l'économie et des impératifs du marché, nous laissons le monde se structurer dans l'injustice et les inégalités. Au nom des intérêts supérieurs de l'État, nous sacrifions des vies humaines et perpétons des guerres entre les nations. Au nom des nécessités politiques, nous créons dans nos pays des services secrets qui se transforment souvent en "brigades de la mort", en "groupes d'intervention" ou en "divisions spéciales" destinées à mettre tout le monde au pas et à briser, même au prix de massacres et d'enlèvements toute velléité de résistance et de contestation.⁵⁵¹

⁵⁵⁰ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 97.

⁵⁵¹ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 97.

Cette résignation de l'africain(e) face aux situations problématiques s'explique en partie, comme le soutiennent les tenants de la théologie de l'identité africaine, par le fait que les sociétés africaines, au contact de l'Occident dominateur, ont subi une désarticulation au niveau des principes d'existence. Elles ont ainsi perdu leur génie créateur. Ceci veut dire que la rencontre avec l'Occident a amené l'africain(e) à douter de lui-même ou d'elle-même, de son univers culturel, de sa capacité de résoudre les problèmes de vie qu'il (elle) rencontre.

Dans cette perspective, la première chose à faire pour libérer «l'imaginaire créateur de l'Afrique, en vue d'aider l'homme négro-africain à sortir de la crise qui l'étouffe et l'étrangle aujourd'hui»⁵⁵² est de l'aider à retrouver sa fierté en ses racines culturelles et en son génie créateur tout en acceptant de requestionner les dynamiques de son patrimoine culturel «pour pouvoir prendre la mesure du contexte nouveau dans lequel il vit et ouvrir un horizon nouveau à sa destinée»⁵⁵³. Dans cette entreprise, la tâche particulière de la réflexion théologico-morale est «de mobiliser les forces de créativité des individus, des Églises et des sociétés africaines pour leur transformation en profondeur»⁵⁵⁴ 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. On ne chercherait donc pas à naître «à la lettre des traditions, mais à leur esprit dans ce qu'il a de constructif pour l'avènement de l'humain»⁵⁵⁵.

⁵⁵² KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 117.

⁵⁵³ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 23.

⁵⁵⁴ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 120.

⁵⁵⁵ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 124.

III. 1.1. Importance de l'enracinement dans son patrimoine culturel.

Les penseurs africains et africanistes en général, et les théologiens en particulier, ont raison de revenir souvent sur l'importance, pour les sociétés africaines, de retrouver et de revaloriser leur identité culturelle.

En effet, pour que, par exemple, le message évangélique ne reste pas abstrait et superficiel, comme il l'est présentement en Afrique des Grands Lacs, il doit s'incarner dans l'univers culturel des personnes qui l'accueillent. Par ailleurs, nous savons que la foi chrétienne «ne fait pas entrer dans une nouveauté absolue, en coupant des relations antérieures pour projeter en un univers idéal et anhistorique; elle prend [plutôt] en compte l'humanité païenne culturellement constituée»⁵⁵⁶.

Le Christ ne nous demande jamais de nous dépouiller de notre identité pour l'accueillir. La fidélité au message évangélique n'exclut pas la fidélité à son identité culturelle: «l'homme qui entre en contact avec la foi est nécessairement situé et ne peut ni être compris ni exister séparé de son histoire préalable»⁵⁵⁷. Il y a même «une priorité chronologique de la culture par rapport à la foi; il faut d'abord que la culture soit, que l'homme soit, pour que le Christ lui parle à travers ses messages»⁵⁵⁸.

Quand Dieu nous invite à vivre une alliance avec lui, il nous laisse libre et autonome;

⁵⁵⁶ Paul VALADIER, «Portée morale d'un trait d'union», dans *Le Supplément, revue d'éthique et de théologie morale*, 181, 1992, p. 140.

⁵⁵⁷ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 67.

⁵⁵⁸ Robert ROELANDT, «Culture et foi», dans *Telema*, 17, janv.-mars 1979, p. 36.

il ne nous arrache pas de notre univers socio-culturel: «la conversion n'est donc pas une évacuation, ni une table rase, encore moins une capitulation. Le Fils de l'Homme est venu accomplir, non abolir»⁵⁵⁹. Ainsi, par exemple, «la parole de Dieu rejoint [...] l'africain là où il se trouve; et il ne s'agit pas d'un là simplement géographique, mais d'un là culturel, sinon épistémologique; un là où l'homme est en harmonie avec lui-même, avec son monde»⁵⁶⁰.

En Afrique, particulièrement, dans les pays des Grands Lacs où l'évangélisation s'est faite au mépris de la culture locale, la réflexion théologico-morale comme d'ailleurs l'ensemble de la théologie doit être guidée par ce souci d'aider l'africain(e) à retrouver la fierté dans ce qui le (la) constitue culturellement; autrement, comment pourrait-il (elle) rencontrer en vérité et aimer le Christ s'il (elle) se renie ou s'il (elle) doute de lui-même (elle-même). En effet, comme le dit NLANDU MAYI, «celui qui doute de lui-même ne peut ni progresser ni aimer»⁵⁶¹. Ainsi, comprend-on pourquoi la foi chrétienne ne pouvait qu'être superficielle en Afrique des Grands Lacs; une foi profonde n'existe que là où il y a une vraie rencontre entre le Christ et une personne ou un peuple. L'africain(e) n'étant plus lui-même (elle-même), il (elle) n'a eu qu'un semblant de rencontre avec le Christ. En effet, la foi chrétienne ne peut pas s'enraciner profondément dans un milieu qui n'a pas de consistance, du fait que «la nouveauté chrétienne trouve sa forme et son contenu en se situant en fonction

⁵⁵⁹ BUJO, «La morale peut-elle être chrétienne en Afrique?», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines*, p. 81.

⁵⁶⁰ BIMWENYI KWESHI, «Inculturation en Afrique et attitudes des agents de l'évangélisation», dans *Bulletin de théologie africaine*, vol.III, no 5, janv.-juin 1981, p. 5.

⁵⁶¹ NLANDU MAYI, «Éthique africaine et morale chrétienne», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *théologie africaine*, p. 292.

d'une antécédente ou d'une ancienneté de sorte que si l'ancien est dévalorisé, méconnu ou méprisé, c'est la nouveauté elle-même qui en souffre et perd de sa force⁵⁶².

Pour y remédier, le discours théologico-moral en Afrique des Grands Lacs cherchera à réapprendre à l'africain(e) de s'inspirer de sa culture pour donner une réponse éthique particulière à l'appel du Christ; en effet, «si [...] l'invitation du Christ à entrer dans la communauté sanctifiée s'adresse à tous les peuples, les modalités de réponse à cette invitation semblent être particularisantes»⁵⁶³. Pour cela, les moralistes africains devront partir du vécu et des sensibilités de leurs peuples pour élaborer un discours moral qui influence vraiment la vie au lieu de s'en tenir à un discours idéologique à prétention morale qui a les mains pures du fait qu'il tourne sur soi en se gardant de toucher le sol que constituent la vie et la sensibilités réelles des gens⁵⁶⁴. En effet, «la morale au niveau chrétien ne devient une réalité vécue et normative que quand le message entre en dialogue concret avec l'homme à qui il s'adresse et s'il respecte celui-ci»⁵⁶⁵. Pour avoir un réel impact dans les sociétés africaines des Grands Lacs, la théologie morale devrait alors s'élaborer en passant par le détour anthropologique; ainsi, pourra-t-elle aider les chrétien(ne)s de cette région de l'Afrique à retrouver la liberté d'être totalement eux-mêmes et elles-mêmes, dans la plénitude de leur

⁵⁶² VALADIER, «Portée morale d'un trait d'union», p. 138.

⁵⁶³ GANDALI DAMBUI NGALA, «Transcendance du Christ et culture ou problématique de l'inculturation du Christianisme: pour une réflexion phénoménologique», dans *Telema*, no 22, avril- juin 1980, p. 22.

⁵⁶⁴ VALADIER, «Portée morale d'un trait d'union», p. 143-144.

⁵⁶⁵ BUJO, «La morale peut-elle être chrétienne en Afrique?», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines*, p. 94.

particularité culturelle, de leurs droits et devoirs à l'intérieur de la famille humaine et de l'Église universelle. Et comme «l'histoire du salut ne se réalise pas par procuration, vu qu'elle est conversion et responsabilité personnelle au niveau de chaque culture»⁵⁶⁶, cette théologie ne peut être l'oeuvre que des africain(e)s eux-mêmes (elles-mêmes): la particularité de leur identité culturelle entraîne pour eux (elles) une responsabilité d'inventer une réponse éthique particulière à l'interpellation de Dieu, au lieu de répéter la réponse des autres élaborée sous d'autres cieux. Pour cela, les théologiens et théologiennes moralistes africain(e)s auront à dépasser les théories et les courants théologico-moraux élaborés en dehors du contexte historico-culturel de leur peuple, pour élaborer un discours théologico-moral pour les sociétés et les Églises africaines, discours qui n'aura une portée universelle que «de façon réflexive, médiatisée, grâce à sa nécessaire relation à l'unique message évangélique, fondement de la foi chrétienne»⁵⁶⁷.

III.1.2. Nécessité d'un regard critique à l'égard de son patrimoine culturel.

Pour aider les sociétés africaines, particulièrement celles des Grands Lacs, à surmonter les crises qu'elles connaissent actuellement, le discours théologico-moral, tout en s'enracinant dans le passé culturel de ces pays, devra aider ces mêmes sociétés à développer une mémoire vigilante de leur patrimoine culturel pour éviter de reproduire des contre valeurs qu'il contient. Ainsi, la recherche de nos racines culturelles doit s'accompagner d'un regard critique

⁵⁶⁶ PÉNOUKOU, «Avenir des Églises africaines», p. 191.

⁵⁶⁷ AGOSSOU, *Christianisme africain*, p. 9.

et responsable à leur endroit.

Il s'agit, particulièrement, pour les africain(e)s des Grands Lacs, de reconnaître que certaines causes de la crise qu'ils (elles) vivent, trouvent origine dans leur mentalité culturelle. Les africain(e)s ne sont donc pas uniquement les victimes de la crise; ils (elles) en sont également les causes et les agents dans une certaine mesure. Ainsi, au lieu de s'éterniser dans la dénonciation du colonialisme et du néo-colonialisme, les africain(e)s devraient oser aussi se remettre en question en tant qu'individus, en tant que peuples, et en tant qu'Églises, notamment en interrogeant certaines structures sociales et pratiques culturelles qui génèrent des crises et des conflits dans ces pays et Églises d'Afrique des Grands Lacs. Dans cette perspective, l'apport de la réflexion théologico-morale serait de «contester toute forme d'esprit qui ne va pas dans le sens de la mesure de l'humain définie par l'évangile»⁵⁶⁸. C'est donc à partir du message évangélique qu'on libérerait les dynamismes d'anti-crise et que les cultures africaines seraient restructurées -sur les bases de l'humain- pour permettre aux africains et africaines d'affronter les défis actuels. En cela, l'attitude de Jésus à l'égard de sa propre culture, la culture juive, nous indique ce que devrait être notre propre attitude à l'égard de nos milieux culturels. Le Christ n'a certes pas renié sa culture; mais il a vigoureusement dénoncé certaines formes de cette culture qui pervertissaient par exemple le vrai sens de la religion.

Le projet d'inculturer la foi et la morale chrétienne dans les sociétés africaines ne peut vraiment réussir que si on accueille la Parole de Dieu comme une parole qui nous libère de tout ce qui nous diminue comme personnes humaines et comme enfants de Dieu; que cela

⁵⁶⁸ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 118.

vienne de notre propre environnement culturel ou d'ailleurs. C'est en ce sens qu'on dit que la Parole de Dieu purifie et élève les cultures:

[...] Dans la mesure où elle [la Parole de Dieu] est vécue, cette parole donne aux hommes le pouvoir de devenir enfants de dieu, aux cultures humaines celui d'exprimer la liberté filiale du royaume. Cela ne peut évidemment se faire sans que les cultures soient dérangées et remodelées à travers une nécessaire conversion. La Parole de Dieu juge les cultures, les incite à se purifier de toutes scories d'égoïsme et de suffisance, en même temps qu'elle développe leurs valeurs authentiques, sur le modèle de l'homme véritable, le Fils de Dieu.⁵⁶⁹

L'inculturation du message évangélique doit alors éviter de tomber dans «un relativisme qui consacre toutes les manières de faire en vertu même de leur enracinement traditionnel et culturel»⁵⁷⁰.

En ce qui concerne l'Afrique des Grands Lacs, pour assumer d'une manière critique l'héritage culturel de cette région pour en faire une base à partir de laquelle peut s'élaborer une éthique humaine et chrétienne qui aide cette partie de l'Afrique à surmonter ses crises et à se reconstruire sur tous les plans, les théologien(ne)s moralistes devront veiller à ce que la recherche de l'identité ne se transforme pas en dictature du passé, qu'elle ne consacre pas les contrevaleurs que comportent les cultures de cette région de l'Afrique, telles que nous les avons indiquées au premier chapitre de la première partie, comme par exemple, la trop grande emprise du groupe d'appartenance sur l'individu et la tendance à la résignation ou à la passivité.

⁵⁶⁹ ROELANDT, «Culture et foi», p. 36-37.

⁵⁷⁰ VALADIER, «Portée morale d'un trait d'union», p. 141.

Pour cela, le discours moral des théologien(ne)s africain(e)s des Grands Lacs devra promouvoir l'identité qui permet aux gens d'atteindre les degrés supérieurs d'être qui se concrétisent normalement par une acquisition d'un sens élevé de la liberté et de la responsabilité.

III. 1.2.1. Contre la dictature du passé.

Comme nous l'avons fait remarquer dans l'analyse du contexte socio-moral de l'Afrique des Grands Lacs, le besoin de retrouver leur identité culturelle fait que les africains et africaines cherchent à rejeter le présent pour rejoindre leur passé qu'ils (elles) idéalisent et considèrent comme leur identité authentique et immaculée; ce passé prend alors l'allure du destin où l'identité des personnes et des communautés se fait répétition au sein d'un système qui engourdit leur mémoire. Le danger de cette manière de se référer au passé est que les traditions qui constituent le substrat de cette identité des personnes et des communautés deviennent imperméables à l'événement et «que les défis de l'histoire n'invitent plus qu'à des refus répétés»⁵⁷¹. Comme chaque époque a ses propres problèmes qui appellent des solutions spécifiques, ces traditions qui demeurent inchangées à travers les époques successives sont souvent en contradiction flagrante avec les nécessités et les aspirations de l'époque contemporaine; leur maintien forcé ne fait qu'accentuer le mal en introduisant ou en maintenant de nombreuses contradictions dans la culture, générant en même temps des problèmes insurmontables pour la société.

⁵⁷¹ DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 145.

Ainsi, par exemple, le rôle capital que jouent les ancêtres dans la vie morale des négro- africain(e)s manifestent combien les sociétés négro-africaines dont celles des Grands Lacs vivent encore sous la dictature du passé; en effet, comme l'atteste un des plus grands théologiens moralistes de l'Afrique des Grands Lacs:

La communauté éthique du négro-africain embrasse aussi bien le monde visible qu'invisible. Les ancêtres qui appartiennent au monde invisible jouent un rôle capital dans la morale. En tant que ceux qui nous ont communiqué la vie et continuent à le faire, les ancêtres ont statué certaines normes qu'il sied d'observer si on veut vivre et communiquer la vie (au sens le plus large du terme) aux autres. Il va de soi qu'en décrétant les règles pour le bien, les ancêtres ont en même temps enseigné ce qu'il faut éviter pour ne pas mettre la vie en danger, la sienne propre et celle de la communauté toute entière, vivants et morts. Les lois ainsi statuées par les ancêtres doivent être minutieusement observées.⁵⁷²

Ce qui est problématique dans une telle morale est la place qu'occupe les ancêtres dans la vie de tous les jours. Les vivants leur doivent une obéissance aveugle empreinte de crainte des malheurs qui peuvent suivre la non-observance des ordres qu'ils leur donnent, alors que ces mêmes ordres ne sont plus généralement applicables dans la vie actuelle vu qu'il y a de nouveaux défis que les ancêtres ne pouvaient pas prévoir.

Dans ce contexte, sachant que «nos indispensables découvertes humaines sont sans cesse remises en question, nous appelant, en une metanoia permanente, à ne pas nous arrêter sur des certitudes closes, de quelque ordre qu'elles soient, mais à continuer le chemin»⁵⁷³, la tâche d'une théologie morale africaine devrait être celle de définir un nouveau rapport des

⁵⁷² BUJO, «La morale peut-elle être chrétienne en Afrique?», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines*, p. 78.

⁵⁷³ de LOCHT, «Rôle et limite des pratiques éthiques», p. 139.

africain(e)s à leur passé ou à leurs ancêtres; un rapport qui n'abolit pas le passé qui les a façonné(e)s, mais qui ne l'absolutise pas non plus. Le travail des théologiens et théologiennes africain(e)s serait alors de faire comprendre aux chrétiens et chrétiennes africain(e)s que leur foi en Jésus-Christ, *proto-ancêtre*⁵⁷⁴ «peut amener [...] à renoncer à des traditions ancestrales devenues chères, mais qui à la lumière du Christ, ne peuvent plus encourager et épanouir l'homme dans sa dignité d'enfant de Dieu»⁵⁷⁵. Cela nécessite évidemment une dynamisation de la culture, qui elle-même implique une action sur l'être humain en tant que support de la culture, véhicule et agent de tout changement. Ce qu'il faut viser est que l'africain(e) comprenne qu'il (elle) est non seulement support de sa culture, mais qu'il (elle) est également appelé(e) à devenir de quelque manière un créateur ou une créatrice de la culture⁵⁷⁶.

Le discours théologico-moral ne pourra y arriver que s'il aide et encourage les africain(e)s à acquérir et à affirmer une plus grande liberté par rapport à leur patrimoine culturel; une liberté qui se traduit par un recul critique à l'égard du passé. Pour cela, la théologie morale africaine veillera à ce que l'identité que les africain(e)s recherchent soit une

⁵⁷⁴ BUJO, «La morale peut-elle être chrétienne en Afrique», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines*, p. 96.

L'auteur y fait remarquer que le titre de *proto-ancêtre* qu'il propose de donner à Jésus-Christ «ne le situe pas dans la ligne biologique, mais le place au niveau transcendantal où il est celui dont dépend la force existentielle et la vie des ancêtres, mais qui en même temps se situe au niveau du modèle dont il ne s'agit pas tout simplement de copier les exemples, mais le proto-ancêtre est celui qui invite à la créativité vitale. Jésus-Christ sera ainsi la proto-force vitale de tout l'ethos négro-africain», p. 96.

⁵⁷⁵ BUJO, «La morale peut-elle être chrétienne en Afrique?», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines*, p. 101.

⁵⁷⁶ Cf. JONSEN, *Responsibility in Modern religious Ethics*, p. 61.

identité qui, tout en s'enracinant dans la tradition africaine permet un rapport critique vis-à-vis de celle-ci. Une telle identité n'est jamais là d'une façon définitive, elle est le fruit de dépassements successifs: elle se construit continuellement par rectification des erreurs du passé et par acquisition de nouvelles valeurs et connaissances qui nous viennent de l'extérieur ou de notre propre approfondissement de la compréhension de l'être humain et du monde dans lequel il vit; c'est une *identité reconstructive* au sens que Jean-Marc FERRY donne à ce concept tel que nous l'avons donné plus haut.

L'intérêt de l'identité reconstructive pour les sociétés africaines, particulièrement celles de la région des Grands Lacs qui nous concernent ici et qui cherchent à la fois à retrouver leur identité et à vivre au rythme de la modernité, est qu'elle se construit à partir de l'histoire et des traditions passées de ces sociétés, tout en permettant une appropriation réflexive de ces traditions -la tradition, comme telle, ne justifiant jamais une coutume, mais seule sa conformité avec la saine raison pouvant la justifier- sous un mode argumentatif qui «permet un rapport véritablement critique au passé tout en épargnant à cette critique le dogmatisme de la table rase»⁵⁷⁷, contrairement aux identités narrative et interprétative qui caractérisent actuellement la plupart des sociétés africaines, particulièrement celles de la région des Grands Lacs, et qui se prêtent mal à un rapport critique au passé»⁵⁷⁸.

Ce regard critique de l'africain(e) sur son patrimoine culturel que l'identité reconstructive lui permettrait d'acquérir se traduirait au plan moral par un développement de la conscience d'une responsabilité à l'égard du passé, celle qui nous porte à assumer comme

⁵⁷⁷ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, Tome II, p. 205.

⁵⁷⁸ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, T. II, p. 205.

nôtre «un passé qui nous affecte sans être entièrement notre oeuvre»⁵⁷⁹. C'est la conscience de cette responsabilité à l'égard du passé qui nous fera reconnaître que certaines de nos difficultés présentes trouvent racine dans notre passé dont certains traits culturels sont à abolir pour mieux assumer nos responsabilités dans le présent qui préparent aussi l'avenir. Ceci veut dire en d'autres termes que l'exigence de la responsabilité morale fait que l'identité de l'africain(e) d'aujourd'hui est à chercher dans un compromis qui consiste à la fois dans la continuité et la discontinuité par rapport au passé. Dans cette perspective, le passé ancestral ne sera pris en compte dans la définition de l'identité africaine actuelle que dans la mesure où il éclaire le présent et aide à construire l'avenir, et non comme ayant valeur en soi⁵⁸⁰.

Ainsi, l'affirmation de notre humanité ou de notre identité dans l'aujourd'hui de l'Afrique des Grands Lacs, par exemple, doit s'accompagner de la conscience et de l'assomption de notre responsabilité au présent, responsabilité qui «suppose que la responsabilité des conséquences à venir et celle d'un passé à l'égard duquel le soi se reconnaît endetté soient intégrées à ce présent non ponctuel et en quelque sorte récapitulées en lui»⁵⁸¹.

Ainsi, comprend-on que pour promouvoir cette identité reconstructive dans les sociétés africaines, spécialement celles des Grands Lacs, la théologie morale africaine devra éveiller le sens de responsabilité chez les gens, car, c'est ce sens de responsabilité qui fera que les africains et africaines n'assumeront que des traditions qu'ils (elles) auront éprouvées en les

⁵⁷⁹ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 342.

⁵⁸⁰ Konde NTENDIKA, «La théologie au service des Églises d'Afrique», dans *Revue africaine de théologie*, tome 1, 1977, p. 18.

⁵⁸¹ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 343.

appréciant «en fonction d'un critère transcendant»⁵⁸² et dont ils (elles) seront ainsi convaincu(e)s de la valeur pour l'environnement culturel de l'Afrique d'aujourd'hui et de demain.

Dans une telle théologie morale, la recherche d'identité pourra d'ailleurs rejoindre le souci de libération que prône un courant théologique africain; cependant ici, il s'agit d'une libération non seulement de l'influence aliénante du monde extérieur, mais aussi «des forces de mort et des formes de mal qui habitent toute culture»⁵⁸³, bref, de la dictature de notre passé qui nous empêche de bien vivre le présent et de préparer l'avenir.

III.1.2.2. Pour l'émergence des sujets éthiques responsables

III.1.2.2.1. Contre une trop grande emprise du groupe sur l'individu.

Un des aspects de l'héritage culturel de la région africaine des Grands Lacs dont il faut se libérer pour permettre le développement du sens de la responsabilité chez les gens, c'est la trop grande emprise du groupe d'appartenance sur l'individu.

Nous savons que l'être humain n'atteint sa maturité morale que quand il devient capable de poser des actes moraux qui lui appartiennent en propre et qui, des fois, défient même la volonté ou la croyance de son groupe; en effet, comme le dit Jean-Marie AUBERT:

⁵⁸² VALADIER, *Éloge de la conscience*, p. 232-233.

⁵⁸³ PENOUKOU, «Avenir des Églises africaines», p. 201.

La croissance de la personne en tant qu'être spirituel se réalise par l'affirmation de la personne comme sujet [responsable]. Elle cherche cette croissance en visant une indépendance de plus en plus grande à l'égard du milieu dans lequel elle est plongée, tout en l'utilisant et en se construisant à partir de lui. Cette affirmation d'elle-même, cette prise en main de sa progression, elle les réalise par des actes qui lui sont propres, des décisions qui émanent d'elle par lesquels elle s'engage et se compromet, bref par l'exercice de sa liberté. La liberté est la mise en oeuvre de la personne qui grandit en plénitude et en densité dans la mesure où cette liberté est authentique, c'est-à-dire victorieuse des sollicitations et des déterminismes.⁵⁸⁴

Même dans la vie de foi, nous avons vu au chapitre précédent que chaque personne humaine est un partenaire unique de Dieu, qui répond à son appel «par une parole de don de soi posée dans la liberté droite»⁵⁸⁵. C'est là une vérité acquise depuis longtemps dans l'Église catholique, même si elle n'a pas été toujours respectée; l'Église a toujours soutenu que «personne ne peut être amené par contrainte à la foi»⁵⁸⁶.

Dans la région africaine des Grands Lacs, nous avons vu que la crise socio-morale et celle de la foi s'expliquent en partie par la dépendance presque totale de l'individu par rapport à son groupe d'appartenance, son clan ou son ethnie; l'objectivation sociale y est tellement forte qu'elle tend à s'autonomiser en enfermant en soi toute possibilité d'affirmation subjective⁵⁸⁷. Cela veut dire, en d'autres termes, que la force du groupe ethnique y est tellement grande qu'elle inhibe toute initiative individuelle et toute responsabilité personnelle; l'individu y apparaît comme un pion qui n'a pas de pensée que celle de son groupe et qui,

⁵⁸⁴ AUBERT, *La morale*, p. 47.

⁵⁸⁵ VALADIER, *Éloge de la conscience*, p. 244.

⁵⁸⁶ *Vatican II*, *Dignitatis Humanae*, paragraphe 12.

⁵⁸⁷ Cf. GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 138.

dans l'agir, n'est qu'un fidèle exécutant des ordres quels qu'ils soient de l'autorité qui représente le groupe. En se plaçant dans le schéma kolhbergien du développement moral, on pourrait dire que la majorité des gens des pays des Grands Lacs épouse les traits d'un individu du premier stade du niveau conventionnel; un individu qui s'identifie totalement à son groupe. En effet, la tendance à l'unanimité de groupe y est tellement forte qu'il a été, par exemple, pratiquement impossible pour plusieurs burundais et rwandais de résister aux mouvements de masses en vue des massacres génocidaires de 1993 au Burundi, et de 1994 au Rwanda⁵⁸⁸. Tant que dans ces pays, «on aura pas appris à individualiser les responsabilités, les accusations et la diabolisation collective serviront toujours de prétextes pour plonger ces pays dans le chaos»⁵⁸⁹.

En ce sens, Joseph NTAMAHUNGIRO, n'a pas totalement tort de dire que l'Afrique, à l'exception du chef de clan, «vit dans une mentalité d'une irresponsabilité collective de tous les autres membres [...] qui tombent dans une minorité automatique, en ce sens que tous sont comme des mineurs et ne pouvant se décider seuls sur les choses importantes de leur vie»⁵⁹⁰.

Au niveau de la foi, cette emprise du groupe sur l'individu se traduit par des conversions massives non motivées par une foi profonde, mais plutôt par le souci de faire comme tout le monde en suivant notamment la tradition familiale ou clanique; il en résulte un suivisme au niveau de la pratique religieuse et de la morale, alors que la vocation que Dieu

⁵⁸⁸ Cf. NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», p. 366.

⁵⁸⁹ RUTAYISIRE, «Une année de crise: l'Église dans la tourmente», p. 552.

⁵⁹⁰ NTAMAHUNGIRO, «La dégénérescence sociale», p. 54.

offre à l'être humain «revêt, par-delà et à travers son aspect commun, une singularité et un style propre à chacun»⁵⁹¹; en effet, même si la vocation chrétienne se vit normalement à l'intérieur d'une communauté, chacun est «appelé à jouer sa note propre dans le concert voulu par Dieu; comment mieux dire que la vocation personnelle de chaque croyant passe par l'éveil de sa conscience et la mise en demeure de répondre personnellement au don de Dieu?»⁵⁹²

Malheureusement, dans les Églises africaines de la région des Grands Lacs, à cause du suivisme moral, les chrétiens et chrétiennes s'en remettent totalement et aveuglement comme des automates aux autorités ecclésiastiques, garantes de l'ordre de la communauté chrétienne, pour la conduite de leur vie morale, alors «que l'obéissance de la foi requiert l'appropriation personnelle et réfléchie du croyant»⁵⁹³.

Dans ce contexte, la recherche de l'identité en théologie morale africaine, particulièrement dans la région des Grands Lacs, devrait aider non seulement les groupes ou les cultures à retrouver leur identité, mais également les individus à atteindre la maturité de leur identité au lieu de cautionner l'organisation sociale qui laisse très peu de place à l'individu. En effet, la première tâche d'une théologie morale est d'aider les croyants et croyantes à atteindre une maturité humaine et morale pour qu'ils (elles) soient des partenaires libres et responsables dans leur relation avec Dieu et le prochain. Pour cela, la théologie morale, au lieu d'insister uniquement sur l'obéissance et le devoir des croyant(e)s, devra

⁵⁹¹ AUBERT, «Conscience et loi», dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome 4, p. 236.

⁵⁹² VALADIER, *Éloge de la conscience*, p. 246.

⁵⁹³ VALADIER, *Éloge de la conscience*, p. 252.

promouvoir la liberté et la responsabilité pour «renforcer les personnalités individuelles face à la noyade des individus dans les groupes»⁵⁹⁴. Elle devra adopter le ton d'un discours responsabilisant pour aider l'individu à acquérir une liberté de qualité supérieure, liberté qui lui permettra de se défaire «des étiquettes d'emprunt que sa famille, ses groupes d'appartenance et sa société lui avaient accolées et qui l'empêchaient de découvrir sa vraie personnalité et d'actualiser tout son potentiel»⁵⁹⁵.

En Afrique des Grands lacs, on ne pourra, en effet, par exemple, vaincre le totalitarisme ethnocentrisme qui y cause beaucoup de conflits meurtriers que si on aide les gens à passer d'une morale de pression sociale, de conformisme irresponsable ou s'il faut parler comme KOLHBERG, d'une morale conventionnelle à une morale post-conventionnelle où l'individu acquiert une indépendance d'esprit qui lui fait comprendre qu'il est une personne qu'on ne peut sacrifier à l'intérêt de quelque groupe que ce soit; «une personne qui ne peut pas être dessaisie de son pouvoir de discernement et de décision au profit d'une raison supérieure: la raison du groupe»⁵⁹⁶.

Les théologien(ne)s moralistes africain(e)s doivent alors veiller à ce que l'identité culturelle qu'on recherche à retrouver ne soit pas celle qui cautionne l'asservissement de l'individu à n'importe quelle idéologie de son groupe d'appartenance, mais qu'au contraire, elle soit une identité qui réhabilite le sujet en le rendant capable de décision libre et

⁵⁹⁴ NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», p. 381.

⁵⁹⁵ GUINDON, *Le développement moral*, p. 151.

⁵⁹⁶ NTABONA, «Propositions de pistes pour la sortie de la jungle du totalitarisme ethnocentrisme», p. 18.

responsable; une identité qui permet à l'individu de devenir même «un *challenger* de son milieu en allant, si c'est nécessaire, «au-delà de ce qui était requis par ses ancêtres traditionnels»⁵⁹⁷. Ainsi, le chrétien ou la chrétienne africain(e), tout en ne reniant pas ses origines culturelles, cesserait d'être un objet ou un pion au sein de son milieu culturel pour y devenir un sujet qui façonne aussi le cours de l'histoire de sa communauté, qui la développe en l'améliorant à la manière du Christ qui, sans détruire le cadre culturel qui a formé sa personnalité, n'a pas hésité de contester les formes du mal que comportait le système culturel et religieux de la société juive pour la rendre capable d'accueillir son message.

Bref, la théologie morale africaine aura à encourager l'africain(e) à conquérir sa liberté individuelle en lui montrant la voie qui mène de toute forme d'esclavage que contient son environnement culturel à une liberté responsable:

[une voie qui mène] de la servitude des impasses d'une liberté usurpée à celle consciencieusement vécue comme don et appel de Dieu, [...] de l'esclavage des contraintes de la loi à la liberté propre à la loi de l'Esprit qui produit des fruits pour la vie du monde; de l'esclavage de la solidarité dans le péché à la liberté de la solidarité du salut, de la paix et de la justice; de l'esclavage de la haine et de l'inimitié au royaume libérateur de l'amour qui guérit et de la non-violence; de l'angoisse oppressante et culpabilisante provenant du poids des fautes commises, de l'esclavage de la tiédeur et de l'indolence à la liberté responsable et courageuse...⁵⁹⁸

Cependant, dans sa conquête de sa liberté individuelle, l'africain(e) devra éviter de le faire en se désolidarisant de son ancrage social; en effet, comme le dit B. BUJO, «une

⁵⁹⁷ BUJO, «La morale peut-elle être chrétienne en Afrique?», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines*, p. 106.

⁵⁹⁸ HARING, *La théologie morale. Idées maîtresses*, p. 71.

conscience individuelle qui se rend individualiste ne peut aucunement épanouir la personne humaine, mais l'étouffe⁵⁹⁹. Pour qu'une personne humaine ait un équilibre existentiel et moral, il est en effet nécessaire que l'affirmation de sa liberté individuelle et de son identité subjective n'ignore pas ou ne déstructure pas son identité sociale, et que celle-ci n'absorbe pas l'identité et la responsabilité subjectives⁶⁰⁰. Ceci veut dire en d'autres termes qu'«un sujet ne peut affirmer -sainement- son identité individuelle que s'il peut à la fois se sentir appartenir à un groupe de ses semblables [...] et se sentir autonome par rapport à l'emprise collective de ce groupe»⁶⁰¹.

Ainsi, tout en défendant la liberté et l'irremplaçabilité de l'individu, la théologie morale africaine devra faire comprendre à celui-ci qu'il ne «peut devenir libre en dehors ou à côté de la communauté, mais à travers elle»⁶⁰² et pour elle également.

⁵⁹⁹ BUJO, «Universalité des normes et agir particulier», p. 135.

⁶⁰⁰ Cf. GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 141.

⁶⁰¹ MUCCHIELLI, *L'identité*, p. 59.

⁶⁰² BUJO, «Universalité des normes et agir particulier des cultures», p. 126.

III. 1.2.2.2. Contre l'autoritarisme: Nécessité de la révision de la conception d'autorité.

L'épanouissement de la liberté individuelle dans la région africaine des Grands Lacs nécessite également la révision de la conception et de l'exercice de l'autorité dans la société et l'Église. Traditionnellement, les responsables de la société, du niveau clanique jusqu'au sommet de la nation, avaient un pouvoir total qui tolérait difficilement le dissentiment même s'il s'exprimait avec respect et de manière responsable. Cette tradition continue à influencer les responsables des Églises et des pays négro-africains d'aujourd'hui. La preuve en est qu'en Afrique, particulièrement dans la région des Grands lacs, les masses populaires, sous le couvert de cette tradition qui prône la soumission totale et aveugle au chef, se laissent encore facilement manipuler par les leaders des partis politiques et les portes-parole des ethnies pour exécuter, sans discernement, les ordres qui vont jusqu'au massacre des innocents.

Cet autoritarisme se retrouve également dans l'Église et s'y manifeste notamment par un encadrement minutieux du comportement individuel des fidèles; un encadrement qui rend vain le recours à la conscience et qui encourage ainsi le légalisme et le conformisme.

Pour remédier à cette situation, la théologie morale africaine devra promouvoir et défendre la liberté de conscience dans les sociétés et les Églises africaines; en effet, c'est par l'acquisition de la liberté de conscience que l'être humain devient un sujet moral adulte «capable d'agir, non par routine ou par l'obéissance passive et aveugle, mais par auto-détermination libre et responsable»⁶⁰³. Et pour la promotion et le respect de cette liberté de

⁶⁰³ AUBERT, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t. 1, p. 166.

conscience en Afrique des Grands Lacs, le discours théologico-moral aura à y initier une autre manière de concevoir et d'exercer l'autorité, particulièrement dans l'Église qui, pour mieux lutter contre les dictatures et les despotismes dans les pays africains, doit d'abord les combattre au sein d'elle-même.

Dans cette perspective, la théologie morale africaine rappellera aux responsables ecclésiastiques qu'il leur revient, de par leur statut, de faire des Églises africaines des communautés qui favorisent le développement de la conscience responsable qui fera que chaque croyant ou chaque croyante accueillera son appartenance à l'Église «comme l'engageant profondément comme sujet»⁶⁰⁴ unique dans son apport à l'édification de sa communauté humaine et de sa communauté chrétienne. Pour cela, les théologiens et théologiennes moralistes africain(e)s devront dénoncer la tendance de l'autorité ecclésiale de faire main basse sur la loi en prétendant qu'elle peut formuler la vérité morale à réaliser dans le concret à la place des autres et pour eux, alors qu'on ne peut «jamais ramener la complexité infinie des situations et des faits à la simplification réductrice des stratégies qui donne prise à l'action»⁶⁰⁵.

Ainsi, ce qu'il faut viser est que l'autorité ecclésiale en Afrique, et particulièrement dans la région des Grands Lacs, au lieu de continuer à exercer un encadrement rigoureux, infantilisant et étouffant sur les consciences, adopte une attitude pédagogique responsabilisante dans son enseignement en considérant les fidèles comme des sujets qu'on consulte, des adultes capables de discerner et d'appliquer la loi selon le sens de leurs responsabilités humaines et

⁶⁰⁴ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 130.

⁶⁰⁵ SIMON, «Tu ne mentiras pas», p. 490.

chrétiennes; cette autorité ecclésiale ne servant qu'à mettre en contact les croyant(e)s et l'Esprit de Dieu, puis à s'effacer pour laisser ces croyant(e)s animé(e)s du dedans par l'Esprit inventer la manière qui leur convient de répondre à l'appel de Dieu.

Ainsi, aura-t-on compris que pour qu'advienne un monde plus juste et moins inhumain et une Église plus transparente en Afrique des Grands Lacs, la recherche de l'identité africaine en théologie morale africaine ne devra pas faire oublier la nécessité d'une révision de la conception de l'autorité dans cette région et de la promotion de la coresponsabilité, coresponsabilité qui passe par une véritable formation chrétienne de la conscience⁶⁰⁶.

III.1.3. Pour une identité libératrice d'énergies créatrices.

Le regard critique à l'égard des traditions africaines et la libération de l'individu de l'emprise du groupe par responsabilisation permettront de «bâtir un imaginaire nouveau et une nouvelle capacité d'initiative créatrice»⁶⁰⁷ qui aideront les africain(e)s à affronter les défis du présent et à préparer l'avenir.

⁶⁰⁶ Cf. HARING, *La théologie morale*, p. 74.

⁶⁰⁷ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 23.

III.1.3.1. Affirmation de son identité par des actes créateurs d'un avenir meilleur.

La défaite de l'Afrique face à l'Occident a provoqué un profond doute de l'Afrique sur elle-même ou une remise en question radicale qui a entraîné une forme de découragement global, contre lequel il faut s'insurger pour retendre la volonté africaine de vie et croire fermement que notre continent, particulièrement la région des Grands Lacs, a un avenir⁶⁰⁸.

L'identification de soi qu'on recherche en théologie morale africaine devrait éveiller dans la conscience de l'Afrique «la nécessité de reprendre en main sa destinée, de pouvoir concevoir son passé et vivre son présent et son avenir comme dépendant de sa responsabilité»⁶⁰⁹. Pour reprendre en main sa destinée, l'Afrique doit d'abord «rénover les fondements de l'être et les dynamiques de la culture»⁶¹⁰ au lieu de rêver du passé. C'est vrai, comme nous l'affirmions plus haut, que personne ne peut vivre sans aucune référence à son passé et qu'un aliéné ne peut rien créer; mais ce rapport au passé doit être tel que «les traditions culturelles dont nous savons, pour la plupart, qu'elles se sont désintégrées en nous ou qu'elles sont manifestement infécondes dans les luttes de notre présent et les combats de notre avenir»⁶¹¹ soient abandonnées pour ne garder que celles qui nous aident à répondre aux besoins socio-religieux, moraux et politico-économiques de l'Afrique d'aujourd'hui et de

⁶⁰⁸ KA MANA, «L'Afrique et la théologie de la reconstruction», dans *Mission de l'Église*, 103, 1994, p. 27.

⁶⁰⁹ KA MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Karthala, Paris, 1994, p. 96.

⁶¹⁰ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 30.

⁶¹¹ KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 94.

demain. Ce n'est qu'ainsi que l'identité culturelle qu'on recherche pourra nous offrir «des points de repères et des principes d'existence clairs [...] qui seraient notre raison de vivre et de mourir, d'engager toutes les forces de notre être et toutes les énergies de notre imagination créatrice dans l'action de construction d'un avenir de grandeur»⁶¹².

Pour contribuer efficacement à l'avènement de cet avenir, l'africain(e) devra d'abord retrouver sa fierté, ou comme dirait Paul RICOEUR, son estime de soi en tant que capable de commencer quelque chose dans le monde et de changer ainsi le cours de l'histoire⁶¹³. Aussi longtemps que l'africain(e) n'aura pas retrouvé la confiance en lui ou en elle comme étant un agent responsable, capable de faire advenir ce qu'il (elle) veut par le pouvoir de sa liberté, son imagination créatrice restera bloquée; il (elle) considérera toujours le cours de l'histoire comme une fatalité à laquelle il (elle) n'oppose que la passivité, au lieu de chercher à l'orienter.

Ainsi, par exemple, pour aider l'Afrique, spécialement la région des Grands Lacs, à sortir de sa crise socio-morale, le discours théologico-moral aura à éveiller le sens de la responsabilité des individus et des communautés en leur faisant comprendre que c'est par leur liberté créatrice qu'ils doivent construire un avenir qui ne leur sera pas donné tout fait, parce que c'est à eux de le faire advenir⁶¹⁴.

Pour cela, la théologie morale africaine aura également à combattre la soumission à la fatalité qui se traduit par «une spiritualité mal assumée [...] tournée vers l'autre monde, loin

⁶¹² KA MANA, «L'Afrique et la théologie de la reconstruction», p. 27.

⁶¹³ Cf. RICOEUR, «Avant la loi morale: l'éthique», p. 42.

⁶¹⁴ Cf. AUBERT, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t. 1, p. 141.

de tous les enjeux décisifs de nos sociétés»⁶¹⁵. Elle devra aider le monde africain, les individus comme les communautés à saisir la conversion au Christ comme «un long processus par lequel on accède à la pleine stature de la responsabilité éthique et des choix éclairés par la foi»⁶¹⁶, au lieu de la considérer comme un moyen de fuir la férocité des réalités du monde en s'évadant dans une relation avec Dieu, Dieu qui se chargerait de résoudre tous nos problèmes en nous déchargeant de toute responsabilité.

De là, on comprend que dans la recherche de l'authenticité africaine, il ne suffira plus de revendiquer une identité, il faudra «la manifester et l'affirmer par des réalisations de tous ordres: scientifiques, techniques, économiques, culturelles»⁶¹⁷.

III.1.3.2. De la culpabilisation des autres à l'assomption de sa propre responsabilité.

Pour débloquer la créativité ou l'inventivité des africain(e)s, la théologie morale africaine aura également à les aider à dépasser le stade de la dénonciation et du rejet de la cause de leur malheur sur les autres; en effet, comme le dit PÉNOUKOU, «la culpabilisation [...] de la colonisation et du néo-colonialisme ne saurait représenter en soi une solution à nos maux; et nous ne pouvons continuer indéfiniment à nous en contenter»⁶¹⁸.

Du reste, tout le monde sait, à commencer par les africain(e)s eux-mêmes (elles-

⁶¹⁵ KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 92.

⁶¹⁶ KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 206.

⁶¹⁷ METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, p. 83.

⁶¹⁸ PÉNOUKOU, «Avenir des Églises africaines», p. 191.

mêmes) que « le mal africain ne vient pas que de l'extérieur, et que de l'intérieur, les africains eux-mêmes entretiennent l'aliénation de leurs pays »⁶¹⁹ et de leurs Églises: «vouloir fuir cette responsabilité en invoquant constamment les paramètres extérieurs relève tout simplement de l'aveuglement idéologique ou de la mauvaise foi»⁶²⁰.

Au lieu de s'éterniser en lamentations, il est urgent que l'Afrique, particulièrement l'Afrique des Grands Lacs, accepte, par exemple, sa part de responsabilité dans les crises socio-politiques et morales qu'elle traverse et ainsi qu'elle prenne «de son propre chef la route de son destin pour le conduire désormais dans la liberté et la dignité»⁶²¹.

Et au niveau de la vie de foi, la théologie morale africaine devra combattre chez les africain(e)s la même tendance à l'irresponsabilité qui consiste à rejeter tous leurs péchés et leur paresse sur satan qui envahirait tout et déterminerait toutes leurs attitudes, et qui, ainsi, «émousserait toute responsabilité, tout effort pour penser et vivre la société comme production des acteurs sociaux eux-mêmes»⁶²². Face à cette spiritualité déresponsabilisante, le (la) théologien(ne) africain(e) aura à promouvoir un discours théologico-moral de l'anti-fatalité en révélant aux africain(e)s leur capacité comme êtres humains libres d'être maîtres de leur destinée par leur initiative créatrice.

⁶¹⁹ PÉNOUKOU, «Avenir des Églises africaines», p. 191.

⁶²⁰ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 100.

⁶²¹ AGOSSOU, *Christianisme africain: Une fraternité au-delà de l'ethnie*, p. 200.

⁶²² KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 207.

III.1.3.3. La foi au Christ comme puissance de changement.

Ce discours théologico-moral de l'anti-fatalité partirait du Christ comme *pivot éthique*⁶²³, c'est-à-dire:

Le Christ comme l'aune par rapport à laquelle nous saisissons la technique divine de la gestion des situations de crise: l'humanisation comme processus anti-fatalité, comme énergie spirituelle qui forge des êtres à la hauteur de l'utopie de nouveaux cieux et de la nouvelle terre, capables de changer ce monde-ci selon le projet de Dieu et les exigences du royaume dont ils se sentent totalement responsables ici et maintenant.⁶²⁴

Dans cette perspective, la théologie morale africaine devra redynamiser la foi en Jésus-Christ comme force ou puissance de changement des sociétés et des Églises africaines; force avec laquelle il faudra contester «toute forme d'esprit qui ne pas dans le sens de la mesure de l'humain définie par l'évangile»⁶²⁵, pour après bâtir nos sociétés et nos Églises en fonction des défis, des attentes, des aspirations qui sont les nôtres et selon le sens «de l'humain que la parole de Dieu révèle et propose»⁶²⁶. Cela nécessitera d'abord la formation des hommes et des femmes africain(e)s qui soient à la fois profondément éthiques et profondément spirituel(le)s, des africain(e)s qui ne vivent pas dans la logique de la passivité et du fatalisme, mais par

⁶²³ KA MANA, «L'Afrique et la théologie de la reconstruction», p. 31.

⁶²⁴ KA MANA, «L'Afrique et la théologie de la reconstruction», p. 30.

⁶²⁵ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 118.

⁶²⁶ KA MANA, «L'Afrique et la théologie de la reconstruction», p. 32.

action; des africain(e)s qui placent leur existence sur l'orbite de l'agir⁶²⁷, un agir qui vise l'amélioration de la qualité de l'existence en Afrique à la lumière de la parole de Dieu.

Il s'agit en fait pour la théologie morale africaine de susciter en Afrique, particulièrement dans la région des Grands lacs, une nouvelle dynamique de créativité qui s'enracine dans la vocation et la responsabilité que dieu donne à tout être humain de construire le monde par le travail, et ainsi d'assumer sa destinée:

À un imaginaire de la sécurité dans l'harmonie avec la création tout entière [doit] succéder l'imaginaire du travail comme exigence et comme représentation du monde. [...] Le monde ici devient l'utopie de l'être humain, sa responsabilité première et son horizon d'accomplissement. [...] C'est désormais le monde de l'être humain, son lieu nouveau à pacifier, à organiser, à faire être selon le travail de ses mains et l'oeuvre de son esprit.⁶²⁸

Pour faire redécouvrir à l'africain(e) cette responsabilité du monde et de sa propre destinée, le discours théologico-moral, en l'aidant à retrouver son identité et sa liberté, devra veiller à ce que cette liberté et cette identité soient celles qui lui permet «de dominer les situations [de crise] au lieu de les subir, de soumettre les faits à la volonté divine au lieu de conformer celle-ci aux pesanteurs du destin»⁶²⁹.

Ceci veut dire tout simplement que la théologie morale africaine devra aider

⁶²⁷ Nathanaël Yaovi SOEDE, «Thèmes de la philosophie morale africaine», dans *RICAO*, no 13, 1996, p. 61.

⁶²⁸ KA MANA, *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique. Sens et enjeux des théologies africaines contemporaines*, Naïrobi / Lomé / Yaoundé, Ceta / Haho / Clé, 1992, p. 140, cité dans SOEDE, «Thèmes de la philosophie morale africaine», dans *RICAO*, no 13, 1996, p. 63.

⁶²⁹ KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 123.

l'africain(e) à acquérir une liberté authentique, celle qui le (la) rendra responsable de sa destinée et créateur ou créatrice de son espérance par la force de la foi.

La promotion de la vraie libération de l'Afrique passe aussi par là; en effet, comme le dit Jean-Marie AUBERT, «en mettant la liberté humaine au coeur de l'agir éthique, la morale chrétienne est bien au service de l'homme et vise à le libérer de nombreuses servitudes; elle l'aide à réaliser sa véritable destinée, son salut; elle lui permet de se rendre vraiment indépendant vis-à-vis de tout ce qui pourrait l'enchaîner et le dégrader»⁶³⁰.

Et ce dont l'Afrique, particulièrement la région des Grands Lacs, doit se libérer, c'est d'abord de sa léthargie qui l'empêche d'affronter le mal qui la ronge et de ses structures internes qui génèrent ce mal; en effet comme le dit Ka Mana:

Parler du principe de libération, ce n'est pas désigner une force invisible extérieure à nous qui devrait faire le travail à notre place et à notre insu. Le principe de libération est la transformation de nous-mêmes par l'Esprit qui est en nous et qui nous met debout, nous met ensemble pour un nouveau destin. La libération n'est donc pas quelque chose de donné, d'accordé, c'est un processus permanent de transformation de nous-mêmes et de mutation de nos structures politiques, économiques et sociales à partir de l'énergie qui nous met ensemble et nous constitue en Église, c'est-à-dire en pouvoir de libération.⁶³¹

Pour mener à bien ce travail de libération par responsabilisation des sociétés et des individus africains, les théologiens et théologiennes moralistes africain(e)s devront d'abord éveiller la responsabilité éthique des Églises africaines, qui, dans ce continent, spécialement la région des Grands Lacs presque en dérive, où «la foi chrétienne représente la plus grande

⁶³⁰ AUBERT, *La morale*, p. 49.

⁶³¹ KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 218.

force de changement et d'espoir»⁶³², ont le devoir « d'apporter [...] le message de salut, de joie et de bonheur au négro-africain qui ne peut en aucun cas être violé dans ses droits fondamentaux parce que *Homme-d'autrui-de Dieu* dont l'existence m'appelle à une responsabilité plus auguste de ne pas l'abandonner aux aléas de la misère, de l'injustice et de la tyrannie»⁶³³.

Pour être des agents éthiques du développement intégral de l'Afrique des Grands Lacs, les Églises de cette région devront d'abord consentir à élaborer son enseignement théologico-moral à partir des enjeux concrets de cette partie de l'Afrique au lieu de continuer à dispenser un enseignement qui survole «les réalités concrètes où vivent quotidiennement les gens»⁶³⁴. Ce n'est qu'ainsi que ces églises pourront être le ferment ou le foyer du changement en profondeur de nos sociétés africaines; changement qu'elles initieront en promouvant une éthique de liberté, de créativité et d'inventivité responsables.

On aura ainsi remarqué que pour réussir à la fois à défendre les vertus historiques de l'identité propre de l'africain(e) et à éveiller son sens de responsabilité pour qu'il (elle) se prenne en main par son initiative créatrice, la théologie morale africaine devra lui faire comprendre que la tradition n'est jamais figée, qu'elle reste une reprise du passé dans le présent pour s'élancer dans l'avenir pour réussir sa destinée humaine. Ainsi, peut-on dire que son identité socio-culturelle et morale, comme sa liberté, est «une conquête sans cesse à

⁶³² KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 222.

⁶³³ KANGULI KABWATILA, «Inculturation et libération en théologie africaine», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Théologie africaine*, p. 208-209.

⁶³⁴ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 98.

recommencer; elle n'est pas une chose qu'on puisse à proprement parler acquérir»⁶³⁵ une fois pour toutes. Comme l'exprime bien AGOSSOU, l'identité africaine est à chercher à la fois dans la continuité et la discontinuité par rapport au passé:

[...] La pratique de la rupture dans la continuité, c'est la reconnaissance que la négation est affirmation de l'altérité du même, qu'au niveau du discours comme aussi à celui de la réalité, le même est autre. Le théologien africain prend conscience de cette situation dialectique dans laquelle il s'affirme et se nie, en un mouvement qui le pose comme étant à la fois soi et autre soi-même dans l'unité de l'identité et des différences. Ainsi, quelle que soit la conjoncture, le théologien africain doit réaliser son "même-autre" par rapport à son patrimoine culturel comme par rapport à toutes les autres familles culturelles, quelles qu'elles soient et d'où qu'elles viennent: son originalité et son authenticité sont au prix de ce double dépassement.⁶³⁶

C'est le sens de la responsabilité qui aidera l'africain(e) à développer une mémoire vigilante à l'égard du passé pour que son identité soit celle qui lui permette d'honorer sa dignité humaine en sachant que celle-ci «réside fondamentalement en sa liberté qui est capacité de donner sens à sa vie, d'être, après le créateur, le premier responsable de sa pensée et de son acte»⁶³⁷.

⁶³⁵ METOGO, *Théologie africaine et Ethnophilosophie*, p. 79.

⁶³⁶ AGOSSOU, *Christianisme africain: Une fraternité au-delà de l'ethnie*, p. 49.

⁶³⁷ AGOSSOU, *Christianisme africain: Une fraternité au-delà de l'ethnie*, p. 122.

III.2. CONTRE L'ENFERMEMENT SUR SOI.

Comme nous l'avons déjà noté plus haut, l'affirmation de l'identité comporte souvent un risque de repli sur soi, car, toute liberté qui s'affirme a tendance à bousculer et à agresser d'autres afin de se poser⁶³⁸, surtout quand cette liberté ou cette identité se sent menacée par le monde extérieur comme c'est le cas pour l'identité culturelle des sociétés africaines.

Les renfermements défensifs des sociétés africaines se manifestent par les nostalgies de la vie bonne de jadis et la crainte ou suspicion de l'étranger, de l'ouverture des frontières et de la rencontre des cultures⁶³⁹.

Les réactions défensives et agressives des africain(e)s dans leur recherche de l'identité ne sont pas uniquement dirigées vers le monde extérieur à l'Afrique, en particulier l'Occident; même à l'intérieur des sociétés africaines, cette affirmation agressive de l'identité existe; elle s'extériorise actuellement par la violence inter-ethnique dans la région des Grands Lacs, par exemple, où on définit son identité dans le refus de l'autre et de tous ses droits, y compris le droit à la vie.

Pour remédier à cette situation, il s'agit d'aider les individus comme les groupes ou les cultures à atteindre la maturité de leur identité qui les fera «abandonner leurs comportements défensifs et agressifs pour des comportements de négociation»⁶⁴⁰ et de respect

⁶³⁸ Cf. AGOSSOU, *Christianisme africain: Une fraternité au-delà de l'ethnie*, p. 115.

⁶³⁹ Cf. VALADIER, «S'obliger à l'universel», dans PARENT, MINEAU, et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, p. 172.

⁶⁴⁰ MUCCHIELLI, *L'identité*, p. 120.

des différences; une identité où les individus acquerraient une autonomie responsable et lucide qui prend «sa norme dans la rencontre et l'amour de l'Autre (Dieu et le prochain)»⁶⁴¹. Une telle identité correspond -comme nous l'avions déjà noté plus haut- à celle que Jean-marc Ferry appelle reconstructive, une identité qui possède une grande aptitude à se relier aux autres identités dans leurs différences⁶⁴².

III.2.1. Nécessité de l'ouverture à l'autre.

L'approche constructiviste du développement moral a bien montré que l'identité de la personne humaine se construit dans le rapport à l'autre. Ainsi, personne ne peut prétendre affirmer son identité en dehors de toute relation d'altérité. Ainsi, même si la rencontre de l'autre est toujours surprenante, toujours déroutante, et même des fois un risque⁶⁴³, «accepter que cette altérité soit reconnue, c'est accepter de me remettre moi-même en question puisque mon identité ne peut se construire qu'en relation avec l'autre»⁶⁴⁴.

Par ailleurs, un individu humain n'atteint sa maturité morale responsable que s'il est capable de tenir compte d'autrui dans son agir moral, notamment en cherchant à faire advenir la liberté d'autrui en même temps qu'il affirme la sienne; en effet, comme le dit Marc

⁶⁴¹ PELCHAT, «Le magistère et la loi», dans MAINVILLE, DUHAIME, et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, p. 282.

⁶⁴² Cf. FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 35.

⁶⁴³ Cf. SIMON, «Conception chrétienne de la sexualité et diversité des cultures», p. 422.

⁶⁴⁴ SIMON, «Conception chrétienne de la sexualité et diversité des cultures», p. 422.

PELCHAT, «la liberté ne trouve son niveau adéquat que dans la liberté d'autrui, ou dans l'acte de reconnaissance inconditionnelle et réciproque des libertés; mais on n'atteint la dimension vraiment religieuse que si l'action intersubjective part, pour parler théologiquement, d'une promesse et si l'on peut ainsi déterminer la liberté comme une liberté libérée et libérante»⁶⁴⁵. Ainsi, l'estime de soi qu'éprouve un sujet éthique en déployant sa liberté doit s'accompagner, comme dirait P. RICOEUR, de la sollicitude pour autrui et du sentiment de justice qui traduit la volonté de reconnaître et de respecter chaque personne qu'on rencontre dans l'anonymat des relations de toute la société⁶⁴⁶.

Et cela est vrai aussi bien pour l'individu humain que pour chaque culture. Les différentes cultures du monde sont en interaction, de façon qu'il est «vraiment impossible de se réfugier loin des influences»⁶⁴⁷ des autres cultures. Du reste, on n'a aucun exemple dans le monde d'une culture qui s'est développée en s'enfermant sur elle-même:

[...] Une culture ne peut subsister et se développer que si elle entre activement dans cette relation inter-culturelle. Il en va pour une culture comme pour la personne humaine. Celle-ci ne peut trouver son identité en s'enfermant en elle-même, comme dans une tour isolée. C'est un paradoxe de l'être humain: il ne subsiste en lui-même qu'en s'ouvrant aux autres, c'est-à-dire en quelque manière en se quittant soi-même; l'adage évangélique: *qui perd sa vie, la gagnera*, se vérifie d'abord au niveau humain. De même, chaque culture ne peut trouver son identité qu'en s'ouvrant aux autres cultures.⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ F. OSER, P. GMÜNDER et L. RIDEZ, *L'homme, son développement religieux*, Cerf, Paris, 1991, p. 84. cité dans PELCHAT, «Le magistère et la loi», dans MAINVILLE, DUHAIME, et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, p. 278.

⁶⁴⁶ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 84.

⁶⁴⁷ ROELANDT, «Foi et culture», p. 33.

⁶⁴⁸ ROELANDT, «Foi et culture», p. 33.

La théologie morale africaine devra veiller à ce que le rapport d'altérité qui est constitutif de l'identité morale de chaque personne comme de chaque culture ne soit pas vue uniquement comme une menace pour le monde africain -les individus comme les communautés- qui cherche à affirmer la particularité de son identité. Elle devra amener les africain(e)s à accueillir également l'autre, l'étranger comme une chance, parce que, comme le dit BIMWENYI KWESHI:

[...] Sur les gros problèmes de la vie qui font le souci de tous les peuples, les préoccupations fondamentales de tous les mortels, qui concernent la destinée et l'accomplissement de l'homme, l'étranger peut apporter quelque chose comme un souffle nouveau qui relance les débats et qui ouvre même de nouvelles perspectives d'accomplissement et d'achèvement de la destinée humaine. C'est en cela qu'il peut devenir réellement un grand allié.⁶⁴⁹

Pour cela, dans la recherche de l'identité africaine, le discours théologico-moral visera l'identité qui garde une ouverture à l'universel; l'idée d'universel s'affirmant «comme dépassement des particularités et ouverture à autre chose que soi, à une altérité que l'on ne détient pas, mais qui doit être reconnue, précisément comme autre que soi»⁶⁵⁰.

L'idée d'universel exige de chaque peuple ou de chaque culture de porter la responsabilité de ses traditions devant le monde; elle est une instance où chaque particularité est interrogée pour rendre compte de ses mœurs et de ses coutumes, et où «une liberté se met en mesure de mesurer les comportements de son groupe, de sa profession, de sa nation, de

⁶⁴⁹ BIMWENYI KWESHI, «Inculturation en Afrique et attitudes de l'évangélisation», p. 10.

⁶⁵⁰ VALADIER, «S'obliger à l'universel», dans PARENT, MINEAU et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, p. 172.

son église»⁶⁵¹.

Tout en sachant que la manière d'être homme ou femme est toujours particularisée et qu'ainsi toute culture doit nécessairement être respectée dans la mesure où elle est le tissu de la personne humaine; il est important que ceux et celles qui combattent pour l'identité africaine comprennent qu'aucune culture particulière n'épuise cette manière d'être homme ou femme et ne peut donc jamais se présenter comme un absolu. Toute culture est en effet relative dans le temps et dans l'espace; c'est pourquoi, toute particularité culturelle et éthique portant en soi ses limites et sa contingence⁶⁵², l'affirmation de son identité doit comporter «du même mouvement le recul critique pour maintenir ouvert l'appel de la différence extérieure et de l'altérité»⁶⁵³.

La référence à l'universel étant souvent comprise, à tort, par certain(e)s africain(e)s, comme un impérialisme réducteur à un modèle d'humanité, les théologien(ne)s moralistes africain(e)s auront à faire comprendre au monde africain que l'universel n'apporte pas un modèle d'humanité tout fait et qu'il ne méprise ni n'ignore pas les traditions et les moeurs des particularités culturelles, mais qu'il est ce qui les ouvre à plus d'humanité, et évite ainsi soit leur sclérose, soit leur dégradation, [qu']il est donc ce qui dans notre contexte les prend au

⁶⁵¹ VALADIER, «S'obliger à l'universel», dans PARENT, MINEAU et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, p. 175.

⁶⁵² R. SIMON, «Universel éthique et dignité de la personne humaine», dans *Spiritus* 97, déc. 84, p. 404.

⁶⁵³ SIMON, «Universel éthique et dignité de la personne humaine», p. 405.

sérieux en les relativisant sainement»⁶⁵⁴.

C'est dans cette dialectique entre le particulier et l'universel que les cultures négro-africaines pourront rechercher convenablement à la fois «la promotion de leur identité propre et l'ouverture féconde à tout ce qui peut les enrichir et les compléter»⁶⁵⁵.

Ainsi, loin de nous obliger «à revêtir, par-dessus nos particularités ou encore en les reniant, une humanité abstraite sans visage»⁶⁵⁶, l'ouverture à l'universel «est un ferment travaillant du dedans les particularités pour les ouvrir à l'immense dialogue entre les hommes qui constitue notre humanité même, et nous rend les fidèles de la Parole ou du Verbe, source de tout ce qui est et de tout lien social»⁶⁵⁷.

III.2.2. Pour une fraternité au-delà de l'ethnie.

L'ouverture à l'universel ne doit pas être uniquement motivée par l'enrichissement qu'elle apporte, mais elle doit être également considérée comme une exigence éthique qui appelle toute personne humaine «à considérer tout autre homme comme un être de raison, comme appelant respect inconditionnel, comme porteur d'humanité au même titre que soi,

⁶⁵⁴ VALADIER, «S'obliger à l'universel», dans PARENT, MINEAU, et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, p. 175.

⁶⁵⁵ ROELANDT, «Foi et culture», p. 34.

⁶⁵⁶ VALADIER, «S'obliger à l'Universel», dans PARENT, MINEAU, et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, p. 176.

⁶⁵⁷ VALADIER, «S'obliger à l'universel», dans PARENT, MINEAU, et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, p. 176.

malgré ou en vertu de toutes les différences de race, de langue, de mœurs, de religion qui le caractérisent»⁶⁵⁸. C'est donc d'abord l'humanité commune qui m'invite à promouvoir une solidarité avec tout être humain, à l'approcher comme «cette altérité qui m'oblige, même si bien des choses en lui m'étonnent ou me scandalisent»⁶⁵⁹.

Les croyants et les croyantes, en plus de l'humanité commune, trouvent dans leur foi un surplus de motivation qui leur fait davantage comprendre que «la recherche de l'universel n'est pas un vain mot, mais qu'elle trouve sens concret dans une Parole et dans un Visage, qui ne se substitue à aucun visage, qui n'en efface aucun, mais qui rayonne ou transparaît en chacun»⁶⁶⁰. Ce visage en qui tous les visages humains transparaissent et doivent être reconnus et respectés; c'est évidemment le visage du Christ, en qui tous les humains sont appelés à se considérer comme des frères et des soeurs.

III.2.2.1. À partir de l'humanité commune.

En Afrique noire, particulièrement dans la région des Grands Lacs où les différences d'identité ethnique ou régionale posent de très graves problèmes de convivence qui y engendrent des guerres meurtrières et génocidaires, la théologie morale africaine, pour aider

⁶⁵⁸ VALADIER, «S'obliger à l'universel», dans PARENT, MINEAU, et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, p. 175.

⁶⁵⁹ VALADIER, «S'obliger à l'universel», dans PARENT, MINEAU, et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, p. 176.

⁶⁶⁰ VALADIER, «S'obliger à l'universel», dans PARENT, MINEAU, et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, p. 177.

à remédier à cette situation de conflits qui se cristallisent autour des différences ethniques, devra promouvoir le sens de l'humain et la fraternité humaine en amenant les africain(e)s à faire «un effort constant pour sortir des cadres étroits de la parenté (de l'ethnie) tout en les assumant, mais en les élargissant de manière à embrasser l'humanité entière»⁶⁶¹; ceci pour que triomphe «la dignité de l'homme en soi et en tout être humain»⁶⁶².

Pour cela, les théologiens et théologiennes moralistes de la région des Grands Lacs viseront à développer, chez le gens, un humanisme fondamental au sens lévinassien où la responsabilité d'autrui précède l'affirmation de sa liberté ou de son identité.

Pour le cas particulier du Burundi et du Rwanda, il faudrait partir de l'institution traditionnelle d'*Ubushingantahe* qui désignait une responsabilité sociale d'une personne moralement accomplie, responsabilité qui consistait, pour elle, dans «le fait de répondre nécessairement de situations sociales, sans autre obligation que le seul fait d'appartenir à un "moi-communautaire" assumé, c'est-à-dire à une communauté reflétant le meilleur de soi-même à un groupe humain donné, considéré comme support indispensable de l'être individuel et source de paix»⁶⁶³. On avait créé cette institution pour développer le sens moral chez les gens, pour amener chaque personne à «se sentir le devoir de porter différents individus sur ses épaules, sans autres impératifs que les devoirs de l'appartenance sociale, avec la

⁶⁶¹ AGOSSOU, *Christianisme africain: fraternité au-delà de l'ethnie*, p. 195.

⁶⁶² VALADIER, «S'obliger à l'universel», dans PARENT, MINEAU, et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, p. 174.

⁶⁶³ NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de la préservation de la paix», p. 346-347.

conscience qu'elle accomplit un devoir, conditionnant sa paix intérieure et sociale»⁶⁶⁴.

Cependant, quoique certains *bashingantahe* (sages) arrivaient par héroïsme à assister même leurs ennemis en cas de nécessité, au Burundi et au Rwanda, «l'absence des liens de sang [et d'alliance] déliait en général des stricts devoirs de solidarité»⁶⁶⁵ pour le commun des mortels.

Il suffirait pour les théologiens et théologiennes moralistes de cette région de l'Afrique de revaloriser en approfondissant cette institution d'*Ubushingantahe* en la présentant notamment comme un idéal moral pour tout le monde, un idéal moral qui inviterait les gens à élargir la solidarité au-delà du cercle familial ou du cercle de l'alliance pour rejoindre et considérer tout humain que je rencontre comme quelqu'un qui me responsabilise par sa présence en tant que frère ou soeur de par l'humanité commune qui nous lie. Il s'agirait en fait, pour le discours théologico-moral à développer dans la région africaine des Grands Lacs, d'enrichir le patrimoine éthico-culturel que véhiculait l'institution d'*Ubushingantahe* par la dimension radicale et universalisante de «l'humanisme de l'autre homme»⁶⁶⁶ d'E. LÉVINAS pour offrir aux sociétés burundaise, rwandaise et zaïroise une voie de sortie du totalitarisme ethnocentriste dévastateur et meurtrier.

Dans ce discours théologico-moral, la responsabilité d'autrui constituerait un souci permanent ou une exigence fondamentale qui accompagne toute démarche éthique de telle façon que toute loi morale soit appréciée non seulement à son contenu, mais d'abord à partir

⁶⁶⁴ NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de la préservation de la paix», p. 346-347.

⁶⁶⁵ NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de la préservation de la paix», p. 349.

⁶⁶⁶ NEUSH, «Emmanuel Lévinas. Responsabilité d'otage», p. 375.

de sa capacité de faciliter la reconnaissance et l'accueil de l'altérité dans sa différence; en effet, comme le fait remarquer R. SIMON:

[...] Être responsable du visage d'autrui, cela veut dire reconnaître, dans une dialectique qui implique une constante remise en question de soi-même, l'inaliénable différence de l'Autre et ensemble construire, dans un projet négocié, une communauté de vie et de destinée. Dans cette perspective, la loi morale n'est que le partage réglé de nos différences et de nos libertés. Et de ce point de vue, la valeur d'une règle, d'une norme, si elle doit aussi s'apprécier à leur contenu, doit d'abord et principalement se prendre à partir de leur capacité d'assurer ce jeu réglé de la reconnaissance et du partage des différences.⁶⁶⁷

C'est en développant ce sens de la responsabilité d'autrui chez les gens que les théologiens et théologiennes moralistes africain(e)s aideront ceux-ci à évoluer vers une identité morale la plus humainement accomplie, celle que nous avons appelée plus haut identité reconstructive où la personne humaine acquiert une intégrité morale dans laquelle la loi morale, tout en ne disparaissant pas de l'horizon, «passe au rang de *médiation symbolique* cédant la place à la réalité de l'Autre qu'elle visait à instaurer comme source normative pour la conduite du sujet»⁶⁶⁸.

Dans un discours moral qui aurait comme fondement la responsabilité d'autrui, la recherche d'identité ne serait plus empreinte d'agressivité; le concept de libération lui-même deviendrait «un concept générateur d'un certain humanisme»⁶⁶⁹, un humanisme qui oblige

⁶⁶⁷ SIMON, «Conception chrétienne de la sexualité et diversité des cultures», p. 422.

⁶⁶⁸ PELCHAT, «Le magistère et la loi», dans MAINVILLE, DUHAIME, et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, p. 277.

⁶⁶⁹ AGOSSOU, *Christianisme africain: Une fraternité au-delà de l'ethnie*, p. 123.

chaque personne «à ne pas voir dans l'autre que sa particularité ou sa violence»⁶⁷⁰, mais à l'approcher comme une altérité qui doit être reconnue et respectée et avec laquelle, il est possible d'avoir des rapports de fraternité de par l'humanité commune qui nous lie.

Ainsi, comprend-on que dans cette perspective, la vraie libération consiste à se libérer de l'oppression mais aussi de la haine pour l'opresseur sans pourtant cesser de lui montrer là où l'on a le sentiment ou la certitude qu'il se laisse dominer par la violence de l'injustice en vue de le convertir à une nouvelle relation avec les autres, une relation où il n'y a plus d'opresseur ni d'opprimé, mais des frères et des soeurs, qui, dans le respect mutuel, bâtissent ensemble une communauté de vie et de destinée. La responsabilité d'autrui, quel qu'il soit, permettrait ainsi par exemple à dépasser l'antagonisme entre l'Afrique et l'Occident en promouvant un autre type de rapport entre les deux; un rapport où «l'Afrique et l'Occident seraient liés en profondeur pour affronter l'inhumain sous toutes ses formes [et quelle que soit son origine] et construire une civilisation de solidarité et de responsabilité historique»⁶⁷¹.

Bref, l'africain(e) sensibilisé(e) à la responsabilité pour autrui reconstruirait son identité tout en édifiant en même temps sa solidarité avec autrui pour mieux répondre aux défis interpersonnels, inter-ethniques et inter-culturels de l'Afrique. Il s'agirait ainsi pour les africain(e)s de «reconstruire leur totalité d'être et leur solidarité d'être»⁶⁷², comme le propose Nathanaël Yaovi SOEDÉ:

⁶⁷⁰ VALADIER, «S'obliger à l'universel», dans PARENT, MINEAU, et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, p. 176.

⁶⁷¹ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 43.

⁶⁷² SOEDÉ, «Thèmes de la philosophie morale africaine», p. 67.

[...] Constituer et constituer toujours à nouveau l'unité de leur propre être, de leur être de sujets, d'êtres humains capables d'être et d'agir comme un tout à l'oeuvre pour la réalisation solidaire et non égoïste de son être-vie. Cette promotion de soi va au-delà des frontières de l'ethnie et des nations enfermées sur elles-mêmes. Elle est édification de l'être solidarité de tout africain avec tout autre africain et de tout africain avec tout autre être humain du village planétaire.⁶⁷³

III.2.2.2. À partir de la foi en Jésus-Christ.

La foi en Jésus-Christ restaure et renforce la fraternité et la solidarité humaines que le péché avait obscurcies. Le croyant ou la croyante trouve dans sa foi une motivation de plus de reconnaître, d'accueillir et d'aimer son prochain; en effet, comme le dit P. VALADIER, le croyant ou la croyante, tout en ayant pas le privilège de cette reconnaissance, «peut, à partir des ressources propres de sa foi, inviter tout homme à prendre le chemin sur lequel le respect du malade, du pauvre, du prisonnier est respect du Tout Autre»⁶⁷⁴. La présence du Tout autre qu'est Dieu en son Fils Jésus-Christ nous responsabilise en nous appelant par amour à vivre une alliance avec lui, une alliance par laquelle nous devenons fils et filles de Dieu, mais aussi frères et soeurs de tout autre humain. Ainsi, notre réponse à cet appel que Dieu nous fait pour vivre avec lui une alliance d'amour doit être une réponse d'amour, un amour de dieu qui passe nécessairement par l'amour du prochain quel qu'il soit; ceci, parce que le visage de tout humain est chiffre de la présence de Jésus-Christ, présence qui nous révèle le Tout autre qu'est Dieu. Ainsi, peut-on dire que «la rencontre avec Jésus met fin aux enfermements

⁶⁷³ SOEDÉ, «Thèmes de la philosophie morale africaine», p. 67.

⁶⁷⁴ VALADIER, «S'obliger à l'universel», dans PARENT, MINEAU, et al., *Quels fondements? pour quelles morales*, p. 177.

destructeurs et ouvre à la relation qui personnalise»⁶⁷⁵.

La théologie morale africaine devrait aussi partir de cette fraternité qui prend source en Dieu et qui est prêchée par Jésus-Christ notre frère aîné pour inviter les gens à renoncer vigoureusement aux traits individualisants d'une civilisation de l'anti-frère qui se traduit en Afrique des Grands Lacs particulièrement par une vie de lutte à mort «selon les impératifs des logiques ethniques des divinités du sol et sang»⁶⁷⁶, et qui, au plan religieux se traduit «par des dogmes impersonnels, une morale de compétition, [...] des traditions sans prise avec le réel vécu»⁶⁷⁷ et des conflits entre les différentes confessions religieuses.

Il s'agirait pour la théologie morale africaine d'insister sur l'importance et la centralité du commandement de l'amour fraternel dans l'ensemble du message évangélique; l'amour fraternel dont il s'agit ici est celui qui est «ouvert à tout prochain élargi jusqu'aux ennemis»⁶⁷⁸. Le Christ n'a-t-il pas dit: «Vous avez entendu qu'il a été dit: Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Eh bien! moi je vous dis: Aimez vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs, afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes» (Mt 5, 43-45).

En tant que croyants et croyantes, c'est à cet amour gratuit qui consiste à aimer notre

⁶⁷⁵ COLLANGE, «Foi, espérance, amour et éthique», dans *Initiation à la pratique de la théologie* (t. 4), p. 15.

⁶⁷⁶ KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 269.

⁶⁷⁷ AGOSSOU, *Christianisme africain: Une fraternité au-delà de l'ethnie*, p. 129.

⁶⁷⁸ AGOSSOU, *Christianisme africain: Une fraternité au-delà de l'ethnie*, p. 134.

prochain sans attendre qu'il montre le même sentiment d'amour à notre endroit que nous sommes conviés, ou comme dirait Emmanuel LÉVINAS, nous sommes appelés à être responsables d'autrui en nous mettant à son service sans attendre qu'il le soit envers nous. C'est cette responsabilité des frères et des soeurs ou cet amour sans limite qu'exige de nous la foi en Jésus-Christ qu'il faudrait promouvoir dans la région africaine des Grands Lacs pour y développer «des réseaux d'amour sans frontières où la convivialité est capable de défier la violence conceptuelle du totalitarisme ethnocentriste»⁶⁷⁹. Un tel amour est en effet capable de révolutionner nos sociétés africaines malgré les blessures profondes de la violence inter-ethniques qu'elles portent, parce que, «vrai libérateur, cet amour veut et réalise, dans un même élan le salut véritable de l'opresseur et de l'opprimé»⁶⁸⁰; il porte ainsi en lui-même les germes de réconciliation du fait qu'il affirme et propose «constamment l'horizon d'universalité de Dieu face aux petites divinités *du sol et du sang* qui poussent de plus en plus les pays, les régions, les continents et les civilisations à se refermer sur eux-mêmes et à exacerber le sens de leurs identités»⁶⁸¹.

Face à une anthropologie qui, en Afrique centrale, «sépare les hommes en races [ethnies], castes et classes antagonistes»⁶⁸², le discours théologico-moral africain est appelé à proposer et promouvoir «une perception du monde comme un monde désormais uni en Christ,

⁶⁷⁹ NTABONA, «Propositions de pistes pour la sortie de la jungle du totalitarisme ethnocentriste», p. 20.

⁶⁸⁰ AGOSSOU, *Christianisme africain: Une fraternité au-delà de l'ethnie*, p. 11.

⁶⁸¹ KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 198.

⁶⁸² KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 219.

un monde où il n'y a plus ni juif ni grec, ni homme ni femme, ni esclave ni homme libre»⁶⁸³; c'est-à-dire un monde où l'humanité «au-delà des clivages ethniques, raciaux, économiques, politiques ou religieux»⁶⁸⁴ retrouve son unité en Jésus-Christ.

Pour cela, ce discours théologico-moral devrait partir de la compréhension africaine de la personne de Jésus-Christ qui, selon l'image que propose B. BUJO, serait considéré comme un *proto-ancêtre* qui «fonde une communauté nouvelle ou un nouveau clan qui va au-delà du clan traditionnel»⁶⁸⁵; le Christ serait ainsi dans ce nouveau clan le *pivot éthique*⁶⁸⁶ qui invite constamment les africain(e)s à élargir leurs valeurs de fraternité et de solidarité familiales au niveau de l'humanité entière comme l'exige le message évangélique; en effet, comme le rappelle B. BUJO, «le message de Jésus m'invite urgemment à m'ouvrir au-delà de ma famille, de mon clan, de ma tribu ou ma nation et cela d'une manière inconditionnelle, car, quelle que soit l'origine du nécessaire, tout ce qu'on fait ou ne fait pas pour lui, c'est le Seigneur lui-même que notre attitude de prévenance ou de négligence concerne (Mt 25, 31-46)»⁶⁸⁷; en effet comme le fait remarquer G. GILLEMAN, «qui touche l'homme, touche le Christ lui-même»⁶⁸⁸.

⁶⁸³ KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 219.

⁶⁸⁴ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 190-191.

⁶⁸⁵ BUJO, «La morale peut-elle être chrétienne en Afrique?», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines*, p. 97.

⁶⁸⁶ Cf. KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 185.

⁶⁸⁷ BUJO, «La morale peut-elle être chrétienne en Afrique?», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Éthique chrétienne et sociétés africaines*, p. 97-98.

⁶⁸⁸ G. GILLEMAN, *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique*, DDB, Bruxelles-Bruges-Paris, 1954, p. 212, cité dans DESCLOS, *Libérer la morale*,

Il s'agit en fait, pour la théologie morale africaine, d'aider l'Afrique des Grands Lacs en particulier à se libérer de ses antagonismes par l'amour comme «puissance qui fait [...] passer l'homme à l'humain»⁶⁸⁹ en le faisant accéder à la vie de fraternité contenue dans le projet évangélique, là où «les hommes ne nous apparaissent plus comme une masse oppressante d'étrangers, de rivaux, d'ennemis, mais une foule attrayante de semblables, d'amis, de frères que nous voulons aimer et servir»⁶⁹⁰.

Ainsi les théologiens et théologiennes africain(e)s devront sans cesse rappeler aux africain(e)s que la légitime recherche de leur identité ne saurait rester dans la logique du message évangélique que si elle s'accompagne d'une exigence de fraternité et de solidarité avec tout être humain quelle que soit son origine; en effet, comme le dit E. MVENG:

Revendiquer la responsabilité de porter la croix du Christ, c'est revendiquer le redoutable honneur de porter, non pas seulement notre destin, mais le destin de l'humanité, le destin total du monde. Il ne peut s'agir, en aucun cas, de réduire le christianisme aux dimensions de la tribu. L'épreuve que l'Afrique affronte est un défi: risquer le grand saut dans l'universalité du dessein salvifique du Christ. Il faut que notre héritage spirituel soit assez consistant pour affronter une telle épreuve.⁶⁹¹

Ceci veut dire que la réflexion théologico-morale qu'il faudrait développer en Afrique, spécialement dans la région des Grands Lacs, est celle qui promeut l'ouverture et la fraternité

p. 46.

⁶⁸⁹ KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 219.

⁶⁹⁰ *Documentation catholique*, 8-22 septembre 1974, cité dans AGOSSOU, *Christianisme africain: Une fraternité au-delà de l'ethnie*, p. 129.

⁶⁹¹ MVENG, *L'Afrique dans l'Église: Paroles d'un croyant*, p. 91.

universelle en Jésus-Christ, une fraternité au-delà de l'ethnie qui rend possible le rencontre des cultures dans le respect mutuel et «conformément aux exigences de la loi du dialogue»⁶⁹² entre des êtres humains qui s'acceptent en tant que sujets, ou mieux encore, en tant que frères et soeurs en Jésus-Christ.

III. 3. CONCLUSION.

On aura compris que la recherche de l'identité africaine en théologie morale, particulièrement dans la région des Grands Lacs, devrait aller de pair avec le développement du sens de la responsabilité chez les gens, pour aider cette région de l'Afrique à sortir de sa crise socio-morale et religieuse, et à affronter les défis du monde actuel caractérisé par la rencontre des cultures.

Cela veut dire que la théologie morale africaine, dans les pays des Grands Lacs, s'élaborerait sous le registre d'une éthique de la responsabilité, une éthique qui promouvrait l'identité africaine en l'articulant sur le sens de la responsabilité; ce concept de responsabilité étant entendu sous ses deux acceptions: à savoir, la responsabilité d'autrui quel qu'il soit et la responsabilité comprise comme assumption de mes actes que je pose dans le présent pour répondre aux besoins éthiques dans l'immédiat mais aussi pour préparer l'avenir.

La responsabilité d'autrui, telle que nous l'avons décrite plus haut, constituerait le fondement éthique de ce discours théologico-moral; fondement à partir duquel se déploierait alors la responsabilité qui résulte des actions concrètes de la personne humaine au service de

⁶⁹² AGOSSOU, *Christianisme africain: Une fraternité au-delà de l'ethnie*, p. 215.

ses frères et soeurs, comme prolongement par concrétisation de la responsabilité première et fondamentale qu'est la responsabilité pour autrui; en effet, la personne humaine étant constituée dans son unicité et son irremplaçabilité par sa relation à autrui ou sa responsabilité pour autrui qui l'interpelle en l'implorant ou en le commandant, «elle ne perçoit ce commandement que dans la mesure de sa réponse»⁶⁹³ par des actes concrets dans le quotidien de la vie.

C'est ce double sens de la responsabilité articulée à l'identité qui permettrait à l'africain(e) de se réconcilier avec soi-même en retrouvant ses racines culturelles tout en les mesurant à l'aune de l'humain tel que révélé en Jésus-Christ, de l'exigence de la fraternité et de l'amour pour pouvoir se réconcilier aussi avec l'autre et avec Dieu. En effet, l'être humain, ne trouvant vraiment «son sens qu'en direction de celui qui l'humanise, de ce Dieu qui lui confère en Christ la véritable mesure de sa destinée»⁶⁹⁴, le sens de la responsabilité sous ses deux aspects permettrait aux africain(e)s d'être critiques par rapport à eux-mêmes (elles-mêmes) pour laisser Dieu les guider «vers son propre possible, vers l'horizon de sa promesse: l'amour comme structure fondamentale de la réalité»⁶⁹⁵, mais aussi comme source d'énergie pour bâtir des sociétés et des communautés ecclésiales africaines où il fait bon vivre.

⁶⁹³ VANDEVELDE, «L' "Autrement qu'être" ou la foi opérant par la charité», p. 713.

⁶⁹⁴ KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 221.

⁶⁹⁵ KA MANA, *Christ d'Afrique*, p. 221.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

Cette étude avait pour but de montrer la pertinence de l'articulation *identité-responsabilité* dans l'effort de renouvellement et de dépassement du discours théologico-moral africain encore trop centré sur l'identité, pour qu'il contribue mieux à remédier à la crise socio-morale et religieuse actuelle de l'Afrique noire, particulièrement dans la région des Grands Lacs.

La première phase de notre étude aura servi à thématiser l'expérience de l'Afrique des Grands Lacs en décrivant la situation éthico-sociale qui y prévaut et en dressant le bilan critique du travail théologique qui y a été fait depuis les années soixante jusqu'à maintenant.

Comme on l'aura remarqué dans la description de son contexte éthico-social actuel, l'Afrique des Grands Lacs est aux prises avec une crise globale qui affecte toutes les dimensions de la vie. On a vu que cette crise est principalement une crise d'identité et de foi qui trouve son origine dans la rencontre violente entre l'Afrique et l'Occident: une rencontre qui s'est faite dans le cadre de la colonisation et de l'évangélisation de l'Afrique au mépris de son identité culturelle.

La crise d'identité, s'explique, a-t-on constaté, par le fait que l'africain(e) se sent mal dans sa peau, étant donné que ses repères éthico-culturels ont été fourvoyés par le monde étranger sans pouvoir les remplacer valablement par des nouveaux qui soient solidement enracinés. C'est ce qui fait que l'africain(e) rejette son présent et rêve à son passé qu'il (elle) idéalise, un passé qui ne lui est pourtant plus accessible: son identité est ainsi marquée par la tension entre le présent et le passé.

Cette tension entre le présent qu'on n'aime pas et le passé qui nous fascine et nous influence encore dans une certaine mesure engendre chez les africain(e)s -les individus comme les sociétés- une *identité hybride et conflictuelle*.

Comme nous l'avons fait remarquer, la conséquence immédiate de cette crise d'identité est le déséquilibre profond qui touche autant les individus que les sociétés, un déséquilibre qui s'explique par la perte des valeurs de cohésion sociale et qui s'extériorise par les conflits sociaux et les guerres inter-ethniques comme on en connaît actuellement dans les pays des Grands Lacs.

Au plan religieux, cette crise d'identité est vécue sous forme d'une crise de foi et de malaise moral. On aura, par exemple, constaté que beaucoup d'africain(e)s n'ont pas intégré dans leur mentalité le message chrétien et ses principes moraux qui leur ont été présentés sous forme d'un code juridique auquel ils (elles) se soumettaient, sans y adhérer intérieurement, pour ne pas tomber dans le péché, et ainsi échapper à la colère de Dieu. La vie de tous les jours montre effectivement que la foi chrétienne n'est que superficielle en Afrique, particulièrement dans la région des Grands Lacs où les conversions massives au christianisme n'ont pas empêché les massacres inter-ethniques de se dérouler à grande échelle et à plusieurs reprises.

Cela a amené beaucoup de gens à douter de la bonté et même, pour certains, de l'existence du Dieu de Jésus-Christ qui les a abandonnés à leur sort. C'est ce qui explique en partie la ruée des africain(e)s vers les sectes pour y chercher des «lieux religieux où toutes leurs aspirations, leurs spontanéités spirituelles et leurs angoisses humaines sont assumées dans

la prière»⁶⁹⁶.

Le bilan critique du travail théologique qui a été fait jusqu'à maintenant pour répondre à cette situation de crise qui sévit en Afrique des Grands Lacs a d'abord montré que ce travail s'effectue dans le cadre général de l'inculturation, mouvement théologique qui consiste à «affirmer que la culture africaine, purifiée, élevée (par l'évangile), doit rester intacte; que l'homme africain devenu chrétien, doit rester authentiquement africain; que c'est en devenant africain, et en cessant d'être étranger que le christianisme prouve sa crédibilité»⁶⁹⁷.

Et à l'intérieur de ce mouvement général de l'inculturation, la réflexion théologique a connu une évolution de tendances que nous avons décrites en nous référant principalement à l'oeuvre du théologien zaïrois, KA MANA: **Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique.**

On aura vu que la tendance qui domine en théologie africaine depuis ses débuts jusqu'aujourd'hui est celle qu'on appelle la théologie de l'identité, celle qui se lève contre la mort de l'âme africaine en cherchant à retrouver la spécificité de l'identité socio-culturelle et morale africaine que le colonialisme et une certaine forme d'évangélisation ont désorganisée et même détruite dans une certaine mesure. Cette tendance a été accusée de s'enfermer «dans une quête d'identité abstraite coupée des défis réels de notre temps»⁶⁹⁸ en s'accrochant au passé qu'on idéalise sans se soucier de libérer l'Afrique des forces négatives qui l'aliènent tant au plan socio-culturel qu'au plan politico-économique.

⁶⁹⁶ BUDUDIRA, «Christianisme et spiritualité africaine», p. 114.

⁶⁹⁷ MVENG, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, p. 102.

⁶⁹⁸ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 40.

Cette critique de la théologie de l'identité a donné naissance aux théologies de la libération, une deuxième tendance de la théologie africaine qui cherche à identifier toutes les sources d'aliénation de domination qui affectent l'africain(e) tant dans son être que dans son avoir pour l'en libérer. Le discours théologique de libération dénonce particulièrement «toute forme d'esclavage et de domination dans les relations entre l'Occident et les peuples africains»⁶⁹⁹.

Dans une tentative de dépassement de l'antagonisme entre la théologie de l'identité et celles de la libération est née une autre tendance en théologie africaine: la théologie de la reconstruction qui se situe au-delà de l'antagonisme Afrique-Occident pour combattre l'inhumain quelle que soit son origine, et qui prône «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»⁷⁰⁰.

On aura remarqué que la théologie de la reconstruction présente également des limites, notamment celle d'être tellement préoccupée du développement économique qu'elle ne donne pas «à la culture africaine la part qui lui revient dans la réflexion éthique»⁷⁰¹. L'autre limite importante de la théologie de la reconstruction est qu'elle concerne uniquement les sociétés africaines comme entités globales alors qu'il faut d'abord que l'africain(e), comme individu, s'affirme comme sujet responsable pour pouvoir participer efficacement à la construction de sa société.

⁶⁹⁹ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 29.

⁷⁰⁰ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 32.

⁷⁰¹ SOÉDÉ, «Thèmes de la philosophie morale africaine», p. 66.

Comme on l'aura remarqué, les trois tendances de la théologie africaine ne sont que des étapes de la même théologie qui, en définitive, traitent de la même problématique de l'identité de l'africain(e) avec des accentuations différentes qui s'expliquent par la différence des conceptions de l'identité africaine et de l'approche des conflits socio-culturels et politico-économiques où elle est engagée. Ainsi, comme le dit KA MANA, «identité, libération et reconstruction sont [...] des "catégories dialectiques" qui définissent l'africain en tant qu'africain ici et maintenant, et portent le souffle de toute notre histoire contemporaine»⁷⁰².

D'une façon générale, on a en effet constaté que la quête d'identité domine encore le discours théologique africain, en particulier en Afrique des Grands Lacs où la théologie de la libération est suspectée et la théologie de la reconstruction n'y est encore qu'à ses débuts. C'est justement parce que la théologie morale africaine est encore trop centrée sur la quête de l'identité orientée vers le passé qu'elle n'arrive pas à proposer des voies efficaces de sortie de la crise actuelle que connaît l'Afrique des Grands Lacs. En effet, le simple fait de retrouver l'identité n'aura pas d'effet miracle qui résoudrait les problèmes actuels de la région africaine des Grands Lacs; en plus d'elle, il faut d'autres ressorts qui permettent à l'africain(e) de «rénewer les fondements même de l'être et les dynamiques de la culture»⁷⁰³ si c'est nécessaire pour l'avènement d'un monde plus humanisant adapté au contexte actuel de la rencontre des cultures.

C'est le souci de relever ce défi qui nous a amenés à proposer l'articulation *identité-responsabilité* comme piste de renouvellement du discours théologico-moral africain; le

⁷⁰² KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 33.

⁷⁰³ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 30.

concept de responsabilité étant compris sous ces deux acceptions, à savoir: la responsabilité comme assomption de mes actes et de leurs conséquences, et la responsabilité constitutive de ma subjectivité qui prend origine dans l'interpellation d'autrui.

La deuxième phase de notre étude aura consisté à bâtir, à partir des sciences humaines, telles que la psychologie morale, la philosophie sociale et morale, la sociologie de l'éthique, et de l'éthique chrétienne, des axes théoriques où la dynamique et la constitution de l'identité sont mises en relation avec la responsabilité. Ces axes théoriques ont fourni des éléments de repère pour l'élaboration d'un discours théologico-moral qui peut répondre mieux à la crise socio-morale et religieuse de la région africaine des Grands Lacs, telle que nous l'avons décrite au premier chapitre de la première partie.

L'approche constructiviste de l'identité que nous avons présentée en nous référant à la perspective kohlbergienne du développement telle qu'André GUINDON se l'approprie et à la construction et la dynamique de l'identité chez Jean-Marc FERRY, nous aura permis de constater que «moins le sujet est né à lui-même, moins il peut engager le tout de lui-même [et sa responsabilité] dans les voies du mal ou du bien»⁷⁰⁴, mais que si son identité se structure en émergeant de son environnement physique et socio-culturel tout en se décentrant pour s'ouvrir aux autres, plus ce sujet acquiert un sens de responsabilité morale de plus en plus perfectionné. Cependant, comme nous l'avons vu en nous référant surtout à Jean-Louis GENARD, l'affirmation de l'identité subjective ne peut se faire d'une façon harmonieuse que si le sujet tout en acquérant son autonomie garde son ancrage socio-culturel ou son identité objective.

⁷⁰⁴ GUINDON, *Le développement moral*, p. 49.

L'approche constructiviste de l'identité aura ainsi laissé entrevoir quelle genre d'identité il faudrait promouvoir, par exemple, en Afrique des Grands Lacs où le besoin de retrouver ses racines culturelles risque de faire oublier la nécessité de chercher la maturité morale des individus comme sujets irréductibles au tout social. Dans cette perspective, on aura remarqué que l'idéal est de toujours tendre vers l'identité reconstructive telle que Jean-Marc FERRY la comprend, c'est-à-dire l'identité où l'individu atteint l'intégrité morale, au sens kohlbergien de l'expression, qui fait de lui une personne unique, irremplaçable et responsable tout en restant enraciné dans son milieu socio-culturel, et où l'affirmation de son identité s'accompagne d'une grande capacité de l'accueil de l'altérité dans sa différence.

La piste de correction de la tendance à la fatalité, à la passivité et au repli sur soi que peut engendrer la recherche de l'identité en théologie morale africaine nous a été fournie par l'approche philosophique de la conjonction *identité-responsabilité* qui, d'une part, montre que l'identité comme la liberté ne s'affirme véritablement qu'en s'attestant par des actes qu'elle pose, actes qui sont comme des marques de sa réalité dans le cours des choses. Ainsi, une vraie affirmation de soi n'est pas séparable d'une conception de soi comme un agent responsable, capable de commencer quelque chose dans le monde par son initiative créatrice. D'autre part, on a vu que cette responsabilité qui découle de l'affirmation de soi ou de l'attestation de sa liberté par les oeuvres se déploie dans le cadre d'une responsabilité première et fondamentale, celle qui est constitutive de ma subjectivité et qui prend source dans l'interpellation du visage d'autrui; autrui m'assignant à responsabilité en me parlant de sa hauteur où il me commande ou de sa faiblesse où il m'interpelle en m'implorant⁷⁰⁵. La relation

⁷⁰⁵ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 156.

qui s'instaure ainsi entre moi et mon prochain se prolonge pour atteindre le tiers en ce sens que celui-ci est autrui pour mon prochain et l'égal d'autrui pour moi⁷⁰⁶.

On aura vu que dans la perspective de cette responsabilité originaire, le rapport d'altérité précède l'exercice de la liberté, qu'il l'investit et la responsabilise «en liberté pour autrui et en libération de l'égoïsme du moi»⁷⁰⁷ ou du repli sur soi.

En éthique chrétienne, on aura vu que le concept d'identité et celui de responsabilité s'interpellent et s'articulent l'un à l'autre pour mieux rendre compte de la relation éthique de l'être humain avec Dieu et avec son semblable.

Dans la religion chrétienne, comme on l'aura remarqué, la personne humaine n'est pas d'abord placée devant un système de normes auquel il faut se soumettre, mais devant un Dieu personnel, un Dieu-Amour qui l'appelle -en la responsabilisant- à l'existence et à vivre une alliance avec lui, une alliance qui, en Jésus-Christ, est devenue comme une relation des fils et des filles à leur Père. Le (la) croyant(e) est ainsi un(e) appelé(e), un(e) élu(e) qui, avant sa réponse libre, a une capacité éthique qui lui a été donnée avec son être sous forme de responsabilité originaire, responsabilité qui le (la) constitue dans sa subjectivité. Cette responsabilité originaire et passive constitue un cadre prédéterminé où se fonde et prend sens la responsabilité active qui résulte du déploiement de la liberté de la personne humaine au service de ses frères et soeurs comme réponse à Dieu; en effet, Dieu se révèle à nous dans le visage de notre prochain. Et le prochain dont il s'agit ici n'est pas seulement celui qui est de ma tribu, de ma nation ou de ma culture, mais aussi toute personne que je rencontre et que

⁷⁰⁶ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 136.

⁷⁰⁷ SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 204.

je dois accueillir, dans le respect de son inaliénable différence, comme un frère ou une soeur en humanité et en Jésus-Christ.

La dernière phase de cette étude aura consisté à mettre à profit les développements sur la conjonction *identité-responsabilité* en psychologie morale, en philosophie morale et sociale, en sociologie de l'éthique et en éthique chrétienne, en proposant, à partir de cette conjonction, des jalons d'une théologie morale africaine renouvelée et pertinente dans le contexte éthico-social et culturel actuel de l'Afrique, en particulier dans la région des Grands Lacs.

Premièrement, on aura montré l'importance de l'enracinement dans son patrimoine culturel en rappelant que le Christ ne nous demande pas de nous dépouiller de notre identité pour l'accueillir; un aliéné ne pouvant avoir qu'un semblant de rencontre avec Dieu ou avec toute autre personne. Ainsi, comme on l'aura vu, pour que la foi en Jésus-Christ soit profonde, elle doit s'enraciner dans ce qui fait la particularité de chaque groupe culturel tout en permettant à celui-ci de s'ouvrir à la communauté universelle qui se bâtit autour de la même foi. Chaque groupe culturel a donc la responsabilité d'exprimer et de vivre sa foi selon sa particularité tout en ne trahissant pas la visée universelle du message évangélique.

On aura aussi constaté que tenir à son patrimoine culturel ou religieux ne veut pas dire cautionner tout ce qu'il contient de contre-valeurs; c'est par la remise en question de leur tradition que les africain(e)s apprendront «à tenir compte du passé ancestral [...], non comme ayant valeur en soi, mais pour autant qu'il éclaire le présent et aide à construire l'avenir»⁷⁰⁸.

Cette remise en question n'est possible que si le sujet acquiert une grande liberté qui

⁷⁰⁸ Konde NTENDIKA, «La théologie au service des Églises d'Afrique», dans *Revue africaine de théologie*, tome 1, 1977, p. 18.

le fait émerger de son environnement socio-culturel et religieux.

En Afrique des Grands Lacs où, comme on l'a vu, l'individu est noyé dans son groupe d'appartenance, la théologie morale, en cherchant à faire revivre l'identité africaine, devra promouvoir chez les gens une identité qui leur permet de se libérer de la pression sociale sans pourtant couper tout lien avec leur environnement social. Pour cela, la théologie morale africaine devra être une théologie responsabilisante qui combat le conformisme et l'autoritarisme qui empêchent l'individu d'atteindre sa maturité morale et d'honorer sa dignité de personne en se prenant en main par son initiative créatrice.

Pour éviter le risque de repli sur soi qui accompagne toute revendication d'identité, le discours théologico-moral africain visera une identité qui soit ouverte aux autres identités; en effet, comme on l'a fait remarquer, une identité vivante, qu'elle soit celle d'un individu, d'un groupe ou d'une culture, est celle qui s'enrichit d'apports nouveaux sans perdre ses vraies racines. L'ouverture à l'autre doit être recherchée comme une exigence éthique et chrétienne qui invite chaque personne à vivre une solidarité avec tout être humain de part l'humanité commune qui les lie, et plus encore, de l'accueillir comme un frère ou une soeur en Jésus-Christ. Le discours théologico-moral africain aura notamment à promouvoir une fraternité au-delà de l'ethnie, surtout en Afrique des Grands Lacs où des conflits meurtriers se cristallisent autour de l'identité ethnique.

Pour cela, la théologie morale africaine devrait éveiller et promouvoir en Afrique une autre sorte de responsabilité, la responsabilité d'autrui quel qu'il soit, responsabilité qui constitue l'individu dans sa subjectivité, et qui serait le fondement éthique où se déploierait la responsabilité active qui résulte de l'exercice de la liberté. Dans cette perspective, comme

on l'a fait remarquer, cette liberté s'épanouirait alors selon «la voie qu'indique l'évangile lui-même et qui est condensée dans le commandement de l'amour;[en effet] la liberté de l'homme nouveau est à l'image du Fils premier-né, responsabilité des frères, sans limite aucune à cet amour»⁷⁰⁹.

On aura alors compris que pour répondre efficacement à la crise éthico-sociale et religieuse de l'Afrique des Grands Lacs, le discours théologico-moral devrait s'élaborer sur le registre d'une éthique où le concept de responsabilité, dans son double sens, serait articulé à celui de l'identité. Une telle éthique se situerait au-delà de l'antagonisme des différentes tendances de la théologie africaine, parce qu'elle ferait siennes leurs préoccupations tout en les réorientant en fonction des besoins sensibles dans les Églises et les sociétés d'Afrique, particulièrement celles des Grands Lacs, et en leur donnant une portée et une ouverture universelle «et l'ambition manifestement tendue vers des rivages autres que ceux d'une quête d'identité [...] stérile»⁷¹⁰.

Un tel discours théologico-moral appelle une Église qui soit «le lieu d'action historique qui incarne la fraternité au-delà de l'ethnie et libère ainsi les principes de solidarité et de création des nouveaux espaces sociaux -qui soient des aires de liberté et de fertilité- selon l'esprit de l'évangile»⁷¹¹.

⁷⁰⁹ B. TREMEL, «L'évangile et la loi selon l'Épître aux romains», dans *Loi et évangile*, Labor et Fides, Genève, 1981, p. 26-27, cité dans DESCLOS, *Libérer la morale*, p. 230.

⁷¹⁰ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 44.

⁷¹¹ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 44.

Ce discours moral n'aura un réel impact dans la communauté que si les théologiens et théologiennes moralistes africain(e)s consentent à l'élaborer à partir de l'expérience de la communauté au lieu de la survoler. Ils (elles) devront considérer les chrétiens et les chrétiennes non comme des consommateurs passifs de leur discours théologique, mais comme des sujets qu'on écoute et qu'on fait participer d'une certaine manière dans la production de ce discours.

BIBLIOGRAPHIE UTILISÉE.

1. THÉOLOGIE (MORALE) AFRICAINE ET INCULTURATION.

- ABBLE, A., Vincent MULAGO et al., *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1956.
- ADOUKONOU, B., *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du vodum dahoméen*, 2 tomes, Le Sycomore, Paris-Namur, 1980.
- AGOSSOU, J-M., *Christianisme africain: Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Karthala, Paris, 1987.
- ATAL SA ANGANG, D., «Rapport de la 16^e semaine théologique de Kinshassa sur l'éthique chrétienne et société africaine», dans *Revue africaine de Théologie*, vol. 11, no 22, octobre 1987, p. 245-249.
- BANSHIMIYUBUSA, G., *Inculturation et libération dans une prospective de théologie africaine. Pour une théologie d'incarnation contextuelle dans les Églises d'Afrique*, Thèse de doctorat en théologie dogmatique, Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 1992.
- BELENGI NZILEYEL, «Le christianisme actuel chez les bantous: De l'huile flottant sur l'eau?», dans *Telema*, no 10, 1977, p. 9-17.
- BENTUM, Ad Van, «Le christianisme: une religion pour l'Afrique», dans *Théologie et pastorale au Rwanda et au Burundi*, Tome 8, no 1, janv. 1968, p. 16-27.
- BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*. Présence africaine, Paris, 1981.
- _____, «Avènement dans l'événement. Trébuchement du Muntu vers l'improbable», dans *Bulletin de théologie africaine*, vol. 1, no 1, janv.-juin 1979, p. 105-111.
- _____, «Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation», dans *Bulletin de théologie africaine*, vol. 3, no 5, janv.-juin 1981, p. 5-17.
- BUDUDIRA, B., «Témoignage ecclésial et valeurs africaines», dans *Au coeur de l'Afrique (ACA)*, no 4, 1968, p. 166-171.
- _____, «Christianisme et spiritualité africaine», dans *Au coeur de l'Afrique (ACA)*, Tome 23, no

2, mars-avril 1983, p. 112-121.

_____, «Inculturer l'évangile dans le quotidien», dans *ACA*, Tome 62, no 3-4, juillet-décembre 1994, p. 585-599.

_____, «La dimension morale de la crise burundaise», dans *ACA*, Tome 63, no 1, janvier-mars 1995, p. 99-110.

BUKASA, J.K., «Les sciences sociales dans la théologie de la libération», dans *Bulletin de théologie africaine*, vol.6, no 11, janv.-juin 1984, p.77-92.

BUJO, B., *Morale africaine et foi chrétienne*, 2^e éd. corrigée et complétée, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1980.

_____, «Nos ancêtres, ces saints inconnus», dans *Bulletin de théologie africaine*, vol. 1, no 2, juillet-décembre 1979, p. 165-178.

_____, «Le problème théologique de l'autonomie de la morale», dans *Bulletin de théologie africaine*, vol. 2, no 4, juillet-décembre 1980, p. 219-245.

_____, «Pour une éthique africano-christocentrique», dans *Bulletin de théologie africaine*, vol. 3, no 5, janvier-juin 1981, p. 41-52.

_____, «La compréhension du droit dans le contexte traditionnel négro-africain», dans *ACA*, Tome no 4, 1992, p. 568-578.

_____, «Universalité des normes et l'agir particulier des cultures. L'éthique négro-africaine face au Christianisme», dans *ACA*, Tome 63, no 1, janv.-mars 1995, p. 111-138.

_____, *African Theology in Its Social Context* (Translated from German by John O'Donohue, M. Afr.), Maryknoll, New York, 1992.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DU BURUNDI, «Quelques données et pistes de réflexion sur la vie de l'Église au Burundi», dans *ACA*, no 1, janv.-févr. 1978, p. 81-89.

DION, G.M., «Des étudiants parlent de leur foi, de leur Église, de leurs peines et attentes», dans *Dialogue*, no 179, 1994, p.47-67.

DONNET, M., «Théologie et libération», dans *Dialogue*, no 134, 1989, p. 48-65.

EBOUSSI-BOULAGA, F., *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Karthala, Paris, 1991.

- _____, *Christianisme sans fétiche: révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981.
- ELA, Jean-Marc, *Ma foi d'africain*, Paris, Karthala, 1985.
- _____, «De l'assistance à la libération», dans *ACA*, no 1, 1981, p. 4-28.
- _____, *Le cri de l'homme africain*, L'Harmattan, Paris, 1980.
- ELA (J-M), LUNEAU R. et Ch. NGENDAKURIYO, *Voici le temps des héritiers*, Karthala, Paris, 1981.
- ERNY, P., «Éléments pour une sociologie de l'école d'Afrique noire», dans *ACA*, no 2, 1975, p. 92-112.
- GANDALI DAMBUI NGALA, «Transcendance du Christ et culture ou problématique de l'inculturation du christianisme: pour une réflexion phénoménologique», dans *Telema*, no 22, avril-juin 1980, p. 17-33.
- GASHONGA, D., «"Et si l'Afrique refusait le développement?" d'Axelle Kabou», dans *Dialogue*, no 158, 1992, p. 52-57.
- HEBGA, M., *Émancipation d'Églises sous tutelle: Essai sur l'ère post-missionnaire*, Présence africaine, Paris, 1976.
- JEAN-PAUL II, «Discours aux Évêques kenyans», dans *Documentation catholique*, 1787, 1^{er} juin 1980, p. 534 ss.
- KABEJA, Thomas, «La thématique religieuse dans le roman négro-africain d'expression française», dans *ACA*, Tome 20, no 1, janv.-févr. 1980, p. 335-385.
- KABUNGA MUHINDO, U., «La rédemption dans le christianisme africain», dans *Revue de théologie africaine*, vol. 18, no 36, 1994, p. 183-205.
- KAGABO, L., «Catéchèse missionnaire: changement de mentalité ou changement de culture?», dans *ACA*, Tome 22, no 6, nov.-déc. 1982, p. 328-340.
- _____, «L'état des mœurs sociales au Burundi», dans *ACA*, Tome 57, no 1, janv.-févr.-mars 1990, p. 71-84.
- _____, «Le problème des valeurs au Burundi», dans *ACA*, no 4, 1992, p. 525-567.
- _____, «La crise burundaise et l'effondrement des valeurs», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 387-411.

_____, «Non-violence et démocratie», dans *ACA*, no 2-3, 1991, p. 171-206.

KAGAME, A., «Le fondement ultime de la morale Bantu», dans *ACA*, no 5, 1969, p. 231-236.

KA MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993.

_____, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction*, Paris, Karthala, 1993.

_____, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala, 1994.

_____, «L' Afrique et la théologie de la reconstruction», dans *Mission de l'Église* 103, 1994, p. 26-33

KAMBELE, F., «Pâques au Katanga», dans *Renâitre*, no 13-14, 1993, p. 18.

LADRIÈRE, Paul, R. LUNEAU et al., *Le retour des certitudes. Événements et Orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Centurion, 1987.

LAURICELLA, B., «Un défi du syncrétisme», dans *ACA*, no 3-4, 1993, p. 331-339.

LAVERDIÈRE, L., *L'Africain et le missionnaire*, Éd. Bellarmin, Montréal, 1987.

LEFEBVRE, P., «Les communautés ecclésiales de base à Kinshasa. Éléments d'analyse critique», dans *Bulletin de théologie africaine*, vol. 6, no 11, janv.-juin 1984, p. 5-16

LOMBRISER, Cl., «De l'égalité des cultures et des religions», dans *Dialogue*, no 127, 1988, p. 36-52.

MANIRAKIZA, Z., «Réveil démocratique en Afrique: Le puzzle burundais», dans *ACA*, no 3-4, 1994, p. 359-396.

_____, «Réfugiés rwandais au Burundi: impact socio-politique», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 283-312.

MARYOMEZA, Th., «Ces sectes qui nous interpellent», dans *Dialogue*, no 125, 1987, p. 8-21.

MASSION, J., «Culture et christianisme», dans *Dialogue*, no 35, 1972, p. 14-19.

_____, «Authenticité et christianisme=Aliénation?», dans *Dialogue*, no 47, 1974, p. 11-22.

- MBEMBE, A., «Christianisme et invention des sociétés africaines. Une théologie au carrefour», dans *ACA*, Tome 26, no 4, juillet-août 1986, p. 199-208.
- MBONYINKEBE, S., «Rencontre des cultures et développement intégral», dans *ACA*, no 5, 1980, p. 597-606.
- MEESTER (de), P., «Exigences humaines fondamentales et éthique contemporaine», dans *Revue africaine de théologie*, vol.9, no 18, oct. 1985, p. 163-216.
- _____, *Où va l'Église d'Afrique?*, Cerf, Paris, 1980.
- _____, «Inculturation de la foi et salut des cultures. Paul de Tarse à l'aréopage d'Athènes (Ac 17, 22-32)», dans *Telema*, no 62, 1990, p. 59-80.
- METOGO, Eloi Messi, «Problèmes de méthodes en théologie africaine», dans *ACA*, Tome 26, no 1, 1986, p.55-62.
- _____, *Théologie africaine et Ethnophilosophie*, L'Harmattan, Paris, 1985.
- _____, «Problèmes théologiques et pastoraux en Afrique noire, pour la fin de ce siècle», dans *ACA*, no 4, 1991.
- MOLYNEUX, K. Gordon, *African Christian Theology. The Quest for Selfhood*, Mellen University Press, Lewiston-Queenston- Lampeter, 1993.
- MULAGO, V., «Le langage de l'Église missionnaire», dans *Bulletin de théologie africaine*, vol. 1, no 1, janv.-juin 1979, p.35-55.
- _____, *Visage africain du christianisme, l'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, Présence africaine, 1965.
- MUNIMA, M., «Solidarité familiale et liberté évangélique», dans *Telema*, no 69, 1992, p. 33-39.
- MUSEMA KWELI, «Chrétien ou tribaliste?», dans *Renâitre*, no 15, 1992, p. 15.
- MUZUNGU, B., «Le milieu vital de la conversion chrétienne au Rwanda», dans *ACA*, no 17, 1965, p. 31-48.
- _____, «En marge du colloque international de Kinshasa sur "Religions africaines et christianisme», dans *ACA*, no 1, 1978, p. 17-23.

- _____, «Religion traditionnelle et développement en Afrique noire», dans *ACA*, no 6, 1978, p. 324-332.
- _____, «Le diagnostic du mal rwandais», dans *Dialogue*, no 181, 1995, p. 57-70.
- _____, «Éthique rwandaise traditionnelle», dans *Dialogue*, no 142, 1990, p. 47-64.
- MVENG, E., *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, L'Harmattan, Paris, 1985.
- NDAYAMBAJE, P., «La rigidité de la culture, un frein au développement», dans *Dialogue*, no 139, 1990, p. 3-21.
- NECKEBROUCK, *L'Afrique noire et la crise religieuse*, T.M.P., Book Department, Tabora, 1970.
- NGINDU, Mushete, «Rapport du colloque sur les religions africaines et christianisme», dans *Revue africaine de théologie*, no 4, oct. 1978, p. 257-262.
- _____, «L'Église et le dialogue des cultures», dans *Bulletin de théologie africaine*, vol. 2, no 3, janv.-juillet 1980, p. 5-13.
- _____, «Rapport général sur le 2e colloque international de kinshasa», dans *ACA*, no 2, 1983, p. 143-147.
- NGOMANZUNGU, J., «Un christianisme artificiel», dans *Dialogue*, no 143, 1989, p. 66-68.
- NGOYAGOYE, E., «La responsabilité de l'homme devant Imana», dans *ACA*, no 1, 1969, p. 19-32.
- _____, «A propos de l'identité ethnique», dans *ACA*, no 3-4, 1995, p. 451-458.
- NICAYENZI, Z., «Fondements culturels de la crise burundaise», dans *ACA*, no 1, 1995, p. 69-90.
- NILINGIYIMANA, V., «Danger de syncrétisme religieux», dans *Dialogue*, no 141, 1990, p. 106-110.
- NKERAMIHIGO, Th., «À propos de l'inculturation du christianisme», dans *Telema*, no 12, 1977, p. 19-26.
- NOTHOMB, D., «La notion de péché», dans *ACA*, no 5, 1968, p. 239-252.

- _____, *Un humanisme africain: Valeurs et pierres d'attente*, Éd. Lumen Vitae, Bruxelles, 1965
- _____, «Possibilité et nécessité d'une morale chrétienne de type "NTU"», dans *ACA*, no 5, 1969, p. 237-249.
- _____, «Jugement moral chrétien sur les rites traditionnels du Rwanda», dans *ACA*, no 4, 1977, p. 168-202.
- NTABONA, A., «Famille et Inculturation au Burundi», dans *ACA*, Tome 50, no 3, 1992, p. 335 ss.
- _____, «La chrétienté du Burundi à la croisée des chemins», dans *ACA*, no 5, 1975, p. 243-260.
- _____, «Quelques données et pistes de réflexion sur la vie de l'Église au Burundi», dans *ACA*, no 1, 1978, p. 70-88.
- _____, «Pour une exploitation théologique du thème d'UMUTIMA dans la perspective de l'incarnation», dans *ACA*, no 3, 1978, p. 136-148.
- _____, «Tiraillements dans la conscience du Murundi d'aujourd'hui», dans *ACA*, Tome 19, no 5, sept-oct. 1979, p. 213-233.
- _____, «Quelques réflexions sur l'acculturation par substitution et ses conséquences, hier et aujourd'hui, au Burundi», dans *ACA*, no 6, 1982, p. 341-351.
- _____, «Vers la dernière étape de la mise en synode au Burundi», dans *ACA*, Tome 27, no 1, janv.-févr. 1987, p. 61-63.
- _____, «De la pastorale décorative à la pastorale pénétrante», dans *ACA*, no 4, 1991.
- _____, «Les impératifs de l'inculturation intégrative au Burundi», dans *ACA*, no 4, 1991.
- _____, «L'institution des Bashingantahe et la moralisation de la vie sociale et politique», dans *ACA*, no 4, 1992, p. 432-481.
- _____, «Propositions de pistes pour la sortie de la jungle du totalitarisme ethnocentrisme», dans *ACA*, no 1, 1995, p. 5-39.
- _____, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 345-385.

NTAHOMBAYE, Ph., «Évolution de la solidarité traditionnelle et développement socio-

- économique au Burundi», dans *ACA*, no 2-3, 1992, p. 181-205.
- _____, «Ubushingantahe et la crise», dans *ACA*, no 1, 1995, p.49-68.
- NTAKARUTIMANA, E., «Démocratie ou / et Koinocratie. Les chrétiens face à un piège», dans *ACA*, no 1, 1991, p.339-360.
- _____, «L'histoire d'une Église africaine à la remorque du temps», dans *Dialogue*, no 154, 1992, p. 39-46.
- _____, «Le péché structurel», dans *Dialogue*, no 132, 1989, p. 72-87.
- _____, «Un évêque rwandais rêve d'une Église», dans *Dialogue*, no 115, 1986, p. 4-20.
- NTAMAHUNGIRO, J., «La dégénérescence sociale», dans *Dialogue*, no 162, 1993, p. 53-64.
- _____, «Sectes ou mouvements religieux», dans *Dialogue*, no 125, 1987, p. 8-21.
- NTAMAGIRO, J., «Comment transcender nos appartenances ethniques, régionales, politiques et autres?», dans *Dialogue*, no 175, 1994, p. 79-84.
- NTAWURISHIRA, L., «La détermination des valeurs positives et son impact sur l'éducation et l'évolution des mœurs», dans *ACA*, no 1, 1990, p. 85-103.
- NTENDIKA, Konde, «La théologie au service des Églises d'Afrique», dans *Revue africaine de théologie*, Tome 1, no 1, 1977, p. 5-30.
- NTEZIMANA, E., «Principes essentiels et conditions préalables à la démocratie», dans *Dialogue*, no 144, 1991, p. 33-50.
- NTEZIMANA, L., «Profil de l'évangéliste à la hauteur des temps actuels», dans *Dialogue*, no 179, 1994, p. 96-102.
- _____, «La théologie de la libération sur la sellette», dans *Dialogue*, no 114, 1986, p. 4-35.
- NUMBI WA NUMBI, J. D., «Les recherches théologiques au Burundi (1973-1993)», dans *ACA*, no 1, 1995, p.132-182.
- NYEME TESE, Munga, *Éthique en un milieu africain. Gentilisme et christianisme*, Ingenbohl (Suisse) Imprimerie du Père Théogose, 1975.
- PEELMAN, Achiel, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris-Ottawa, Desclée-Novalis,

1989.

PENOUKOU, Efoé-Julien, «Conflit des valeurs en Afrique noire. Approche phénoménologique», dans *Concilium* 211, 1987, p. 27-36.

_____, «Réalité africaine et salut en Jésus-Christ», dans *Spiritus* 89, 1982, p. 374-392.

_____, *Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984.

_____, «Avenir des Églises africaines. Questions et réflexions», dans *Bulletin de théologie africaine*, vol.4, no 8, juillet-déc. 1982, p. 189-203 et vol.5, no 10, juillet-déc. 1983, p. 193-203.

ROELANDT, R., «Culture et foi», dans *Telema*, no 17, 1979, p. 29-37.

de ROY, O., «Crise de la morale chrétienne», dans *Dialogue*, no 30, 1972, p. 52-59.

RUBERINTWARI, P., «Les crises burundaise et rwandaise à travers les médias étrangers», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p. 313-343.

RUKINGAMA, L., «Le roman africain de la période coloniale: de l'éloge à la décision», dans *ACA*, no 3, 1988, p. 215-225.

_____, «Intahe et la gestion de la cité», dans *ACA*, no 1, 1995, p.41-48.

RUTAYISIRE, P., «Les Églises chrétiennes à l'heure du pluralisme politique en Afrique», dans *ACA*, no 2-3, 1991, p. 361-389.

_____, «Réalités socio-culturelles africaines. Questions posées à l'enseignement de l'église sur la famille», dans *ACA*, no 2-3, 1992, p. 275-334.

_____, «Une année de crise: l'Église dans la tourmente», dans *ACA*, no 3-4, 1994, p.485-567.

_____, «Rwanda: débats en cours après le génocide et les massacres», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p.231-281.

_____, «Silences et compromissions de la hiérarchie de l'Église Catholique du Rwanda», dans *ACA*, no 2-3, 1995, p.413-441.

RUTUMBU, J., «Le refus des différences et la christianisation au Rwanda», dans *Dialogue*, no 179, 1994, p. 67-82.

_____, «Le conflit permanent: Évangile et culture», dans *Dialogue*, no 136, 1989, p. 71-77.

- de SAINT MOULIN, «La perception du mal à Kinshasa et dans quelques localités du Zaïre», dans *Revue africaine de théologie*, vol. 19, no 37, 1995, p. 53-92.
- SANON, A.T., «Religion et spiritualité africaine: La quête spirituelle de l'humanité africaine», dans *ACA*, no 2, 1983, p. 62-81.
- SASTRE, R., «Églises africaines et inculturation», dans *Telema*, no 62, 1990, p. 41-56.
- SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DU SYNODE DES ÉVÊQUES, *Instrumentum laboris pour l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques*, Cité du Vatican, 1993.
- SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui. Actes de la dixième semaine théologique de kinshasa, du 21 au 26 juillet 1975*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1982.
- _____, *Les intellectuels africains et l'Église. Actes de la quatorzième semaine théologique de Kinshasa, du 20 au 25 juillet 1981*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1982.
- _____, *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la seizième semaine théologique de Kinshasa, 26 avril - 2 mai 1987*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1987.
- _____, *Théologie africaine: Bilan et perspectives. Actes de la dix-septième semaine théologique de Kinshasa, 2-8 avril 1989*, Facultés catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1989.
- de SINÇAY, B., «Pourquoi les chrétiens font-ils le "Kuraguza"?», dans *Dialogue*, no 29, 1971, p. 62-68.
- SOÉDÉ Yaovi, N., «Thèmes de la philosophie morale africaine», dans *Revue de l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest (RICAQ)*, no 13, 1996, p. 59-78.
- de SOUZA, I., «Pouvons-nous rester africains tout en étant membres d'une religion dite importée?», dans *Telema*, déc. 1975, p. 23-33.
- TEMPELS, P., *Plaidoyer pour la philosophie bantu et quelques textes*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1982.
- THOMAS Louis-Vincent et R. LUNEAU, *Les sages dépossédés*, Éd. Robert Laffont, Paris, 1977.
- TSANGU MAKUMBA, *Pour une introduction à l'africanologie: une contribution à la psychologie culturelle de la néo-africanité*, Éd. universitaires, Fribourg, 1994.
- TSHIBANGU, Th., «Les tâches de la théologie africaines. Questions aux théologiens

- africains» dans *Bulletin de théologie africaine*, vol. 1, no 1, janv.-juin 1979, p. 23-33.
- _____, «L'heure du courage et d'une grande foi dans l'avenir», dans *Renâitre*, no 21, 1993, p. 6-10.
- VERHAEGEN, G., «La foi, force de libération», dans *Telema* no 20, 1979, p. 35-42.

2. ÉTHIQUE ET SCIENCES HUMAINES

- DONVAL, A., *La morale change*, Paris, Cerf, 1976.
- FERRY, J-M., *Les puissances de l'expérience*, T.1 et 2, Paris, Cerf, 1991.
- _____, *L'éthique reconstructive*, Cerf, Paris, 1996.
- FUCHS, E., «La personne humaine et son identité morale», dans *Le Supplément*, no 184, mars-avril 1993, p. 193-203.
- GENARD, J-L., *Sociologie de l'éthique*, L'Harmattan, Paris, Cerf, 1992.
- _____, «Responsabilité, communication et interprétation», dans *Ethica*, vol. 9, no 2, t.1, 1997, pp. 197-213.
- GUINDON, A., *Le développement moral*, Desclée-Novalis, Paris-Ottawa, 1989.
- KREMER-MARIETTI, A., *La morale*, P.U.F., Paris, 1982.
- LAROUCHE J-M. et G. JOBIN., «Vers une "pragmatique contextuelle": L'éthique reconstructive de Jean-Marc FERRY», dans *Ethica*, vol. 9, no 2, t. 1, 1997, pp. 181-196.
- LECONTE, J-P., «Ethos culturel et différenciations sociales», dans *Initiation à la pratique de la théologie* (t.4), Paris, Cerf, 1983, p. 92-108.
- LÉVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.
- _____, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
- _____, *Éthique et infini*, Fayard, Paris, 1982.

- MINANI, P., *L'Autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae, 1989.
- MUCCHIELLI, Alex, *L'identité*, P.U.F., Paris, 1986.
- NEUSCH, M., «Emmanuel Lévinas. Responsabilité d'otage», dans *NRT* 116, 1994, p. 374-395 et 563-575.
- PINTO DE OLIVEIRA, Carlos Josaphat, Dietmar MIETH et al., *Autonomie: dimensions éthiques de la liberté*, Éd. universitaires, Fribourg, 1978.
- POURTOIS, H., «Reconnaissance morale et constitution de l'identité. Narration, argumentation, reconstruction», dans *Revue philosophique de Louvain*, no 91, nov. 93, pp. 641-653.
- QUELQUEJEU, B., «Ethos historiques et normes éthiques», dans *Initiation à la pratique de la théologie* (t. 4), Paris, Cerf, 1983, p. 71-91.
- RICOEUR, P., «Tâches de l'éducateur politique», dans *Esprit* 7-8, juillet-Août 1965, p. 90 ss.
- _____, *Sémantique de l'action*, Louvain, Université catholique de Louvain (cercle de philosophie, service d'impression des cours), 1970-1971.
- _____, «Avant la loi morale: l'éthique», dans *Encyclopaedia Universalis, supplément, II*, «Les Enjeux», Paris, 1985, p. 42-45.
- _____, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- _____, *Temps et récit*, t. 3, Seuil, Paris, 1983.
- RWABILINDA, J-M., *Paul Ricoeur: le dépassement de la subjectivité. De la critique du cogito à la personne responsable*. Extraits de la thèse de doctorat, Pontificia universitas urbaniana, Romae, 1992.
- SIMON, R., *Morale. Philosophie de la conduite humaine*, Éd. Beauchesne, Paris, 1967.
- _____, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Seuil, Paris, 1974.
- _____, «Vers une nouvelle approche de la responsabilité», dans *Église et théologie*, vol. 26, no 1, janv. 1995, p. 11-29.
- _____, «Éthique et morale chez Emmanuel Lévinas», *Le Supplément, Revue d'éthique et de théologie morale* 160, mars 1987, p. 123-150 (en collaboration avec S. Plourde).

_____, «Éthique et morale: Intérêt de la distinction», dans *Éthica* 4, printemps 1992, p. 11-31.

VAN DER VEN, J.A., «La formation morale dans l'Église», dans *Concilium*, no 211, 1987, p. 145-155.

VAQUIN, Monette, A. SENIK et al., *La responsabilité. La condition de notre humanité*, Série Morales no 14, Éd. Autrement, Paris, Janvier 1994.

3. THÉOLOGIE ET ÉTHIQUE CHRÉTIENNE.

AUBERT, J-M., «La conscience et la loi», dans *Initiation à la pratique de la théologie* (t.4), Paris, cerf, 1983, p. 200-238.

_____, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t.1, Éd. Salvator, Mulhouse, 1976.

_____, «Loi et évangile», dans *Dictionnaire de spiritualité*, IX, 1976, col. 966-984.

_____, *Pour une théologie de l'âge industriel*, Cerf, Paris, 1970.

BONNET, G., *Au nom de la bible et de l'évangile, quelle morale?*, Paris, Centurion, 1978.

BÜHLER Pierre, «L'identité chrétienne. Entre l'objectivité et la subjectivité», dans *Concilium* 216 (1988), pp. 27-38.

COLLANGE, J-FR., «Foi, espérance, amour et éthique», dans *Initiation à la pratique de la théologie* (t.4), Paris, cerf, 1983, p. 13-57.

DESCLOS, J., *Libérer la morale: Christocentrisme et dynamique filiale de la morale chrétienne à l'époque de Vatican II*, Éd. Paulines, Montréal, 1991.

DORÉ, J., FR. BOUSQUET et al., *Sur l'identité chrétienne*, Desclée, Paris, 1990.

DUMONT, F., *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 1987.

ETCHEVERRY, A., *La morale en question*, Téqui, Paris, 1976.

HARING, B., *La théologie morale. Idées maîtresses*, Cerf, Paris, 1992.

JONSEN Albert R., *Responsibility in Modern Religious Ethics*, Washington / Cleveland, Corpus Books, 1968.

De LOCHT, Pierre, «Rôle et limite des pratiques éthiques personnelles et communautaires dans l'établissement de l'identité chrétienne», dans *Concilium* 216 (1988), pp. 131-140.

MAINVILLE, Odette, Jean DUHAIME et al., *Loi et autonomie dans la bible et la tradition chrétienne*, Québec, Fides, 1994.

MARTELET, Gustave, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Cerf, Paris, 1986.

MÉNARD, C., F. VILLENEUVE, et al., *Drames humains et foi chrétienne. Approches éthiques et théologiques*, Fides, Québec, 1995.

NIEBUHR, H. Richard, *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*, New York, Harper and Row, 1963.

REY-MERMET, Th., *Conscience et liberté*, Nouvelle cité, Paris, 1990.

SIMON, R., *Éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993.

_____, «Situation de l'éthique dans l'existence chrétienne», dans *Lumière et Vie*, 116, Janv.-mars 1974, p. 83-97.

_____, «Nouvelles orientations de la morale chrétienne», dans *Le Supplément, revue d'éthique et de théologie morale* 87, nov. 1968, pp. 469-493.

_____, «L'encyclique HUMANAE VITAE et les résistances féminines à la contraception», dans *Échanges* 135, mars-avril 1978, pp. 26-29.

_____, «Mariage africain, mariage chrétien», dans *Spiritus* 60, sept. 1975, p. 291-306.

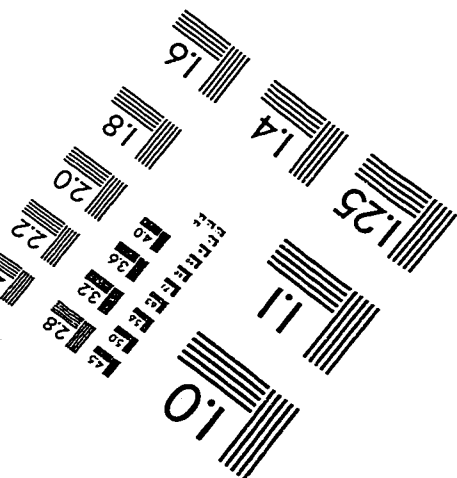
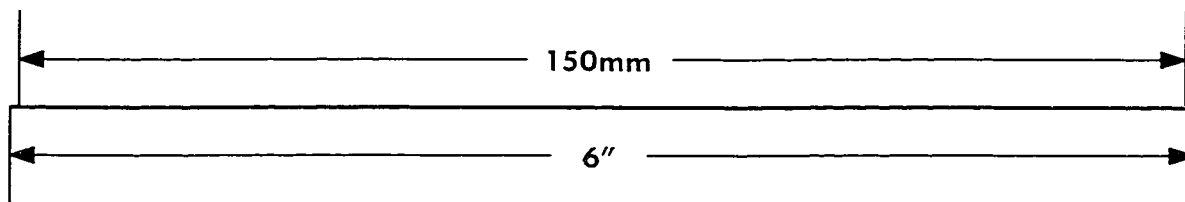
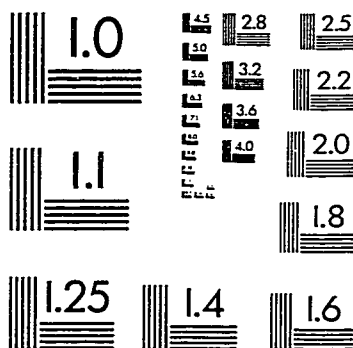
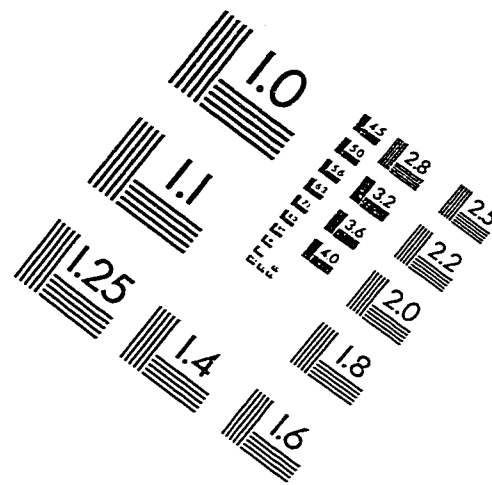
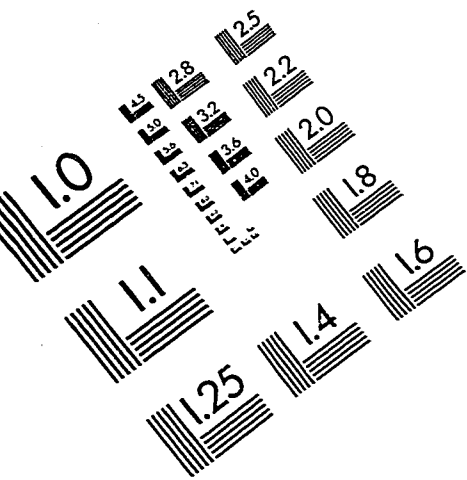
_____, «critères pour une hiérarchie des valeurs», dans: «Discerner les valeurs pour fonder la morale», *Concilium* 120, déc. 1976, p. 93-104.

_____, «Théorie et pratique: pour une recherche de critères éthiques», dans *Le Supplément, revue d'éthique et de théologie morale* 116, février 1976, pp. 93-107, mai 1976, pp. 219-235.

_____, «La loi morale et le discernement», dans: «Discernement de l'Esprit et des esprits», *Concilium* 139, nov. 1978, p. 87-96.

- _____, «Conception chrétienne de la sexualité et diversité des cultures», dans *Spiritus* 73, déc. 1978, p. 417-427.
- _____, «Décision morale et rapport moyen-fin», dans: «La fin et les moyens II», *Recherches de science religieuse* 68, juillet-sept. 1980, p. 453-462.
- _____, «Tu ne mentiras pas. De quelques enjeux du problème du mensonge», dans *Le Supplément, revue d'éthique et de théologie morale* 139, décembre 1981, pp. 473-494.
- _____, «Universel éthique et dignité de la personne humaine», dans: «Particulier et universel», *Spiritus* 97, déc. 1984, p. 391-405.
- _____, «Éthique et magistère», dans: «Fonction d'un magistère dans l'Église», *Lumière et Vie* 180, déc. 1986, p. 65-80.
- _____, «L'éthique humaine dans l'"économie du don et de la gratuité"», dans PARENT, Pierre-Paul, André MINEAU et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, coll. Actes et Essais, Université du Québec à Rimouski, Rimouski, mai 1993, no 1, p. 151-167.
- THÉVENOT, Xavier, «À propos de la spécificité de la morale chrétienne», dans BÉLANGER R., S. PLOURDE et al., *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, Paris, Cerf, 1992, p. 297-316.
- VALADIER, P., *Éloge de la conscience*, Paris, Seuil, 1994.
- _____, «Identité chrétienne et morale», dans DORÉ, J., FR. BOUSQUET et al., *Sur l'identité chrétienne*, Paris, Desclée, 1990, p. 91-102.
- _____, «Portée morale d'un trait d'union», dans *Le Supplément*, no 181, 1992, p. 134-151.
- _____, «S'obliger à l'universel» dans Pierre-Paul PARENT, André MINEAU et al., *Quels fondements? pour quelles morales?*, Actes et Essais, Université du Québec à Rimouski, Rimouski, 1993.
- VANDEVELDE, G., «L'"autrement qu'être" ou la foi opérant par la charité. Apport d'Emmanuel Lévinas à une théologie de la grâce», dans *NRT* 115 (1993), pp. 699-715.

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc.
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved

