

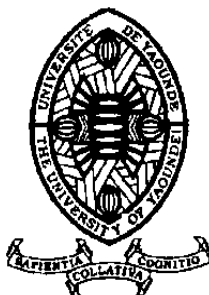
UNIVERSITE DE YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES,
SOCIALES ET EDUCATIVES

UNITE DE RECHERCHE ET DE FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

FACULTE DES ARTS, LETTRES ET SCIENCES
HUMAINES

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE AND SCHOOL FOR THE
SOCIAL AND EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORATE RESEARCH UNIT FOR THE
SOCIAL SCIENCES

FACULTY OF ARTS, LETTERS AND SOCIAL
SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**REFLEXION SUR LE FÉTICHISME DE L'ONTO-THÉOLOGIE
MISSIONNAIRE : UNE LECTURE PHILOSOPHICO-RELIGIEUSE
DE CHRISTIANISME SANS FÉTICHE DE FABIEN EBOUSSI
BOULAGA**

Mémoire rédigé et soutenu le 17 septembre 2024 en vue de l'obtention du diplôme de

Master en philosophie

Spécialité : Ontologie et Métaphysique

Par

TSOZA BORIS

Titulaire d'une Licence en Philosophie

Option : Ontologie et Métaphysique

Matricule : 18K578

Jury

Président	Pr Charles Romain MBELE	Pr
Rapporteur	Pr Jean Bertrand AMOUGOU	Pr
Membre	Dr ENYEGUE ABANDA	CC



JUIN 2024

À ma mère

Madame Passou Jeannette.

REMERCIEMENTS

Un travail comme celui-ci est semblable à un édifice qui s'est construit. Comme tel, il n'est pas l'œuvre du seul architecte qui l'a conçu, encore moins de l'ingénieur et des techniciens qui se sont mis à l'œuvre sur le chantier de construction. Certes, ces derniers en sont les principaux acteurs, mais la réalisation finale de l'œuvre dépend de la mise ensemble de plusieurs contributions à l'échelle tantôt matérielle, tantôt immatérielle. Nous sommes ravis qu'un moment comme celui-ci soit permis dans nos travaux. Il nous donne l'occasion d'exprimer notre reconnaissance doublée de notre redevance à l'égard de ceux qui ont contribué d'une pierre ou de tout autre matériau, à la réalisation de ce travail. De ce fait, qu'il nous soit permis d'exprimer nos remerciements :

Au distingué Pr. Jean Bertrand AMOUGOU, qui a bien voulu diriger nos premiers pas dans la recherche. Plus qu'un encadreur Professeur, vous êtes pour nous une source d'inspiration, un véritable maître à penser. Nous vous exprimons notre gratitude en espérant être à la hauteur de vos exigences pour la suite de cette aventure. Nous ne manquons pas de dire merci à tous les enseignants du département de philosophie, qui ont, chacun à sa manière, contribué à notre formation philosophique

Nos remerciements sont également adressés à madame PASSOU Jeannette, pour sa ténacité et son courage de femme mère et père à la fois. Sans son soutien sous toutes ses formes, ce travail n'aurait jamais pu être réalisé. Il en est de même de madame TCHOUALA Irène. Grande sœur, tu mérites plus que de simples lignes écrites dans un mémoire.

Nous voulons également dire merci à Messieurs AWONO Valère et Bienvenu FOBING, qui ont toujours été à nos côtés, pour nous soutenir

Qu'il nous soit également permis de dire un mot à nos amis et condisciples, ADJAHOUNG Donalson, et MBORO ONANA Nicaise. C'est grâce à vous, et à nos différents échanges, que ce parcours a été rendu moins pénible. Somme toute, que toute personne ayant contribué d'une manière ou d'une autre à la rédaction de ce mémoire, trouve en ce moment, celui de l'expression de notre reconnaissance.

SOMMAIRE

DEDICACE.....	i
REMERCIEMENTS	ii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACTS.....	v
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE : FETICHISME DE L'ONTO-THEOLOGIE MISSIONNAIRE : ORIGINE ET TRAJECTOIRE DU PROBLEME	9
CHAPITRE I DE LA QUERELLE DES RITES A L'ONTO-THEOLOGIE CHINOISE	11
CHAPITRE II REVELATION ET EXTIRPATION : LES FONDEMENTS DU POUVOIR D'EXTIRPER.....	27
CHAPITRE-III REVELATION, SAVOIR ET POUVOIR ABSOLU	43
DEUXIÈME PARTIE : LE POSTULAT PHILOSOPHICO-RELIGIEUX D'UN CHRISTIANISME SANS FETICHE : DE L'AUTHENTICITE AFRICAINE AU CHRISTIANISME	59
CHAPITRE IV HERMENEUTIQUE CRITIQUE DU DISCOURS MISSIONNAIRE : TANTATIVE DE(RE) CENTRATION	61
CHAPITRE V : SCHEMES D'ACTION ET REGLE DE CONVERSIONS NEGRO-AFRICAINS AU CHRISTIANISME	80
CHAPITRE VI : TRADITIONNALITE ET AUTHENTICITE AFRICAINE :(RE) QUETE DE SENS ET OUVERTURE A LA CHRETIENNE	93
TROISIEME PARTIE : PERSPECTIVES CRITIQUE ET PORTEE HEURISTIQUE DU POSTULAT PHILOSOPHICO-RELIGIEUX D'UN CHRISTIANISME SANS FETICHE.....	113
CHAPITRE VII : PERSPECTIVES CRITIQUES DU POSTULAT PHILOSOPHICO-RELIGIEUX D'UN CHRISTIANISME SANS FETICHE : ESSAI SUR LES QUESTIONNEMENTS QUE SUBSUMENT LA METHODE ET LA PENSEE D'EBOUSSI BOULAGA.....	116
CHAPITRE VIII PAR-DELA LES PERSPECTIVES CRITIQUES, LA PORTEE HEURISTIQUE DU POSTULAT PHILOSOPHICO-RELIGIEUX D'UN CHRISTIANISME SANS FETICHE.....	129
CHAPITRE IX : DEPASSEMENT DES PARADIGMES ONTO-THEOLOGIQUE MISSIONNAIRES, ET OUVERTURE A UNE THEOLOGIE UNIVERSELLE	146
CONCLUSION GENERALE	165
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	171
TABLE DES MATIÈRES.....	177

RÉSUMÉ

Cette réflexion est centrée sur le fétichisme de l'onto-théologie missionnaire. En tant que telle, elle vise la déontologisation des absolus qui encadrent l'évangile missionnaire, et qui traduisent la volonté hégémoniste de la culture occidentale sur les autres modes d'existence, notamment ceux des peuples de la périphérie. Elle envisage donc par corolaire, la négation des étiquettes de fétichisme et d'idolâtrie qui, sous le prétexte d'une « rationalité » unilatéralement pensée, ont longtemps été affublées par la littérature ethno-coloniale, aux traditions religieuses non indo-européennes, mais surtout négro-africaines. D'où la (ré) prise en charge analytique de ces paradigmes, idéologiquement, politiquement et théologiquement collés à l'univers religieux et culturel des aires socio-culturelles des peuples non indo-européens, lors de l'expansion missionnaire du Christianisme. D'où enfin le nécessaire dépassement de ces paradigmes, qui sous-entend l'extirpation du Christianisme du statut d'étranger qu'il occupe essentiellement en négro-culture, dans la mesure où il s'impose en visant l'hégémonie du mode négro-africain d'existence. Cette extirpation en fait une religion de l'homme participant, et permet de traduire dans l'existence concrète, le mystère liturgique, afin que, ce qui est professé, soit produit pour l'Homme, et pour sa réalisation en tant qu'être historique. Le postulat philosophico-religieux d'un christianisme sans fétiche défendu tout au long de cette réflexion, envoie donc dans l'idée d'une religion qui n'est pas une simple surimposition, mais plutôt, qui s'invente, et qui constitue le fondement de l'impératif d'historisation, lequel suppose que l'homme n'est pas une existence figée, de même que l'humanité est le produit des particularités d'existence, coexistant à travers diverses cultures, selon des modes variés d'être homme, et de se référer à l'absolu.

Mots clés : Fétichisme, Onto-théologie missionnaire, Négro-Africain, Idolâtrie, Paradigmes Indo-européens, Christianisme

ABSTRACTS

This reflection is based on the fetishism of missionary ontotheology. As such, it aims to deontologize the absolutes that frame the missionary gospel, and which translate the hegemonic will of Western culture over other modes of existence, notably those of peoples on the periphery. As a corollary, therefore, it envisages the negation of the labels of fetishism and idolatry which, under the pretext of a unilaterally thought-out "rationality", have long been attached by ethno-colonial literature to non-Indo-European religious traditions, but above all to those of Black Africa. Hence the analytical (re)acceptance of these paradigms, ideologically, politically and theologically stuck to the religious and cultural universe of the socio-cultural areas of the periphery, during the missionary expansion of Christianity. Hence the need to go beyond these paradigms, which implies extricating Christianity from the foreign status it essentially occupies in negro-culture, insofar as it imposes itself by aiming for hegemony in our mode of existence. This extirpation makes it a religion of the participating man, and enables the liturgical mystery to be translated into concrete existence, so that what is professed is produced for Man, and for his realization as a historical being. The philosophico-religious postulate of a fetish-free Christianity defended throughout this research, therefore, sends in the idea of a religion that is not a simple superimposition, but rather, one that invents itself, and which constitutes the foundation of the imperative of historicization, which assumes that man is not a fixed existence, just as humanity is the product of particularities of existence, coexisting through various cultures, according to various modes of being man, and of referring to the absolute.

Keywords: Fetishism, Missionary ontotheology, Negro-African, idolatry, Indo-European paradigms, Christianity

INTRODUCTION GENERALE

L'ère coloniale a plongé la conscience africaine dans une longue nuit marquée par d'interminables cauchemars, et dont le souvenir est nécessairement attristant. De ce fait, son crépuscule a signifié en négro-culture, l'espoir d'une liberté retrouvée et rectifiée, dans un monde libre et libéré. On croyait que l'ère postcoloniale serait celui de l'inter-culturalité, débarrassée définitivement des velléités de domination et d'hégémonie de certaines particularités d'existence, à l'égard des autres. Mais, le Négro-Africain n'était encore que dans les réjouissances et les contemplations de ce monde à venir, qu'une voix, comme celle de Hume s'adressant à Kant, l'a réveillé de son sommeil dogmatique¹ en lui posant deux objections fondamentales. Tout d'abord, celle selon laquelle, il n'avait pas pris la pleine mesure de l'impact subi lors du choc des civilisations, sinon il ne se laisserait pas aller dans de telles rêveries, étant donnée la difficulté de l'itinéraire qui permet de sortir des croyances aliénées auxquelles sont être colonial s'est lié. Cette objection s'est suivie d'une autre qui, étant plus explicite, laissait paraître l'hypothèse d'une nouvelle crise en la demeure africaine.

Il s'agit notamment pour le Négro-Africain, de questionner le postulat du crépuscule de l'ère missionnaire, pour voir si l'idée de crépuscule qui s'y trouve, exprime la plénitude de ses implications sémantiques contextuelles. Dans ce contexte notamment, le crépuscule devrait signifier non seulement la libération du Négro-Africain dans le double aspect espace-temps, mais aussi, le dénouement des chaînes culturelles qui le condamnent à mener une existence par procuration, demeurant ainsi l'étranger du monde. La question fondamentale sous-jacente à ces objections est celle de savoir si, s'en allant, l'entreprise coloniale n'a pas laissé en Afrique des relais pour la perpétuer. D'où la nécessité de penser l'ère post-missionnaire, en soumettant l'héritage coloniale, dans ses aspects socio-politiques mais surtout anthropologico-culturel, à une critique sans complaisance. Les occurrences et les récurrences des concepts de colonisation, de Négro-Africain, de missionnaire et de post-missionnaire, pourraient laisser croire a priori, que notre réflexion porte sur ce que l'on nomme « philosophie africaine ».

En amont, nous ne sommes pas dans l'obligation de justifier ce possible jugement dans la mesure où, notre recherche ne se sent pas profondément entamé. Mais, à l'observation de ce que l'on nomme vaguement « philosophie africaine », et qui est fidèle à l'éternel problématique de sa propre existence, nous voulons nous démarquer et démarquer notre

¹ CF. Emmanuel Kant, *Fondement de la Métaphysique des mœurs*, édition Hatier, 1963.P.3. Kant parle justement du sommeil dogmatique en faisant allusion à la raison dogmatique, que le réveil de Hume l'amène à dépasser pour l'essor de la raison critique. Nous ne faisons donc qu'une réappropriation de l'idée de sommeil dogmatique et de réveil. Du reste, nous avons donné une orientation sémantique contextuelle à ce propos kantien

pensée, de l'idée d'une philosophe africaine qui a pour thématique principale la question de sa propre existence. Une incongruité dans la mesure où le questionnement sur l'existence ou la non-existence des choses, est philosophique par essence. Dès lors, le bon sens ne comprend pas comment ce questionnement peut encore porter sur l'existence de la philosophie sans se contredire profondément. Vu sous cet angle, nous préférons éloigner notre projet d'une telle spécialisation.

Néanmoins, si le statut de philosophie africaine suppose que nous sommes tous penseurs et produits de notre lieu de naissance géographique, spirituel et historique, de sorte que nous ne pouvons voir l'existence et penser ses problèmes traditionnels qu'à partir de ce lieu de naissance, alors nous convenons que notre pensée est inéluctablement le produit de la « philosophie africaine ». Nous disons d'ailleurs que, dans la mesure où la conscience africaine est liée au passé colonial nécessairement triste, nous devons tous être des penseurs de la « philosophie africaine » par essence, non pas dans le sens de l'expression de notre nostalgie par rapport à un monde ancien prétendument glorieux, avec en prime la volonté de le restaurer, mais plutôt dans l'optique de mettre à découvert, partout ailleurs, les mécanismes de déculturation enracinés dans la situation coloniale. D'où la nécessité de prendre en charge l'héritage colonial afin de le débarrasser de ses allures idéologiques, et restaurer l'authenticité africaine.

Néanmoins, dans cette optique de questionnement de l'héritage colonial afin d'éviter la perpétuation de l'entreprise coloniale à l'ère postcoloniale, nous choisissons de laisser la tâche (non moins passionnantes) aux politologues, économistes et autres, de penser les problèmes de développement socio-économique, d'ingérence politique etc. Nous appartenons plutôt à la lignée de ceux qui, face aux problèmes de l'être et de l'affirmation du Négro-Africain dans le monde, refusent de se réfugier derrière ces thématiques de développement économique, de puissance militaire, ou financière, et choisissent d'articuler leur pensée autour des questions lancinantes et profondes qui donnent un sens à l'essence fondamentale de l'homme. Des questions qui, selon Hebga, « hantent la conscience de l'homme noir, et déterminent son attitude face à la modernité ».² Il s'agit notamment des problèmes liés à la naissance, la mort, à la vie, à la sorcellerie, à Dieu, et bien-sûr à la religion. Le choix d'articuler notre effort de pensée sur le fétichisme de l'onto-théologie missionnaire se trouve alors justifié dans la mesure où ce projet concerne la prise en charge des mécanismes par

² P.Meinrad Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, l'Harmattan, 1998, P.9

lesquels le discours missionnaire s'est imposé en Afrique, réduisant fondamentalement les modes de croyances, mais aussi les pratiques traditionnels négro-africaines au fétichisme et à l'idolâtrie. Cette négation étant assortie de la volonté d'affirmer leur conception onto-théologiques c'est-à-dire leur idée de Dieu comme absolue, niant toute autre forme de croyance et de référence au divin (d'où l'idée du fétichisme). L'ontologie, concept fondamental de notre thématique, peut conserver à juste titre sa définition aristotélicienne, celle notamment de « philosophie première ou science désirée qui s'occupe de l'être en tant qu'être »³. En tant que telle, elle résout le problème des essences, c'est-à-dire qu'elle définit les choses, mettant en évidence leur caractère distinctif⁴.

La théologie quant à elle, envoie dans la science supérieure, en ce sens qu'Aristote la place au-dessus de toutes les autres sciences. Elle est en effet, la science « la plus noble, car elle a pour objet l'être le plus digne de prix de tous les êtres, la supériorité, ou l'infériorité de chaque science étant déterminée par son objet propre »⁵. L'onto-théologie devient donc la science qui vise à déterminer l'essence divine, c'est-à-dire à mettre en évidence ce qui constitue la divinité de Dieu. Articuler notre pensée sur le du fétichisme de l' onto-théologique missionnaire, revient à mettre en évidence les mécanismes par lesquels la mission évangélisatrice voudrait poser la « théologie » occidentale c'est-à-dire le discours occidental sur l'essence divine, comme universel, entraînant l'hégémonie de toute autre forme de croyance ou de référence à l'absolu. Le fétichisme de l'onto-théologie missionnaire est donc à l'image du fétichisme de la science qui, se réclame du monopole de la rationalité et exclut de ce champ tous les axes de pensée qui n'obéissent pas aux critères de « rationalité » déterminés par les canons de la « scientificité »⁶.

Par le même procédé, l'onto-théologie missionnaire se réclame du monopôle du sens de la révélation, de la vérité révélée, de la connaissance de Dieu et de son « point de vue ». De ce fait, elle se croit dans l'obligation d'enseigner aux peuples non occidentaux, le sens de

³ Cité par Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie tome I. Antiquité et moyen Age*, Quadrige puf, 3^e édition, 1985, P. 167

⁴ Aristote parle notamment de différence spécifique pour designer ce qui fait qu'une chose soit ce qu'elle est, et sans ce quoi, elle ne le serait pas. Il l'oppose ainsi au genre proche qui désigne ce qui est commun aux choses. La choséité par exemple est commune aux choses mais chaque chose à un trait particulier qui la distingue des autres choses

⁵ Aristote, *Métaphysique*, Ed. Les Echos du Maquis, (PDF), 10 janvier 2014, Livre XI (La théologie est différente de la mathématique et de la physique), P. 225

⁶ A ce sujet, le cercle de vienne par exemple pose la vérification comme critère absolu de la scientificité, et vise la « mort de la métaphysique » en ce sens qu'elle ne fournit pas les moyens de vérification de ses théories, qui dérivent essentiellement des mythes. Pourtant, Dans ses *Conjecture et Réfutations*, Karl Raymond Popper démontre que « la plupart des théories scientifique sont issues des mythes » (Karl Popper, *Conjectures et Réfutations*, Payot, 1985 P. 379).

cette révélation, afin de garantir à leurs âmes, l'accès au salut. Mais, il ne s'agit là que d'une brumeuse prétention, qui envoie dans le fameux postulat de l'universel, qui au demeurant, n'est que la traduction de l'hégémonie culturelle, envisagée par l'Occident à l'égard des peuples de la périphérie, notamment chinois et essentiellement négro-africains. Notre recherche se situe donc tout d'abord dans l'urgence de la (ré) centration de l'onto-théologie missionnaire par une critique et une (ré) prise de l'évangile, afin de penser les conditions de possibilité d'un christianisme post-missionnaire, acculturé dans notre condition tribale. Mais, il se justifie aussi et surtout par l'omniprésence du christianisme. Car en effet, bien que Paul Samuel Huntington par exemple ait ignoré dans sa classification des grandes civilisations qui sont selon lui, sont rattachées aux grandes religions, de mentionner l'Afrique, nous n'avons pas besoin de retourner dans l'Égypte pharaonique pour lui démontrer l'essence religieuse du négro-africain. Puisse que le Christianisme fait partie des religions qu'il a reconnues, et que l'Afrique est aujourd'hui d'après Saint Paul, la « nouvelle patrie du christ »⁷, il est donc urgent de penser un christianisme à la mode africaine afin de s'affirmer comme civilisation irréductible à une autre. Car le postulat de Samuel Huntington selon lequel les « grandes religions sont le produit des grandes civilisations »⁸, nous exclut d'emblée (à tort ou à raison).

Toutefois, le Christianisme qu'il lie essentiellement à la civilisation occidentale, est en soi universel, dans la mesure où il traduit la venue du Christ comme seigneur et sauveur de l'humanité, sans discrimination. Nous comprenons dès lors que cette posture relève de l'idéologie et gardons l'idée de la nécessité de penser le christianisme à partir de notre condition anthropologique et socio-culturelle. Il est donc aisé de dire que cette religion est aujourd'hui l'élément le plus important de l'héritage colonial, en ce sens qu'elle détermine notre rapport au sacré. Nous en sommes conscient et nous n'envisageons pas de démontrer le contraire tout au long de ce travail. Néanmoins, étant le produit de l'entreprise coloniale, le Christianisme entre fondamentalement en contradiction avec le message d'amour du christ en ce sens que, se rattachant à l'histoire des missions, il « a longtemps exercé une emprise déculturante sur les populations africaines, les contraignant à rompre brutalement avec leurs racines et à perdre leur authenticité » De ce fait, même si le fils de Dieu est la traduction de la destination finale du monde, la vérité de ce qu'il est ou de ce qu'il proclame, est mise en péril lorsqu'elle est traduite par une civilisation de l'« anti frère ». Notre effort de pensée peut paraître prétentieux, si l'on s'en tient à ce que nous adoptions une théorie radicalement

⁷ Cité par Jean Marc Ela, *Ma foi d'africain*, Karthala, 1985, P.37

⁸ P. Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Editions Odile Jacob, 1996, PP.38-39

critique à l'égard de l'onto-théologie missionnaire, touchant ainsi à la conception occidentale de l'idée de Dieu. Pourtant, nous n'avons pas la prétention de remettre en cause le sacré mais bien plus, de démontrer qu'afin de servir l'idéologie impérialiste, l'onto-théologie missionnaire à travestit le sens non seulement du message d'amour du christ pour l'humanité, mais aussi et surtout celui du Divin, le démystifiant, et faisant de lui un être connaissable par les canons de la raison pure.

En pensant la condition de l'africain à partir du triste constat des différentes crises traversées par sa conscience, (esclavage, colonisation) nous exigeons du christianisme de s'«inculturer» s'il ne veut pas être réduit à un simple relais de l'idéologie impérialiste, et rejeté comme pure étrangeté. Bien entendu, nous serions de mauvaise foi si nous manquons de mentionner l'œuvre positive de la mission évangélisatrice en Afrique. Toutefois, Par ces temps marqués de l'ontologisation des absolus, il est important d'établir une éthique de la responsabilité historique qui, nous permet de soumettre à la discussion ou au jugement de notre expérience propre, ce que les vieillîtes de domination voudraient ériger en règle universelle. D'où la nécessité pour le christianisme, qui constitue l'aspect de l'héritage colonial le plus noble parce qu'il traduit a priori le message d'amour du christ, d'entrer « *dans la trame du mouvement de notre liberté la plus concrète du « pouvoir africain », de son autodétermination retrouvée et rectifiée* »⁹. Nous ne pouvons donc exempter de l'examen « ni l'« évangile », ni la conception de Dieu, sous peine de reconduire aussi tôt la certitude et la prétention de l'universel qui font corps avec les discours et pratiques, les institutions et les modes de vie d'une civilisation impérialiste ». ¹⁰ Autant dire que nous annonçons le crépuscule des « absolus » qui ont été véhiculés à travers l'évangile missionnaire, et qui ont contribué à déboussole le négro africain, le laissant perdu dans une sorte d'épaisse forêt, partagé et indécis entre le christianisme et ses croyances traditionnelles. Mais, notre projet se pense et se situe par-delà ce dilemme. Car nous n'estimons pas qu'il soit nécessaire d'opposer ce que l'on nomme tradition au christianisme, dans la mesure où, aussi bien l'un que l'autre concept, jouit a priori d'une certaine neutralité. C'est davantage leur usage à des fins idéologiques qui pose problème et laisse paraître l'idée d'un rapport conflictuel. Il est bien entendu, qu'en situation d'acculturation, chaque particularité existentielle doit être considérée dans son irréductibilité à une autre, au point de vue anthropologico-culturel.

⁹ F.Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*. Révélation et domination, Présence africaine, 1981, P .19

¹⁰ Id.P.66

Le christianisme en tant que religion du christ, ne s'oppose pas à cette logique. C'est pourquoi nous disons qu'

Il n'est pas avisé d'abandonner les soins des morts, les traditions ancestrales. Le message du christ n'entre pas en compétition avec eux; il vient accomplir leur vœu d'une vie plénière, qui doit triompher même dans l'éclatement des cadres d'un mode de vie consacré par une durée immémoriale. Voilà pourquoi la venue du christ intéresse le destin du groupe, comme tel, qui se transpose et se dépasse en Eglise.¹¹

De ce fait, plutôt que le rejet des traditions africaines comme solution à l'insertion du christianisme, nous proposons de considérer ces traditions et de ne point les extraire de leur contexte pour les juger dans un contexte qui leur est inconnu. Nous disons que toutes les confessions de foi n'ont qu'une condition d'existence à remplir à savoir se référer à Dieu. Du reste, leur être ne dépend pas de la bonne volonté d'une certaine civilisation qui se réclame du monopole de la compréhension de la révélation et entend enseigner la volonté de Dieu à ceux qui, prétendument, ne la connaissent pas. Tout le problème est donc celui de l'inculturation du christianisme. Un projet qui n'est pas sans intérêt dès lors qu'il semble désormais bénéficier de l'assentiment générale, celui des nouvelles missions y compris. C'est pourquoi nous accordons un intérêt particulier à Jean Paul II qui, nous recommande d'avoir un christianisme africain.¹² « Vous devez avoir un christianisme africain », dit-il en substance. Cette phrase raisonne comme un indispensable et nous ne manquons pas d'exprimer notre reconnaissance à Paul II qui, est certainement l'un des rares occidentaux de bonne foi (En espérant que cette posture ne relève pas du cynisme). Mais la question est de savoir si la tâche de l'inculturation doit être prise en charge par les africains eux-mêmes, ou laisser à ceux qui nous ont déjà démontré lors d'une première rencontre, qu'ils n'étaient pas ouverts à la différence. Autrement dit,

Faut-il laisser cette initiative à des hommes et à des femmes venues d'ailleurs, souvent déroutées en raison de leurs origines culturelles, de leur formation ou de leur environnement, par la relation à l'invisible qui constitue peut-être le centre de gravité du monde africain, comme le rappellent les problèmes de la maladie, de la guérison ou les croyances et les pratiques de la sorcellerie¹³

La réponse à cette question découlera naturellement de notre démarche. Néanmoins, pour y parvenir, il convient de se demander au regard de ce qui précède, ce que relèvent et cachent simultanément les prétentions de l'onto-théologique occidentale de posséder la vérité absolue sur Dieu, d'avoir le monopole de la compréhension de la révélation, et la prétention

¹¹ F.Eboussi Boulaga, Op.Cit., P.

¹² Jean Marc Ela, Op.Cit.P.13

¹³ Jean Marc Ela, Op.cit., P.14

de dicter à l'humanité, une façon de croire. En tenant compte du mystère de la révélation, peut-on la cerner dans sa totalité et prétendre l'enseigner ? Aussi, en admettant que le rapport entre l'homme et la transcendance est régie par la foi, notion qui envoie à priori dans la subjectivité, ne peut-on pas affirmer que le discours de l'homme sur Dieu est nécessairement marqué du sceau de cette subjectivité ? En répondant à ces questions, nous parviendrons à démontrer que « Les prétentions contenues » dans la définition du christianisme par l'ontothéologie missionnaire, « s'expriment à vide, se démentent elles-mêmes ou se retournent en leur contraire dans l'effet réel qu'elles produisent » Du reste, il s'agira d'exposer comment les « Hommes croient » autrement, l'usage qu'ils peuvent faire du christianisme pour

Poser et résoudre les problèmes d'existence autrement que selon la logique binaire du oui ou non, du vrai ou faux propre aux « vérités » qui décident des significations définitives et de la destination ultime des individus et de l'humanité¹⁴

Toutefois ce projet se pense par-delà toute volonté d'absolutisme. De ce fait, Il ne signifie pas pour le négro-africain de constituer son authenticité chrétienne, et de vouloir élargir son concept et sa portée à toute l'humanité. Dans notre volonté de devenir nos propres « missionnaires », nous n'envisageons pas d'en devenir pour autrui. Cela reviendrait à incarner dans notre mode de croyance, ce que nous reprochons à l'autre. Autant dire avec Eboussi que « L'africain irait à l'encontre de sa « tradition » s'il cherchait à ériger son christianisme en norme générale, s'il le considérait comme le seul authentique et la seule voie pour être pleinement homme et se rapporter à Dieu »¹⁵ Notre dessein fondamental est donc de mettre à découvert pour les dénoncer, les velléités dominatrices qui se dissimule comme une anguille sous roche, dans la culture occidentale de l'« universel ».

¹⁴ F.Eboussi Boulaga, Opp., P.7

¹⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Karthala, Collections chrétiens en liberté, 1991,P.54

**PREMIERE PARTIE : FETICHISME DE L'ONTO-
THEOLOGIE MISSIONNAIRE : ORIGINE ET TRAJECTOIRE
DU PROBLEME**

Dans cette première partie, nous démontrons que le Christianisme, dans son expansion coloniale, ne s'impose qu'en extirpant la vision du monde des peuples non occidentaux, présentant à dessein leur vécu de la foi comme oblitération, et comme telle, incapable de produire les conditions spirituelles nécessaires au salut de l'âme. La visée de notre effort de pensée est donc de démontrer que, lors de l'expansion du Christianisme dans les peuples non indo-européens notamment chinois et négro-africains, la mission évangélisatrice ne s'est pas nécessairement souciée de soumettre les différentes confessions de foi entendues comme religions non occidentales, à une quête de sens, afin de déterminer si elles se réfèrent ou non à Dieu. Elle s'est, de tout temps, et de façon a priori, arrogée le droit de les déraciner ou de les extirper. Pourtant, en situation d'acculturation, il est indispensable de considérer les différences culturelles qui se manifestent aussi et surtout dans les croyances religieuses. Il va sans dire que le discours onto-théologique missionnaire ne s'inscrit pas dans cette logique, dans la mesure où il vise la réduction de l'univers culturel des peuples non indo-européens au néant, et pose le déracinement ou la négation de cet univers comme condition sine qua none de l'insertion aisée du christianisme. Certes il est possible de reconnaître dans l'univers culturel des peuples de la périphérie, des velléités idolâtries au sens de l'onto-théologie missionnaire, mais la disqualification de cet univers devrait être le produit d'une quête du sens de ses manifestations, plutôt que l'œuvre des jugements péjoratifs a priori, traduisant une globalité ou une globalisation mal pensée. Pourtant le véritable sens de la globalité devrait être celui l'inter-culturalité. Dans cette première partie, nous exposons la trajectoire du problème de l'indigénisation du christianisme par les peuples non occidentaux, notamment ceux de la périphérie. Nous explicitons toutes les difficultés liées à cette entreprise, en mettant en évidence la volonté d'hégémonie culturelle de l'onto-théologie missionnaire à l'égard des peuples non occidentaux. De ce fait, nous exposons tout d'abord le contexte polémique de l'inculturation du christianisme en chine, lequel a donné lieu à la querelle des rites chinois, avant de prendre en charge le problème de l'inculturation du christianisme en négro-culture. Il est bien entendu que ce contexte africain demeure le point focal à partir duquel nous pensons notre projet, celui notamment des conditions de possibilité d'un christianisme acculturé dans les traditions indigènes, dans un contexte d'inculturation débarrassé des idéologies qui visent l'anéantissement des particularités, et donc l'assimilation.

CHAPITRE I DE LA QUERELLE DES RITES A L'ONTHO- THEOLOGIE CHINOISE

En admettant que le christianisme ne soit pas l'apanage de l'occident, mais plutôt une religion universelle, n'y aurait-il pas des raisons de signifier que tous les peuples ont le droit de l'inculturer dans leurs traditions, afin de conserver leur authenticité ? C'est avec aisance que nous voulons répondre par l'affirmative. Mais, à l'évidence, la réalité est toute autre. En effet, l'on ne regrettera jamais assez le cloisonnement historique dans lequel la tradition occidentale chrétienne, s'est développée, montrant un certain malaise à reconnaître les traditions et croyances non occidentales, celles notamment des peuples de la périphérie. C'est dans ce contexte de cloisonnement (toujours actuel) marqué par la volonté d'affirmer les conceptions théologiques acculturées dans l'anthropologie sociale occidentale comme universelles, que l'onto-théologie missionnaire eu ses premiers contacts avec les traditions et croyances religieuses chinoises, sur lesquelles elle a exercé une herméneutique historico-critique. Bien entendu, une telle entreprise en-soi ne manque pas de légitimité. Elle s'inscrit dans une dynamique interculturelle dans laquelle les cultures se soumettent mutuellement à une quête de sens. La visée d'une telle entreprise étant d'opérer une correspondance entre leurs différentes catégories, leurs principes axiologiques et absolus, afin d'en déduire ce qu'elles ont d'universel, malgré leurs particularités apparentes.

Historiquement, le choc des civilisations désigne ce que l'anthropologie culturelle appelle aujourd'hui l'inculturation, entendue comme « l'ensemble des phénomènes de contact et des processus d'interprétation entre deux civilisations ». Dans le cas d'espèce, l'une est issue de la tradition occidentale et l'autre de la tradition chinoise. Mais cette rencontre n'a pas pris le sens du paisible dialogue interculturel qu'elle devrait être, du fait de la volonté hégémonique des missionnaires chrétiens à l'égard des traditions indigènes. De ce fait, « Malgré les efforts incessants des jésuites pour faire vivre une acculturation à double sens et permettre une ouverture réciproque des civilisations occidentales et extrêmes-orientes », ¹⁶ la tradition occidentale se montrera essentiellement réticente quant à la reconnaissance de l'existence des traditions culturelles chinoises comme particularité certes en même d'exister avec une autre, mais fondamentalement irréductible à celle-ci. Dans ce

¹⁶ F.Xavier de Pereti, « *L'entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, témoignage philosophique d'une rencontre manquée* », In *Dix-huitième siècle*, 2018/(n 50), PP.389-412

chapitre, notre effort de pensée s'articule essentiellement autour des tentatives d'interprétation de la pensée traditionnelle chinoise, menées par Malebranche à travers son *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature et l'existence de Dieu*, mais aussi pas Leibniz à travers sa *lettre sur la philosophie chinoise*. La visée de l'interprétation de ces textes étant de poser le problème de l'indigénisation du Christianisme dans le contexte chinois, afin de mettre en évidence les difficultés liées à l'inculturation, du fait des oppositions établies a priori entre la chrétienté et les traditions culturelles chinoises. Bien entendu, les entreprises leibniziennes et malebranchistes, bien qu'elles s'inscrivent dans le sens d'une herméneutique de la théologie chinoise, n'ont pas les mêmes méthodes, de même que leurs visées diffèrent fondamentalement.

De ce fait, tandis que la logique malebranchiste traduit la prétention occidentale de posséder le monopole de la connaissance de Dieu, et de sa nature, niant au « ly » ou principe premier de l'onto-théologie chinoise toute substance, l'entreprise leibnizienne quant à elle, s'inscrit plutôt dans le sens du cosmopolitisme, de l'universel, non pas au sens d'une tradition rendue universelle, mais plutôt du point de l'universalisation des particularités d'existence avec leurs différentes idées de Dieu. Bien entendu, l'idée de la multiplicité des discours sur Dieu ne signifie pas qu'il soit lui-même « multiple ». Elle démontre plutôt que la religion à partir de laquelle le sacré est reconnu comme telle, ne peut pas être universelle dans la mesure où elle est un élément culturel, et que la culture est le produit des différentes humanités à travers l'histoire. On le voit bien, l'expansion du Christianisme en Chine, la formulation du discours onto-théologique missionnaire à l'égard des traditions chinoises, ont donné lieu à un contexte polémique. C'est dans ce contexte qu'est née la fameuse querelle des rites chinois sur laquelle nous ne manquerons pas de revenir, en évaluant les postures malebranchistes et leibniziennes sur les traditions religieuses et philosophiques chinoises, mais aussi le rapport de ces traditions avec la chrétienté.

L'idée fondamentale étant de démontrer que la volonté hégémonique de l'onto-théologie missionnaire à l'égard des modes de croyances et d'existence non européennes, ne s'est pas manifestée dans le seul contexte négro-africain. Il est bien entendu qu'historiquement, l'expansion coloniale du Christianisme en Chine précède celle de l'Afrique. De ce fait, le problème de l'indigénisation du Christianisme qui sous-tend celui de son rapport aux peuples non indo-européens, peut être situé dans une trajectoire historique bien déterminée, partant du contexte chinois au contexte négro-africain. Il va sans dire que le contexte négro-africain est celui autour duquel notre projet se construit essentiellement, au

regard notamment des raisons qui ont déjà été alléguées pour justifier le choix de notre sujet. Nous ne jugeons pas nécessaire de revenir sur ces raisons et espérons que les développements que nous ferons, les conclusions auxquelles nous aboutirons, accentuerons nos différentes motivations. Mais il convient d'obéir à la trajectoire du problème de l'indigénisation du Christianisme, en s'intéressant tout d'abord au contexte chinois de son inculturation, puisque notre effort de penser s'articule autour de l'expansion du Christianisme dans les peuples de la périphérie, notamment chinois et négro-africains.

I-L'ENTRETIEN D'UN PHILOSOPHE CHRÉTIEN ET D'UN PHILOSOPHE CHINOIS : REFLEXION PHILOSOPHIQUE SUR UNE RENCONTRE MANQUEE

I-1 L'entretien dans le sillage de la querelle des rites chinois

L'on ne saurait entreprendre l'évaluation des thèses malebranchistes sur la nature et l'existence de Dieu qui traduisent la thèse malebranchiste de l'inadéquation entre les conceptions occidentales et chinoises de l'idée de Dieu, sans rappeler que le cotexte hautement polémique dans lequel cet entretien s'est développé, s'inscrit dans la continuité de la querelle des rites chinois. En effet, Les premières tentatives d'inculturation du christianisme menées par les jésuites en chine se sont heurtées aux lettrés chinois, défenseurs de l'idée d'une anthropologie sociale rationnelle, structurée autour d'un mode de vie obéissant à des croyances, des pratiques religieuses et traditionnelles telles que le culte des ancêtres, c'est-à-dire la célébration des morts dans le sens de la reconnaissance de la continuité du lien familial malgré la mort. D'où l'attitude positive du père Ricci quant au rapport de la chrétienté aux croyances ancestrales chinoises. En effet, la querelle des rites chinois est la manifestation de la difficile coexistence entre les dogmes chrétiens et les rites chinois considérés par certains missionnaires occidentaux comme relevant du paganisme, autrement dit l'incroyance. Ainsi, la querelle oppose les jésuites qui ont été responsables de la première évangélisation de la chine, et qui se sont montrés essentiellement ouverts à l'inter-culturalité, aux missionnaires franciscains qui ont adopté une attitude négationniste quant à l'hypothèse d'une rationalité des croyances religieuses et autres manifestations culturelles chinoises. Tout d'abord, lors des premiers contacts entre la tradition chinoise et la chrétienté, les rapports étaient pacifiques, caractérisés par une inter- culturalité, dans le sens d'une interpénétration, c'est-à-dire l'indigénisation du christianisme, mais aussi le sens inverse de la christianisation des traditions ancestrales. De ce fait, l'Église catholique s'est montrée ouverte à l'égard de certaines pratiques ancestrales jugées pourtant « folkloriques ». D'où la légitimité de

l'entreprise du père Mateo Ricci ayant consisté en la traduction en chinois de certains ouvrages de théologie mais aussi de ceux du catéchisme, se servant des

*Termes familiers aux lettrés chinois pour désigner Dieu. Il parle ainsi de shang-Di, (souverain d'en haut), et Tian (ciel). Il se montre respectueux des traditions et rites chinois. Tels que le culte des ancêtres et les manifestations de piété filiale (...), dans le même esprit, il adapte la liturgie aux coutumes chinoises, célébrant en chinois et intégrant le culte des ancêtres dans la messe ».*¹⁷

On le voit bien, l'entreprise du père Ricci se veut essentiellement ouverte à la pluralité, et se présente comme les premières tentatives de résolution du problème de l'inculturation du Christianisme. Dans un tel contexte, le Christianisme ne se présente pas comme extériorité ou comme simple surimposition, mais vise l'intégration de l'univers culturel chinois, dans son vécu. Cette méthode à éviter à cette religion de se ranger dans l'étrangeté et de susciter la méfiance sinon le rejet des populations indigènes. Ainsi, les rapports de la chrétienté avec les rites chinois étaient essentiellement inter-critiques. Dans cette atmosphère de tolérance interculturelle, la christianisation de la chine s'est faite avec aisance de sorte qu'à la mort du père Ricci, la communauté chrétienne chinoise s'évaluait à plusieurs membres, essentiellement lettrés, de même que l'église chinoise présentait une architecture particulière obéissant aux méthodes jésuites de l'inculturation. De ce fait, le style des Eglises occidentales a cédé la place aux églises chinoises, construites dans un style reflétant l'authenticité de la chine, c'est-à-dire « avec du mobilier liturgique d'inspiration chinoise ». Ainsi, dans beaucoup d'édifices religieux, au-dessus de l'autel était érigé un dôme comme le clocher, reprenant ainsi « la forme orthogonale des pagodes chinoises »¹⁸. On le voit bien, la première tentative d'évangélisation de la chine s'est présentée comme un prototype de coexistence interculturelle pacifique, avec la prise en compte des particularités liées à chaque humanité historique, qui se veut inéluctable en situation d'acculturation.

De ce fait, dans le discours des jésuites sur la nature et l'existence de Dieu, nous ne remarquons point l'usage d'un vocabulaire essentiellement dévalorisant (avec des concepts de fétiche, ou idole), traduisant la négation des modes de croyance et de référence à Dieu propres aux chinois et ancrés essentiellement dans leur culture. D'où la question légitime qui découle de ce constat, à savoir la nécessité pour nous d'étendre notre problématique du fétichisme et de l'onto-théologie missionnaire, au contexte chinois de l'expansion du Christianisme. En effet, la coexistence pacifique entre les dogmes chrétiens, les traditions et croyances

¹⁷ Mgr Colomb, « *Evangéliser la piété populaire en Asie* », Eglise catholique en France. Edité par le service national Mission et, Conférence des évêques de France, 2018

¹⁸ Id.

religieuses chinoises, ne mettra pas long feu. Elle sera remise en cause par l'empire romain, qui fera aux jésuites le reproche de favoriser l'existence des croyances superstitieuses, semblables à la sorcellerie, au fétichisme et à l'idolâtrie. De ce fait de nouveaux missionnaires seront envoyés en chine par l'empire romain, dans le but fondamental de persécuter les croyances et pratiques religieuses chinoises, et reprendre la christianisation. C'est donc dans ce contexte essentiellement polémique qu'est née la querelle des rites chinois opposant les jésuites dans leur projet d'inculturation, et les missionnaires franciscains et dominicains, hostiles à l'idée d'un christianisme acculturé dans l'univers culturel chinois. L'entreprise malebranchiste qui prend le sens d'un entretien, s'inscrit notamment dans le sens de l'accomplissement du dessein des missionnaires à savoir la négation de la conception chinoise de l'idée de Dieu.

En effet, les ouvrages et la doctrine de Malebranche furent utilisés en chine par les missionnaires catholiques, pour confondre avec un certain succès, le paganisme confucéen des lettrés chinois. Ce recours aux thèses malebranchistes « fit suite à l'échec de l'introduction en chine, des principes de la philosophie d'Aristote, dont une certaine obscurité, disait-on, s'accordait finalement avec le paganisme que l'on cherchait à combattre »¹⁹ L'objectif est donc clairement avoué, celui notamment de la négation de l'être culturel du chinois à travers la réduction au néant de ses manières d'être et de se référer à l'absolu. Mais, les thèses malebranchistes trouvent leur raison d'être dans le postulat de la raison universelle, c'est-à-dire qu'elles se présentent comme un dépassement du dogme chinois, de même qu'elles s'opposent à l'acculturation du christianisme dans les traditions indigènes qu'elles considèrent comme relevant du paganisme le plus absolu. Certes, l'entretien dont il est question avec Malebranche prend le sens d'un dialogue, laissant paraître l'idée de l'inter-culturalité, mais il convient de l'évaluer dans ses différents contours et détours, afin de mettre en évidence les objectifs avoués et inavoués de cet entretien qui, dans son déroulé, prend le sens d'un cours magistral d'ontologie et de théologie administré par une culture prétendument civilisée, à une culture « barbare ».

I-2 Synthétique des arguments sur Dieu et sur le li /ly chinois

I-2-a Négation du « Ly » matière finie et l'idée de Dieu substance absolue

En envisageant une synthétique des arguments de *l'Entretien d'un philosophe chinois et d'un philosophe chrétien sur la nature et l'existence de Dieu*, nous voulons mettre en

¹⁹ F.Xavier de Peretti, OPP.Cit.

évidence les arguments philosophiques grâce auxquels l'onto-théologie missionnaire a remis en question les conceptions chinoises de l'idée de l'Être sacré. Bien entendu, il convient de rappeler que dans notre posture, nous envisageons uniquement la mise en évidence de la logique de querelle des rites dans laquelle cet entretien s'inscrit, afin de démontrer que les difficultés liées à l'inculturation du christianisme, la négation des traditions et modes de croyances et de référence à l'absolu des peuples de la périphérie par l'onto-théologie missionnaire ne sont pas l'apanage de l'expansion coloniale du Christianisme en Afrique. Une telle précision nous permet de prendre nos distances par rapport aux différents points de vue défendus notamment dans cet entretien, lesquels s'apparentent dans certains aspects à la négation de l'existence de Dieu (selon le point de vue chinois interprété par Malebranche), mais aussi à la prétention à l'universelle qui caractérise le point de vue onto-théologique missionnaire défendu par Malebranche. Il est bien entendu que nous nous situons au-delà des intentions athéistes attribuées à tort ou à raison aux croyances chinoises, de même que nous n'adhérons pas à la thèse malebranchiste de l'universel, qui n'est en réalité que la volonté d'ériger la particularité occidentale en référence absolue. Le titre du « dialogue » se trouve alors justifié. Néanmoins, notre effort d'analyse vise uniquement à démontrer que les raisons de la rédaction de cet entretien par Malebranche étaient essentiellement idéologiques, et visaient comme nous l'avons déjà dit, la fin de l'acculturation du christianisme dans les croyances traditionnelles chinoises. Le problème de la validité des arguments est donc moins important pour nous.

D'ailleurs, en dehors de ce contexte historique duquel nous voulons extraire la trajectoire de notre problématique, nous ne pouvons pas nous livrer à des débats sur la nature et l'existence de Dieu en ce sens que son « point de vue » de même que sa nature sont inconnaissables du fait de son mystère, tout comme l'athéisme est insoutenable. Mais il convient enfin de s'intéresser à l'entreprise malebranchiste dont la visée essentielle a déjà été exposée. En effet, l'entretien, s'ouvre pas une interrogation chinoise adressée à Malebranche, celle notamment de savoir la nature du Dieu qu'il se permet de venir de si loin pour leur enseigner. Bien entendu, les chinois rappellent l'existence et leur croyance au « ly », entendu comme « souveraine vérité, sagesse, justice, qui subsiste éternellement dans la matière, qui la forme et la range dans ce bel ordre que nous voyons et qui éclaire aussi cette portion de matière épurée et organisée dont nous sommes composés »²⁰. On le voit bien, le « ly » chinois

²⁰ N. Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature et l'existence de Dieu*, chez Michel David, Quay des Augustins, 1707, P. ,6.

n'est pas conçu en dehors de la matière, mieux encore, il n'est pas exclu qu'il soit matière, exprimée à un degré supérieur et donc considérée comme matière première devant donner corps à toutes les autres matières, mais aussi structurer l'existence. C'est pourquoi, il prend le sens d'un principe, mais non dans le sens du principe premier ou de la cause première dans la mesure où, en faisant parti de la matière, elle interagit avec les autres éléments de la nature et laisse paraître l'idée du mouvement. Pourtant, le principe premier au sens aristotélicien par exemple, est hors de portée, en ce sens qu'il ne peut pas être causé. Ainsi, à la question de savoir le Dieu que Malebranche entend enseigner aux chinois, ce dernier répond d'abord par le principe d'innéisme à savoir que le Dieu dont il est question dans son discours est celui dont l'idée est gravée en tous les hommes.

Mais, faute d'y faire attention, ils ne la reconnaissent point telle quelle, et ils la défigurent étrangement. Voilà pourquoi Dieu, pour nous renouveler son idée, nous a déclaré par son prophète, qu'il est celui qui est, c'est-à-dire l'être qui renferme dans son essence tout ce qu'il y'a de réalité ou de perfection dans tous les êtres, l'être infini en tous sens, en un mot, l'Être²¹

Ainsi, le Dieu qu'allègue l'onto-théologie missionnaire est l'idée la plus parfaite et la plus accomplie en ce sens qu'elle considère le sacré comme l'Être le plus parfait, qui englobe la matière, dans la mesure où il détermine tous les étants, tous les néants, sans être lui-même un étant ou un néant, car il est le principe déterminant mais non déterminé. Les chinois notamment ne croient pas en cette conception et excluent l'idée de l'existence des choses spirituelles ou immatérielles, d'où leur réticence à l'égard de l'existence de Dieu en tant qu'être omniprésent, omnipotent, mais dont l'existence n'est pas empiriquement démontrable. On comprend pourquoi, à la suite de l'exposition de l'idée occidentale de Dieu par Malebranche, le chinois reconnaît certes, que cette idée est la plus excellente de toute dans la mesure où elle révèle l'être le plus parfait, mais elle n'est pas en adéquation avec leurs modes de croyance, autrement dit, ils ne croient pas en l'existence d'un Dieu parfait, habitant les cieux, et la terre et ayant la mainmise sur la totalité de l'existence.

On pourrait croire qu'il s'agit d'un principe athéiste, pourtant le problème réside dans la formulation de l'idée de Dieu. Les chinois en effet conçoivent l'existence du « ly » et de la matière. Le « ly » sur cet aspect est à l'image du demiurge platonicien qui, dans le *Timée*, détermine l'ordre du monde en ordonnant ses différents éléments, c'est à dire qu'il forme l'univers à sa ressemblance, en transformant le désordre chaotique qui préexiste, et dans lequel les choses se meuvent sans règles, en un monde ordonné, l'ordre étant bon autant que

²¹ Id.P.7.

lui-même²². C'est donc l'idée fondamentale de l'existence d'un principe souverain, d'une souveraine vérité, responsable de l'ordre du monde, qui est soutenue par l'onto-théologie chinoise. Mais, l'entreprise malebranchiste questionne la nature de ce principe qui est semblable à la matière et admet en Dieu, un mouvement semblable à celui que subit la matière objet de la création. Le but de l'entretien est donc de démontrer que le « ly » chinois est une dénaturation du sacré. On le voit bien, la conception malebranchiste de l'idée de Dieu est essentiellement celle de Dieu comme substance, au sens de²³ Spinoza, c'est-à-dire dire Dieu comme réalité dont le concept et l'existence ne dépendent ni du concept, ni de l'existence d'aucune autre réalité. Ainsi, ce point de vue est opposée à la conception chinoise du « ly » principe coexistant avec la matière mais non reconnu comme chose spirituelle ou non matérielle, d'où l'idée de l'absence dans l'onto-théologie chinoise, de la chose spirituelle ou de la substance antimatière.

I-2-b La théologie chinoise ou l'absence de la chose spirituelle ?

Selon l'interprétation onto-théologique missionnaire traduite par Nicolas Malebranche, la théologie chinoise est caractérisée par l'absence de la chose spirituelle. Certes les chinois disent reconnaître l'existence de la matière et du « ly », mais ils n'admettent pas que ce « ly » est principe premier, transcendantal. Ce dernier prend plutôt le sens d'un principe d'ordre, d'équilibre et de justice. Ainsi, le « Ly » chinois n'est pas un principe qui engendre mais plutôt celui qui ordonne, et coexiste avec la matière. Bien entendu, l'idée d'une coexistence pourrait impliquer ici celle d'une réciprocité de mouvement entre le « ly » principe ordonnateur et la matière. Dans ce cas, la théologie chinoise admettrait une relation en Dieu et le confondrait à la matière. Ce point de vue est réduit au paganisme confucéen en ce sens que l'identification de Dieu à la matière suppose la vénération des choses matérielles, ce qui envoie dans l'idolâtrie. Dieu est l'Etre sans aucune restriction, sans aucune limitation dans son concept. En tant que tel, il est hors de portée de sorte que seule la foi sous-tend notre rapport avec lui. Toutefois, même si les arguments de l'entreprise malebranchiste ne manquent pas de fondement, il est légitime de se demander si le dessein fondamental qui lui est attribué par l'onto-théologie missionnaire, et qui conditionne la rédaction de cet entretien, lui permet d'évaluer l'idée chinoise de l'existence et de la nature de Dieu en toute impartialité ?

²² Cfr. Platon, *Le Timée*, traduction, notice et note par Emile Chambry, Garnier Flammarion, 1992

²³ Baruch Spinoza, *Ethique Œuvre 3*, traduction, notice et notes par ch. Appuhn., Flammarion, 1965, P.21. Dans cet ouvrage notamment, Spinoza définit la substance comme ce dont le concept ne dépend de celui d'une autre forme d'existence. Autrement dit, ce qui existe indépendamment de toute autre forme d'existence.

Il nous semble, d'après le contexte d'émergence, de cet entretien, marqué par la volonté de l'empire romain de mettre fin à l'inculturation du Christianisme entamée par les jésuites en Chine,, que Malebranche est déterminé par la concrétisation de ce dessein , lequel conditionne ses prises de position sur les modes de croyances, les traditions culturelles et philosophiques de l'Extrême-Orient. Mais la posture qui mérite d'être questionnée est celle de la philosophe qui est ainsi mise au service de l'idéologie. En effet, l'entretien de Malebranche, dans le but de servir les visées de l'onto-théologie missionnaire, se situe dans une logique de philosophie comparée, visant à fonder philosophiquement les contradictions entre la théologie occidentale et la théologie chinoise. L'idée fondamentale étant de démontrer rationnellement l'« irrationalité » des pratiques traditionnelles chinoises, et par conséquent leur vécu chrétien. D'où l'emploi de la philosophie dont la « rationalité » est mise au service de l'idéologie, d'une prétention universaliste qui n'est en effet, que le projet d'une civilisation en mal d'ouverture. Il convient de mettre en évidence les écueils de ce comparatisme.

I-2-c Les écueils du comparatisme : le réductionnisme

La logique de philosophie comparée dans laquelle nous situons l'entreprise malebranchiste n'est pas sans intérêt. En effet, elle s'inscrit à priori dans le sens d'une herméneutique historico-culturelle qui consiste en l'interprétation des traditions culturelles et philosophiques des autres particularités d'existence, afin de découvrir et de soumettre à une quête de sens, leur quintessence profonde. Il est donc question, à partir de l'expérience et des connaissances que nous avons de nos traditions, de nos croyances religieuses et philosophiques, d'ouvrir un dialogue interculturel, afin de déterminer ce qu'il y'a de commun ou d'universelle dans l'élaboration des problèmes traditionnels de la philosophie à savoir par exemple le problème de la connaissance, celui de l'altérité, de l'être ou de l'absolu. En tant qu'un dialogue interculturel, la philosophie comparée est a priori une entreprise aisée et strictement saine. Pourtant dans sa mise en œuvre, elle implique de nombreux écueils, et ses visées ne sont pas toujours éthiquement correctes. Bien entendu, Le premier et le plus grand de ces écueils concerne l'accès à d'autres cultures à partir d'une extériorité et d'une particularité qui complexifie la tâche de l'herméneutique. Le risque réside alors dans la mésinterprétation qui peut en être faite, si la connaissance que nous en avons est a priori soit erronée ou insuffisante (du fait de notre regard externe, déterminé par notre particularité). Aussi, bien qu'elles prétendent à l'universalité, les traditions philosophiques, les croyances traditionnelles et religieuses, sont en soi, rattachées à des particularités d'humanité historique.

De ce fait, le comparatisme peut se fondre en réductionnisme, c'est-à-dire en une volonté systématique de réduire le multiple à l'un. C'est l'écueil de l'entreprise malebranchiste qui au demeurant n'est qu'un projet de christianisation et de domination de la Chine par l'Occident. Néanmoins, la posture malebranchiste à l'égard de la théologie chinoise, et qui est fondamentalement celle de l'onto-théologie missionnaire, ne fait pas l'unanimité. La *Lettre sur la philosophie chinoise* rédigée par Leibniz est une tentative de (ré) centration de l'onto-théologie missionnaire et de ses postures à l'égard de la théologie chinoise. Bien entendu, elle remet en cause le vocabulaire essentiellement dégradant de fétichisme, d'idolâtrie ayant permis à l'entreprise missionnaire de réduire la croyance traditionnelle chinoise au paganisme ou à l'athéisme. Démontrant ainsi que la théologie naturelle des Chinois représente une autre manière de croire et de se référer à l'absolu ancrée dans la quintessence des traditions culturelles chinoises. De ce fait, Leibniz s'attèle à mettre en évidence les fondements de cette théologie naturelle en démontrant, contrairement à l'entreprise missionnaire, l'existence de la chose spirituelle dans l'onto-théologie chinoise, mais aussi le fondement non idolâtrique du culte chinois des ancêtres. Il en vient d'ailleurs à établir des correspondances ou des similitudes entre l'idée chrétienne de Dieu et le *Li* chinois, montrant que l'idée fondamentale en dépit de la différence conceptuelle, est celle d'un être absolu. D'où l'intérêt que nous portons à cette posture leibnizienne

II-LA THÉOLOGIE NATURELLE DES CHINOIS

Dans notre discussion actuelle, nous exposons sur le statut de la théologie chinoise, à la lumière de la *Lettre sur la philosophie chinoise* de Leibniz. La visée des développements que nous ferons est de démontrer que, contrairement à Malebranche dont le discours sur la théologie chinoise est déterminé par l'idéologie onto-théologique missionnaire, Leibniz s'inscrit dans la logique d'une théologie universelle, c'est-à-dire ouverte, obéissante à sa seule définition fondamentale, celle notamment de la « science la plus noble », car ayant « pour objet l'être le plus digne de prix, de tous les êtres »²⁴. La (ré) centration de l'onto-théologie missionnaire, consiste à dépasser la querelle des rites chinois. De ce fait, Leibniz remet en cause l'onto théologie missionnaire, son interprétation du sentiment des Chinois sur la substance spirituelle, sur l'omnipotence de Dieu, mais aussi sur l'âme et son rapport à l'éternité

²⁴ Aristote, *Métaphysique*, trad.(Ed de 1953) de Tricot,(1893-1963), Ed. Les Echos du Maquis(PDF), 10janvier 2014, Livre XI (La théologie est différente de la mathématique et de la physique), P225

II-1 De l'existence d'une substance spirituelle

II-1-a Le Ly ou principe premier

contrairement aux mésinterprétations de l'onto-théologie missionnaire, la théologie chinoise reconnaît l'existence de la substance spirituelle. Certes, celle-ci n'est pas tout à fait séparée de la matière, mais ce rapport relève du mystère divin. D'ailleurs le parallèle peut se faire aisément avec le principe de la trinité qui sous-tend le mystère chrétien, et conçoit Dieu sur la sainte trinité du père, du fils et du Saint esprit. Ce mystère suppose que la ²⁵« parole a été faite chair » (cf.J-1.1), et a habité parmi nous, mais la parole est demeuré une substance spirituelle. Aussi, Les anges ne sont pas moins des éléments matériels que des substances spirituelles. De ce fait, L'onto-théologie missionnaire ne peut pas rejeter dans la théologie chinoise, l'existence de Dieu en remettant en cause le rapport du « ly » substance spirituelle, avec la matière. Il va d'ailleurs sans dire que ce rapport est strictement celui du créateur à la chose créée. Ainsi, par rapport au sentiment des chinois sur Dieu, Leibniz remarque que certains chinois ont attribué à Dieu une âme raisonnable de même qu'un corps, et ont fait de lui une partie du monde. Sur cet aspect, on pourrait exclure leurs considérations du champ de la religion en arguant tout simplement que Dieu est strictement une substance spirituelle, et ne saurait avoir un corps. Mais le « Ly », que les chinois considèrent comme principe premier ; est le principe spirituel à partir duquel le « KI » ou la matière est engendrée. Ce principe premier est donc responsable de l'ordre de tous les étants. En cela, il est essentiellement une substance spirituelle dans la mesure où seul l'esprit qui est raisonnable et ordonné, peut jouer le rôle de principe premier, cause de tout.

Quant à la matière, qui est essentiellement étendu et passible, on ne saurait attendre d'elle un déploiement ordonné et structuré pouvant engendrer la totalité des « étants », tel que cela est rendu possible par l'esprit. D'où l'illégitimité du postulat onto-théologique missionnaire, de l'absence de la substance spirituelle, dans la théologie chinoise. Toutefois, cette substance spirituelle qu'ils nomment « ly » coexiste avec la substance matérielle. En cela le « ly » est le fondement de la nature, la cause première, causante mais essentiellement non causée. Il est principe premier universel et pur, Et ne peut se connaître que par l'entendement. De lui, émanent cinq vertus notamment « la piété, la prudence, la justice, la religion et la foi ». ²⁶ Pour mieux décrire ce « Ly » principe fondateur de toute chose chez les chinois,

²⁵ *La Sainte Bible*, trad. d'après les textes originaux hébreu et grec, version louis second, 1910, P.1026

²⁶ ²⁶ Leibniz, *Lettre sur la philosophie chinoise* à M. de Reymond, Chez Frères de Tournes, 1748, P.8

Leibniz convoque les prêtres jésuites missionnaires européens en chine. Ainsi, d'après le père de sainte Mari, qui a vécu en chine et qui a rédigé un traité sur les dogmes chinois, le « ly » est « la loi qui dirige les choses et une intelligence qui les conduit ». De ce fait, de sa puissance, procède toute chose. Le père Lombardi, missionnaire italien en chine, rapporte que les chinois voient en ce ly, la substance, l'être, et l'entité, c'est-à-dire le principe premier qui incarne toutes les perfections de sorte qu'il ne peut avoir rien de plus parfait. La visée de l'ingénierie conceptuelle que nous faisons autour de la théologie chinoise, vise à mettre en évidence les accointances entre l'idée de Dieu dans l'onto-théologie missionnaire, et la théologie chinoise. Le corolaire d'un tel aboutissement serait la négation de la prétention de l'onto-théologie missionnaire à posséder le monopole de la connaissance de Dieu et à réduire les manifestations religieuses non occidentales au paganisme, au fétichisme ou à l'idolâtrie. Nous mettrons aussi en évidence la nécessité du retour à l'inculturation du christianisme dans les traditions et croyances religieuses indigènes, si nous parvenons à démontrer que la description du « ly » chinois est conceptuellement proche de l'idée de Dieu telle qu'elle se présente dans la tradition judéo-chrétienne. Leibniz affirme à ce sujet que « Les chinois appellent aussi leur « ly » globe ou rond ».

*Je crois(dit-il) que cela se rapporte à nos manières de parler lorsque nous disons que Dieu est une sphère ou un cercle dont le centre est partout et dont la circonférence n'est nulle part. Ils l'appellent nature des choses, je crois que c'est comme nous disons que Dieu est la nature naturante, et comme nous disons que la nature est sage, qu'elle fait tout pour une fin, qu'elle ne fait rien en vain. Les chinois lui attribuent aussi la vérité et la bonté, comme nous l'attribuons à l'être dans nos métaphysiques.*²⁷

Cela étant établi, l'auteur se rassure de disqualifier les objections qui tournent autour de l'affirmation du « ly » chinois comme Dieu. Il s'agit notamment de celles des missionnaires qui stipulent que le « ly » chinois étant ainsi décrit, possède autant de qualités que de défauts et qu'en cela, il se rapporte à la matière et non à l'esprit, ou alors qu'il n'est pas doué d'intelligence. Il n'est plus nécessaire de revenir ici sur ce que nous avons déjà établi à savoir que le « ly » chinois est le principe premier souverain, premier moteur omni savant qui engendre toute chose.

II-1-b Les attributs de la substance spirituelle

En tant que principe premier, le « ly » est la substance unique qui engendre tous les étants, lesquels lui sont nécessairement inférieures. De ce fait le premier attribut du « ly » que

²⁷ Ibid.

nous évaluons est le « ky ». En tant que première production, il est une sorte d'artisan qui, après sa création, se trouve doté du pouvoir de donner corps à d'autres attributs du « ly » qui se trouvent à un degré de matière inférieur. Dans la théologie judéo-chrétienne, le « ky » ainsi défini est à l'image de l'homme à qui Dieu donne le pouvoir de dominer tous les autres êtres vivants. C'est pourquoi il est dit Dans la genèse biblique que :

*L'éternel Dieu forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, et il les fit venir vers l'homme afin que tout être vivant porte le nom que lui donnerait l'homme. Et l'homme donna les noms à tout le bétail, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs*²⁸

On le voit bien, le « ky » est certes une production du « ly », mais il participe à la création en tant que premier attribut du principe premier qui engendre tous les autres attributs. Il est donc l'être fait à la ressemblance de Dieu, et l'on voit ici, une fois de plus exprimé, le parallèle avec la tradition judéo-chrétienne. En effet, le mystère de la création stipule que Dieu a fait l'homme à sa ressemblance. De ce fait et selon nous, il lui a confié la continuité de l'œuvre créatrice à travers la procréation, mais aussi la domination de tous les autres êtres vivants. Ainsi, lorsque les chinois parlent du « ky », ils ne font pas référence à Dieu. Dans la tradition judéo-chrétienne, l'homme bénéficie du même privilège. Celui-ci ne sous-entend pas qu'il est Dieu ou que Dieu n'existe pas. Même si ce statut privilégié est de plus en plus confondu à l'anthropocentrisme, traduisant des velléités existentialistes athées. Il est important de rappeler que dans notre propos, c'est l'idée fondamentale du statut privilégié de l'homme par rapport à d'autres créations divines qui est mis en évidence loin des visées irréligieuses et (a)gnostiques. Nous voulons ainsi nous démarquer de ces idéologies qui versent dans un positivisme et un humanisme exacerbé.

Certes, en tant qu'« auteur simultanément de l'ordre symbolique et technique » du monde, l'Homme est un être « ontologiquement éthique et potentiellement humaniste ». ²⁹ Mais, l'humanisme ne suppose pas une existence sans Dieu, mais plutôt l'usage du libre arbitre dont il nous a dotés pour notre réalisation en tant qu'être dans le monde. Nous en viendrons à emprunter à la plume de Jean Bertrand Amougou pour dire de l'athéisme qu'il est une « doctrine/ idéologique, vaseuse et vaporeuse »³⁰. Pour revenir aux attributs de Dieu selon la théologie chinoise, disons que les correspondances faites entre la tradition théologique judéo-chrétienne et la théologie naturelle des chinois, entraînent finalement la chute en quenouille

²⁸ La Sainte bible, Op.Cit. (G. 2.19-20) .

²⁹ Pius Ondo, *Positivité scientifique et positivisme idéologique. Une analyse épistémopolitique du fétichisme de la science*. Thèse de Doctorat d'Etat, 1989,P.331.

³⁰ Jean Bertrand Amougou, « Existence, Coexistence et sens : athéisme insoutenable et hasard impossible »,

de la volonté assimilatrice de l'onto-théologie missionnaire. Du reste, pour faire définitivement tort à cette prétention, nous voulons présenter les sentiments des chinois sur l'âme, sur le principe de réincarnation, et sur l'idée de récompense. Nous en viendrons certainement à d'autres accointances avec la théologie judéo-chrétienne.

II-2 Le statut de l'âme dans l'onto-théologie chinoise

II-2-a De l'âme céleste et immortelle

Après avoir présenté selon la théologie chinoise le principe premier ou « ly », il convient à présent de se situer sur les considérations de la métaphysique chinoise sur l'âme humaine. Nous y verrons un sentiment de reconnaissance du transcendant auquel les âmes nobles retournent inéluctablement, en obéissant au principe de séparation corps /âme qui intervient après la mort. Il est bien entendu que dans cette schématisation de la nature du composé humain, l'âme devient esprit après sa purification, puisqu'elle est censée retourner près de Dieu. D'où l'idée de l'âme céleste et immortelle, dans la mesure où l'âme se place désormais au ciel, près de Dieu. Sur cet aspect, le père Longobardi

Avoue que le textes des livres chinois originaux parlant de notre âme sous le nom de ling-hoen, donne à entendre qu'elle subsiste après la mort du corps. C'est pourquoi, il est dit dans le xi-king que Wen Wang ancien roi de la chine est au plus haut du ciel, près du xangti ³¹

On le voit bien, la conception de la nature du composé humaine, du devenir de l'âme humaine après la mort dans la théologie chinoise, converge avec la conception judéo-chrétienne selon laquelle le corps périclame tandis l'âme subsiste en attendant le jugement dernier pour être envoyé soit en enfer, soit au paradis, en fonction de son vécu. Certes l'idée de l'enfer ou du paradis ne figure pas dans la théologie naturelle des chinois, mais celle de l'immortalité de l'âme y occupe un statut spécial.

En effet, « les chinois disent que la mort de l'homme n'est que la séparation des parties dont il est composé, et qu'après cette séparation les âmes retournent aux lieux qui leur sont propres. Ainsi, le « hoen » ou l'âme monte au ciel, tandis que le « pe » ou le corps retourne en terre ». ³² Nous ne voyons aucune contradiction entre cette considération du devenir post-mortel du composé humain dans la théologie chinoise et les Saintes écritures lorsqu'elles parlent de l'enfer ou du royaume des cieux. Bien entendu, le parallèle peut être effectué entre le ciel chinois dans lequel l'âme se dirige après son séjour au purgatoire (si elle

³¹ Leibniz, Op.Cit.PP.48-49 .

³² Id.P.49.

n'est pas pure a priori) et le ciel décrit dans la tradition judéo-chrétienne comme l'une des destinations dernières de l'âme humaine, l'autre étant l'enfer, en fonction de notre vécu. D'où la nécessité de mener une existence vertueuse, rendant notre âme digne du royaume des cieux. Le culte chinois des ancêtres prend donc toute sa signification légitime dans la mesure où il est adressé aux âmes ayant mené une vie bonne qui leur permet d'être au ciel, près de Dieu. Nous voulons évaluer ce culte afin d'en dégager les desseins et les détours, mais surtout de mettre en évidence son caractère non idolâtrique.

II-2-b Desseins et détours du culte chinois des ancêtres

Il existe en effet, un lien étroit entre le culte chinois des ancêtres et l'idée de l'immortalité de l'âme humaine. Bien entendu, les âmes dignes d'un avenir céleste³³ sont celles qui ont mené une vie vertueuse, et qui sont considérées comme des repères pour la postérité. C'est pourquoi les chinois

Soutiennent que les Confucius, les rois, les anciens philosophes de leur pays comme autant d'oracles, par l'excellence de leur vertu, ont été la même chose que le Dieu du ciel Xangti, plusieurs fois incarné en eux dans le royaume de la chine

L'idée de la réincarnation ne signifie pas que ces hommes dits vertueux incarnent la divinité. Bien entendu, il s'agit de ceux qui ont vécu à la ressemblance de Dieu, au sens d'une existence vertueuse. Dans la tradition-judéo chrétienne, ces hommes sont l'équivalent des Saints à qui les chrétiens demandent généralement de « prier » pour eux. Ainsi, il n'existe aucune confusion d'essence entre les saints de l'onto-théologie missionnaire, les hommes vertueux ou ancêtres de la tradition chinoise, et Dieu. Aussi bien dans l'un que dans l'autre contexte, c'est l'idée de la reconnaissance à l'égard de ceux dont le vécu a été exemplaire, et qui, de par ce vécu, se retrouvent les plus « proches » de Dieu après leur mort. Ils sont donc appelés à intercéder auprès du père pour nous. Le postulat de l'idolâtrie adopté par l'onto-théologie missionnaire pour désigner la reconnaissance des chinois exprimée à leurs morts s'inscrit donc finalement dans la longue lignée des mésinterprétations intentionnelles faites par une civilisation prétendument universelle.

La question du réductionnisme occidental, le postulat de l'universel, la volonté hégémonique à l'égard des traditions non occidentales sont donc les raisons de l'emploi des concepts de « fétichisme », d' « idolâtrie » ou encore de « paganisme », qui donnent

³³ C'est-à-dire vivre près du « xangti », Dieu du ciel ou Dieu du soleil. Les chinois emploient le terme « xangti » pour désigner également le « ly » ou principe premier c'est-à-dire Dieu. Il s'agit donc des âmes dignes d'accéder au royaume de Dieu.

l'impression d'être extraits d'un morceau choisis pour asseoir l'idéologie. C'est néanmoins le sentiment qui se dégage de l'observation de l'expansion du christianisme dans les peuples de la périphérie. Il est bien entendu que dans le contexte négro-africain qui va désormais nous intéresser, l'onto-théologie missionnaire a usé d'un procédé identique, reléguant l'univers culturel négro-africain, au néant, mobilisant le vocabulaire dégradant de fétichisme et de l'idolâtrie pour désigner les croyances et pratiques de cet univers culturel.

CHAPITRE II REVELATION ET EXTIRPATION : LES FONDEMENTS DU POUVOIR D'EXTIRPER

Il est question dans ce chapitre, d'évaluer les raisons alléguées par l'onto-théologie missionnaire, pour justifier l'assassinat prémédité des religions purement africaines. Ces raisons ou fondements s'articulent autour des principes de « rationalité » et d' « irrationalité » qui se traduisent par la réduction de l'univers culturel africain au paganisme, de foi orthodoxe opposée à la « mauvaise foi africaine », de vérité révélée comme vérité absolue, et enfin du vécu occidental du christianisme comme absolu

I-RÉVÉLATION ET DOMINATION : DES RAISONS SUFFISANTES DU POUVOIR D'EXTIRPER

I-1- Paganisme et animisme

Le principal fondement par lequel l'onto-théologie missionnaire s'arroge le droit d'extirper le mode traditionnel africain, consiste à le réduire au paganisme. Ce réductionnisme porte nécessairement une estampie péjorative en ce sens que le paganisme envoie dans l'ensemble des croyances religieuses propres aux païens. De ce fait, il se caractérise essentiellement par l'« infidélité » c'est-à-dire l'ignorance et la méconnaissance du vrai Dieu, notamment celui qui s'est révélé aux hommes. Aussi, l'« oblitération » c'est-à-dire la non compréhension de la vraie nature de Dieu, qui caractérise les religions africaines conduit nécessairement à la perdition, la dégradation ou la déchéance humaine. Par ailleurs, puisqu'il est méconnaissance du vrai Dieu, le paganisme recourt inéluctablement à des substituts ou des simulacres et substituts de Dieu grâce à des statuts, des idoles et d'autres objets de l'art et de l'anthropologie culturelle négro africains (fétiche), d'où le postulat onto-théologique missionnaire de religion animiste. Ce dernier concept (l'animisme) représente la principale étiquette utilisée par la littérature ethno-coloniale, pour désigner les religions traditionnelles non-européennes ou indiennes, mais plutôt négro-africaines et chinoises. Certes, la logique d'une philosophie interculturelle dans laquelle nous nous inscrivons nous interdit d'adhérer à ce postulat nécessairement préjudiciable, mais nous voulons bien démontrer en quoi consiste l'animisme entendu selon la littérature ethno-coloniale comme religion purement négro-africaine et nécessaire irréligieuse, afin de comprendre pourquoi l'onto-théologie missionnaire voudrait l'extirper pour faciliter l'insertion du christianisme.

Par animisme en effet, il faut entendre « La théorie d'après laquelle l'idée d'âme résulterait de la fusion de l'idée du principe qui produit la vie et de l'idée du double ou du fantôme qui peut se séparer du corps ».³⁴ Dans son Dictionnaire philosophique, André Comte-Sponville en donne une conception spécifique pour notre intérêt. Il le conçoit dans une approche essentiellement métapsychologique, et le définit comme « l'état mental des peuples qui croient à la présence d'âmes anthropomorphiques chez tous les êtres vivants ».³⁵ On le voit bien, la convocation des notions de fantômes ou d'âme dans ces approches définitionnelles se justifie en ce sens que, dans sa pratique, l'animisme envoie dans le culte voué aux ancêtres, c'est à dire à l'idée essentielle selon laquelle les « morts ne sont pas morts ». De ce fait, Aussi bien avant, pendant, qu'après le choc des civilisations, ce culte occupe une place centrale dans le rapport du Négro-Africain avec ses morts. C'est pourquoi ces deniers sont toujours honorés d'un culte après les funérailles. L'ancrage du négro-africain dans cette pratique se repend à la quasi-totalité des sociétés traditionnelles. Il représente de ce fait un héritage qui est transmis à travers les âges, et tire davantage sa valeur du fait qu'il a l'assentiment du plus grand nombre, au point d'intervenir dans des cérémonies officielles. Dans certains pays tel que le Zaïre, il est officiellement suivi.

De ce fait, au cours de toutes les réceptions officielles, le premier verre est toujours levé en l'honneur des ancêtres. Il est donc de coutume de verser quelques gouttes sur la terre qui constitue leur lieu de repos. Mais, c'est le problème fondamental du rapport à la divinité qui se pose ici dans la mesure où dans sa pratique, la religion « animiste » semble selon l'onto-théologie missionnaire se référer aux ancêtres non pas comme intermédiaires pour parvenir au divin, mais bien plus comme responsables de l'être au monde de l'homme. Dans ce cas, il laisse paraître une tendance exclusive à l'égard du sacré au profit des idoles, et trahit bien évidemment les vieillîtes athéistes du négro-africain. Il est bien entendu que cette interprétation est celle de l'onto-théologie missionnaire c'est pourquoi nous disons que le « culte des ancêtres est si répandu en Afrique qu'on ne saurait éluder la question qu'il soulève au niveau de la réflexion et de la vie chrétienne »³⁶, celle notamment de son inadéquation avec les pratiques chrétiennes. Ce questionnement est « légitime » d'après la mission évangélisatrice dans la mesure où l'animisme s'accompagne nécessairement des pratiques aberrantes telles que l'idolâtrie, l'infanticide, le cannibalisme, et bien d'autres pratiques liées

³⁴³⁴ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Tome I, 5^e édition, « Quadrige », Puf, 1947, P.59

³⁵ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, 4^e édition (Quadrige), Puf,

³⁶ Jean Marc Ela, *Ma foi d'africain*, Karthala, 1985, P.36

au fétichisme et même à ce que l'on pourrait appeler sorcellerie. Dès lors, leur extirpation doublée de la christianisation de l'Afrique deviennent, au-delà d'une mission d'évangélisation, une mission d'humanisation qui consiste à élever l'homme naturel au rang de l'émancipation à travers la « parole de Dieu ». Nous voulons bien insister sur cet aspect qui met en évidence la question de l'irrationalité de l'univers culturel négro-africain, laquelle constitue l'une des raisons suffisantes de son extirpation de cette immédiateté culturelle considérée comme une sombre voie menant à sa perte.

I-2 Le postulat d'une anthropologie sociale de l'irrationnel

Le concept de l'« irrationnel » mobilisé ici, constitue un élément fondamental dans l'effort de compréhension des fondements de l'extirpation des croyances culturelles négro-africaines allégués par l'onto-théologie missionnaire. Ceci, dans la mesure où l'Occident tend à se positionner comme unique texture rationnelle, niant l'élargissement du concept de « rationalité » à l'oralité africaine, mieux encore, à l'univers culturel africain. L'usage du principe de la rationalité ou de l'irrationalité comme moyen se justifie par le statut privilégié de la raison dans le déploiement de la pensée, au point où nous dirons sans ambages que « la raison est le thème fondamental de la philosophie »³⁷. D'où la mobilisation par l'onto-théologie missionnaire de la rationalité de type empirico-formel qui caractérise l'Occident moderne, pour justifier l'extirpation de l'univers culturel négro-africain. Mais il faut rappeler avec Jean Bertrand Amougou, « la nécessité de la clarification et de la refondation philologico-philosophique du concept de rationalité »³⁸, afin d'aboutir à « la prise de conscience de l'ambivalence » de ce concept,

*Dont la nature et l'opérativité sont solidaires de l'irrationalité ; ambivalence conduisant à la négation de la rationalité (car qui en est le détenteur exclusif) et à l'affirmation de la rationalisation. Ainsi la rationalisation touche tous les rapports de l'homme avec lui-même, avec la nature et l'Absolu*³⁹

Néanmoins, pour comprendre le fétichisme de l'onto-théologie missionnaire, il convient de présenter cette réduction de l'anthropologie sociale africaine à l'irrationnel. Nous ferons sans doute une (re)centration de cette rationalité unilatérale, lorsque nous envisagerons son dépassement et l'ouverture à une pluralité de rationalité. Il convient avant

³⁷ Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome I. *Rationalité de l'agir et rationalisation de société*, traduit par Jean-Marc Ferry, Fayard, 1987, P.17.

³⁸ J. Bertrand Amougou, *Réflexion sur la rationalité* Tome I. Variations culturelles d'un thème chez P.M Hebga, l'Harmattan, 2016, P.21.

³⁹ Id.P.22

toute chose de prendre en charge les aspects de l'univers culturel africain visés par le postulat onto-théologique missionnaire de l'irrationnel.

La littérature ethno-coloniale qualifie d'irrationnel tout ce qui n'entre pas dans le canon de la rationalité à sens unique ont-ils se réclament l'apanage, en l'occurrence la rationalité scientifique qui use de la logique pour légitimer l'existence du grand tout. De ce fait, toutes les réalités qui n'obéissent pas aux normes de la raison scientifique peuvent être rangées dans l'ordre de l'irrationnel qui a donc la même implication sémantique que le paranormal, puisque la raison scientifique constitue la norme. Lors du choc des civilisations, notamment entre la civilisation occidentale et celle négro-africaine et de façon perpétuelle, il existe effectivement dans l'univers culturel africain des phénomènes dont la compréhension ne relève pas de la raison scientifique (ou occidentale mise au service de l'évangile), laquelle repose sur un positivisme ou un empirisme établi. Ce sont ces phénomènes que le discours onto-théologique missionnaire qualifie d'irrationnel dans la mesure où leur compréhension, encore moins leur interprétation constitue pour les missionnaire chrétiens, un mystère. On se retrouve ainsi au cœur de la querelle qui oppose d'une part scientifiques et métaphysiciens au sujet de la conception du réel. Le Christianisme dans ce contexte représente la rationalité scientifique de façon symbolique puisqu'il se réclame de la raison discursive par opposition aux religions négro-africaines qui relèvent nécessairement du mythe et donc de la « métaphysique ». Mais tout le problème est d'abord celui de la définition de la métaphysique. Celle-ci est presque toujours liée à son étymologie qui envoie dans ce qui est au-delà de la physique. Cette définition générale fait d'elle une discipline « étrangère » à la raison. La métaphysique est ainsi englobée ou embrigadée dans des préjugés qui la confondent avec la « magie » ou la « sorcellerie », et la réduisent à quelques manifestations phénoménales qui, selon l'onto-théologique missionnaire, relèvent de l'« irrationnel ». Tel est le débat qui a animé la quasi-totalité de la tradition philosophique, posant ainsi un problème fondamental à savoir celui de l'acceptation ou non, des méthodes métaphysiques et même de la métaphysique elle-même dans le domaine de la connaissance. Un débat qui n'a pas lieu d'être dans la mesure où, nous rappelons que la définition de la métaphysique comme science liée fondamentalement à ce qui est au-delà du sensible, permet certes de rendre compte de ce qu'est cette discipline d'après son étymologie, mais elle n'est pas suffisante.

Du reste, il convient de dire de la métaphysique qu'elle est ce

Domaine de la Sophia qui envoie dans la partie de la philosophie qui dépasse le réel empirique pour accéder aux réalités divines et transcendantes, mais par la seule

*voie de la raison, et indépendamment de la révélation qui fonde pour sa part la théologie*⁴⁰

Cette définition se présente comme la levée d'une équivoque qui planait sur la compréhension du concept de métaphysique qui va au-delà de la simple ontologie entendue comme science de l'être pour étendre ses domaines dans l'esthétique, la cosmologie ou théorie de l'être et de la matière, et la philosophie des religions. Bien plus, il nous semble que la question du rationnel ou de l'irrationnel soit extensive au niveau de développement de la conscience subjective de chaque individu et /ou peuple. Henri Laborit disait à ce sujet qu'

*Opposer rationnel et irrationnel nous apparaît particulièrement absurde, car nous ne jugeons irrationnel que ce dont nous ignorons encore les lois...L'univers de notre ignorance est effroyable comparée à la plage étroite de nos connaissances. L'irrationnel puise dans cet univers sans fin, l'irrationnel, ne paraît riche que de rationalité potentielle, et la structure du cerveau humain, fonction qui se transforme avec les connaissances qu'elle traite*⁴¹

Vu sous cet angle, peut-on poser et légitimer une frontière définitive entre rationnel et irrationnel ? Telle est la question qu'on pourrait se poser par souci d'objectivité. Mais cette question ne représente pour nous qu'un moyen de stimuler notre intelligence dans la mesure où il n'est pas question de s'ériger en défenseur de la rationalité des religions ou des manifestations culturelles africaines. Certes l'occasion nous sera donnée d'évaluer les postures de l'onto-théologie missionnaire, mais il n'en est pas encore question. On voudrait se contenter à présent de voir s'il existe effectivement dans l'univers culturel africain des phénomènes qui relèvent de la « paranormalité ». C'est-dire selon Hebga, des

*Phénomènes tels que les mémoires prodigieuses, la xénoglossie (capacité de parler ou de comprendre les langues non apprises), les apparitions de mourants, les ectoplasmes (projection fantomatique à partir de corps vivants), la multiplication d'un individu, la lévitation etc.*⁴²

En posant un doigt analytique sur le caractère paranormal de ces phénomènes, nous voulons, dans une approche anthropo-socio-culturelle, évaluer les raisons pour lesquelles l'onto-théologie missionnaire, dans sa posture de tenant de la raison « universelle », les relègue dans l'irrationalité. Nous en viendrons à poser philosophiquement le problème de la légitimité ou non, de ce postulat de l'irrationnel.

⁴⁰ Jean Bertrand. Amougou, UE PHI531 : *MÉTAPHYSIQUE, ESTHÉTIQUE ET PHILOSOPHIE DES RELIGIONS*, UYI, (FALSH), 2023-2024, P.4.

⁴¹ Henri Laborit, « Les aventures de la raison et de la pensée », In *Le monde aujourd'hui*, Juillet 1984, PP.29-30.

⁴² P.Meinrad Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, L'Harmattan, 1998, P.3.

I-2-a Regard de l'onto-théologie-missionnaire sur la trilogie magie-religion-sorcellerie africaine

Bien que la mission évangélisatrice vise la négation de l'univers culturel négro-africain, il faut préciser que le vocabulaire employé par le discours onto-théologique pour ce faire, est d'une pauvreté abyssale. Celle-ci relève la difficulté des chercheurs occidentaux à faire une démarcation essentielle entre les sémantèmes magie, sorcellerie, ou religion, concepts qui abondent pourtant leur vocabulaire mais dont la saisie des véritables implications sémantiques leur est difficile. Pour se convaincre de cette difficulté, « Le lecteur n'aurait qu'à voir l'ambara qu'éprouvent certains savants comme Marcel Mauss, Malinowski, ou J.A.Rony à définir la magie dont ils parlent abondamment ».⁴³ La difficulté viendrait non seulement du manque d'ancrage dans l'univers culturel négro-africain, mais aussi et surtout des subtilités langagières qui sont nécessaires dans la traduction des concepts d'une langue à une autre. Sur ce dernier aspect, on comprend pourquoi commentant l'approche d'Evans Pritchard sur les questions de sorcellerie et de magie chez le peuple Azande, Hebga dit de cette approche qu'elle est intéressante en ce sens que son auteur s'inspire de la langue locale du peuple Azande⁴⁴, en use pour saisir la quintessence des concepts dont il fait l'étude, avant de les étendre à l'anglais et leur donner une signification. Mais, en dépit de cet effort isolé, la difficulté susmentionnée demeure dans la mesure où « Les bantous et autres familles de peuples africains ne se préoccupent guère de distinguer en autant de termes les idées de sorcellerie, magie, art de guérir, religion, ou de magicien, sorcier, médecin, prêtre ». ⁴⁵Cette absence de clarification de l'anthropologie culturelle africaine, donne l'ouverture à des définitions, mais aussi des interprétations erronées de l'onto-théologie missionnaire. Ne pouvant mener une clarification conceptuelle à l'égard de tous ces concepts qui se confondent, qu'il nous soit permis de nous intéresser en particulier à la sorcellerie qui, au demeurant, désigne le concept global employé pour désigner toute la paranormalité de l'univers culturel africain.

⁴³ P.Meinrad Hebga, *Sorcellerie, chimère dangereuse*, INADES EDITIONS, 1979, P.16.

⁴⁴ Michel Planoff & Michel Pelerin, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Payot, 1973, P.35. Le terme s'écrit aussi « Azandé » ou « zandé », et désigne un « peuple d'Afrique central, vivant dans les régions de partage des eaux entre le Nil et le Congo »

⁴⁵ Ibid.

I-2-a du rapport de la sorcellerie, pouvoir occulte /maléfique ou énergie positive / bénéfique ?

D'après le discours onto-théologique missionnaire, il est logique d'établir une analogie entre les manifestations culturelles ou essentiellement religieuses africaines, et la sphère des phénomènes qui relèvent de la paranormalité, phénomènes auxquels Hebga par exemple consacre l'essentiel de son œuvre *Sorcellerie, chimère dangereuse ?*, des phénomènes tels que les imprécations et malédictions, les ensorcellements ou envoutements, les possessions sorcières. Certes a priori, l'idée de la sorcellerie envoie dans le pouvoir maléfique de sorte qu'on pourrait établir avec Hebga, « un trait commun entre le pouvoir occulte en général et la sorcellerie en particulier. Ce trait commun, c'est son ambiguïté due à son origine »⁴⁶, puisqu'« il est à la fois inné et acquis, ou selon l'expression de Mallart, un produit de la nature et de la culture ».⁴⁷ Mais cette définition de Meinrad Hebga manque de remarquer que l'ambiguïté de la sorcellerie du fait de son origine innée ou acquise, est consubstantielle au sens biunivoque de son orientation qui, selon J.bertrand Amougou, peut « renvoyer soit à la force/énergie, mauvaise ou maléfique, soit alors à celle dite positive ou bénéfique (par exemple le don de la voyance, bénédictions diverses, cures et exorcisme traditionnels ».⁴⁸ Il est bien entendu que, considéré dans sa seule orientation maléfique, l'idée de la sorcellerie justifie le postulat de la négation par l'onto-théologie missionnaire de la rationalité ou de la légitimité de l'univers culturel et religieux négro-africain. D'où peut-être sa légitime réduction au fétichisme.

Mais il convient de prendre réflexivement en charge ce problème à travers l'évaluation de certains phénomènes de l'univers phénomène-paranormal africain, afin de voir comme nous le disons, la mesure dans laquelle l'estampie d'irrationnel qui lui est collée par la mission évangélisatrice est légitime. Mais aussi la mesure dans laquelle ces phénomènes entrent en contradiction avec le Christianisme. Le vécu du négro africain serait-il dépourvu de toute rationalité ? Ne s'agirait-il pas ici d'une simple prétention de l'onto-théologie missionnaire qui se réclame du monopole du sens de la rationalité, et croit pouvoir user de ce « privilège » pour fixer des critères de rationalité selon ses desseins, s'inscrivant ainsi dans une logique de rationalisation à sens unique ? Il nous semble adéquat d'évaluer certains phénomènes de cet univers culturel dit « paranormal ». Bien entendu, cette évaluation ne

⁴⁶ P.Meinrad Hebga, *Sorcellerie chimère dangereuse?* ENEADES EDITIONS, ABIDJAN, 1979,P.260

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ J. Bertrand Amougou, *Réflexion sur la rationalité Tome I. Variation culturelle d'un thème chez P.M Hebga* L'Harmatthan, 2016, P.158

sous-entend pas une exploration de fond en comble. Une telle entreprise conviendrait mieux à une logique anthropologico-culturelle. Dans notre effort de penser, il est surtout question de s'intéresser à quelques-uns de ces phénomènes afin de déterminer leur caractère irrationnel (d'après l'onto-théologie missionnaire). L'idée étant d'évaluer philosophiquement les difficultés liées à l'inculturation du christianisme en Afrique, partant du postulat onto-théologique missionnaire de l'inadéquation entre les pratiques et traditions religieuses négro-africaines, et la chrétienté. Certes, « l'interprétation courante et triviale du parc thématique hebgaen par exemple, culmine sur une réflexion anthropo-philosophico-théologique »⁴⁹, mais il demeure que « la tâche de la philosophie est d'examiner les pré-notions et les pseudo-évidences. Elle se refuse à escamoter un fait au nom d'un principe ».⁵⁰ De fait, nous ne saurions renier a priori le caractère essentiellement maléfique de certaines pratiques de l'univers culturel africain, même si nous ne pensons pas que ce caractère maléfique soit une raison suffisante pour exclure cet univers dans sa totalité, du champ de la rationalité.

I-2-a-1 Ensorcellements et envoutements : « La problématique canibalimo-mystique »

*Au sens propre, l'envoutement est l'opération par laquelle on pratique sur un substitue de la personne, effigie, ongle, cheveux, etc. L'ensorcellement consiste à provoquer par des sortilèges ou des rites magiques, une altération de la santé physique ou psychique de la personne visée*⁵¹

De ces définitions, découle nécessairement l'idée du mal, même si dans le cas de l'envoutement on peut relever un aspect positif, s'il s'agit de conquérir un cœur rebelle par exemple. Néanmoins, selon Hebga, ces concepts ont fondamentalement une signification maléfique, l'action maléfique pouvant être exercée sur des substituts des personnes, d'après cette approche définitionnelle. Il s'agit donc de lancer ou de jeter un sort sur une personne, idée qui implique nécessairement celle du rapport entre le sujet et les différents objets soutenant avec lui un rapport (Dans ce contexte, ils sont des substituts du sujet). En effet, des éléments tels que les cheveux, les ongles, des excréments, sont des substituts symboliques de l'individu, et constituent la liste non exhaustive des éléments pouvant subir une attaque sorcière. Cette méthode est d'ailleurs la plus pratiquée en négro-culture, dans le cadre des envoutements, des processions sorcières ou de toute autre pratique maléfique. On comprend pourquoi, décrivant une forme d'envoutement étudiée par Webster chez les Malais péninsulaires, Hebga écrit :

⁴⁹ J.Bertrand Amougou, *Réflexion sur la rationalité Tome I*, Op.Cit,P.163

⁵⁰ P.Meinrad Hebga, *Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Op.cit., P.157

⁵¹ P.Meinrad Hebga, *Sorcellerie chimère dangereuse ?* , Op.Cit.P.39

L'une des méthodes consiste à recueillir des rognures d'ongles, des poils de cheveux, de sourcils, de la salive et d'autres parties détachables de la personne visée et à les disposer à la ressemblance de celle-ci au moyen de la cire d'un rayon abandonné. Vous roussissez lentement le visage en le tenant sur une lampe chaque nuit, pendant sept nuits de suite en disant « ce n'est pas la cire que je roussis, c'est le foie, le cœur, la rate d'un tel que je roussis ». Cela fait, vous brûlez l'effigie et votre ennemi mourra⁵².

On le voit bien les pratiques sorcières attribuent une place de choix aux objets en même de représenter symboliquement le sujet. Dans le récit qu'il fait d'une expérience personnelle, Hebga mentionne un jeune voyageur qui, dans un compartiment de chemin de fer, s'était assis sur un pagne auprès d'un vieillard. Ce dernier a réagi hâtivement en signifiant au jeune que le pagne posé près de lui était en effet une extension de sa personne. Il mettait ainsi, en évidence sa capacité à se dupliquer et occuper plusieurs espaces de façon concomitante. Bien entendu, c'est la question fondamentale de la nature du composé humain qui est ici mise en évidence. Dans un développement ultérieur, nous en parlerons certainement dans la mesure où ce problème ou cette question est déterminant dans l'évaluation du rapport entre le paranormal et le rationnel, en ce sens que la conception que nous avons des phénomènes paranormaux dépend essentiellement de ce que nous adhérons soit au schéma dualiste, moniste ou pluraliste de la nature humaine. Nous en ferons un meilleur développement. Qu'il nous soit permis de nous contenter de mettre en évidence la prétention du discours onto théologique missionnaire d'exclure du champ de la rationalité toutes les manifestations culturelles qui n'obéissent pas aux schèmes de pensée essentiellement missionnaires.

Certes, nous reconnaissons que la description de quelques phénomènes paranormaux qui précède nécessite un esprit assez dogmatique pour croire en leur vérité ou en leur réalité, Mais nous ne prétendons pas discuter ici de la réalité ou de la vérité des phénomènes décrits, pour parler comme Hegba, notre réflexion philosophique « ne vise pas à confirmer ou à infirmer la vérité objective de des phénomènes paranormaux »⁵³, l'effort de pensée que nous faisons se limite à démontrer l'incongruité des allégations de la mission évangélisatrice au sujet d'un univers culturel africain qui serait inaccessible à la rationalité sans mesure, et qui par conséquent devrait être délaissé au profit du christianisme missionnaire, lequel traduit nécessairement la vision du monde occidentale. Il convient également de relever et de mentionner notre inaptitude à défendre ces phénomènes du point de vu éthico-moral. En effet, de la description que nous avons faite des phénomènes d'envoutement et d'ensorcellement,

⁵² Id.P.44

⁵³ P.Meinrad Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, op.cit., P11

ressortent nécessairement des intentions maléfiques, lesquels sont extensives à la quasi-totalité des phénomènes dits paranormaux. Telle est du moins la conception des Occidentaux qui constituent à ce sujet ceux que nous appelons des penseurs du degré zéro. Mais, l'idée de la négation des travers de l'univers culturel africain n'est pas non plus celle que nous défendons. Il est évident qu'en s'accompagnant des pratiques telles que le cannibalisme, les possessions sorcières, les envoutements et des ensorcellements, l'univers phénoméno-paranormal est dans cette mesure, lié au mal. C'est ce postulat qui constitue par-delà celui de l'irrationnel, l'une des raisons pour lesquelles l'onto-théologie missionnaire le réduit au fétichisme.

En effet, l'univers phénoméno-paranormal, puisqu'il place l'homme au centre de ses manifestations, érige consciemment ou inconsciemment ce dernier en proie. De même, cet univers est à la ressemblance de l'univers religieux ci-dessus évalué qui est essentiellement « paganisme » et « oblitération ». De ce fait, il subsume une double tare qui est d'une part, celle de la mise en évidence de la barbarie à travers certaines pratiques relevant du fétichisme et de la sorcellerie, d'autre part celle de l'ignorance du sens de la vraie nature de Dieu qui conduit nécessairement à l'idolâtrie, et au travestissement du sens de l'« Un » en « multiple ». Cette tare biunivoque est la raison de la déchéance du négro-africain, laquelle légitime la prétention onto-théologique missionnaire selon laquelle dire Dieu au Négro Africain est le lourd fardeau de l'occident, Dans la mesure où l'évangile permettra de pétrir de foi chrétienne raisonnée, la triste âme noire qui est intimement pénétrée par le paganisme, lequel le conduit nécessairement vers la déchéance, puisqu'il est oblitération ou négation de Dieu au profit de l'idolâtrie.

II-OBLITÉRATION ET DÉCHÉANCE DU NÉGRO-AFRICAIN

Par-delà la mission d'évangélisation, l'élan missionnaire est soutenu par la volonté de sortir les peuples rétrogradés de la double misère dans laquelle ils se trouvent encore immergés. Cette misère biunivoque, est d'abord d'ordre physique et se manifeste par les disettes, et toutes sortes de maladies corporelles, qui révèlent un mal être profond. Mais, elle est surtout morale, car l'Africain semble n'avoir pas émergé de l'état de nature, conservant ainsi l'amas d'instincts dénaturés qui caractérisent cet état. Une telle conception se pose en justification de la nécessité de l'insertion du Christianisme, qui a désormais une valeur curative dans la mesure où il se pose en guérisseur des maux dont souffre l'Afrique, et dont l'Occident est épargné puisqu'il est christianisé. Elle justifie également l'infantilisation de

l'Africain, en ce sens que son statut d'homme naturel caractérisé par la pétulance et la barbarie (d'après Hegel), le déchoit de son pouvoir de s'auto déterminer. De ce fait, il s'exerce sur lui une autorité légitime double. Selon Eboussi, cette autorité est celle de « la raison et de la civilisation » d'une part, puisque le message chrétien est porteur de rationalité, et d'autre part, elle est celle de la « civilisation et de la foi », puisque le message chrétien se présente comme voie d'accès au salut dans la mesure où il humanise. Dire Dieu au négro-africain devient donc une urgence pour la mission évangélisatrice qui se meut désormais en mission civilisatrice. On le voit bien, l'une des principales raisons pour lesquelles le discours onto-théologique missionnaire extirpe « légitimement » l'univers religieux africain réside dans le fait que celui-ci est en contradiction avec la volonté divine qui constitue l'idéal de vie prôné par la mission évangélisatrice. En effet, le vécu négro africain est essentiellement détourné des voies de l'éternel, il est une représentation de ceux que Dieu a créés, élevés, mais qui « se sont retournés » contre lui, contre sa parole et contre sa volonté. À l'écoute de la prophétie d'Esaïe, nous comprenons mieux cette idée de déchéance.

II-1 Détours et contours philosophiques de la prophétie d'Esaïe Sur l'Égypte

La prophétie d'Esaïe est explicite au sujet des causes de la déchéance du négro-africain. Certes, elle expose la déchéance de la condition humaine en générale, mais elle est intéressante à notre égard, dans la mesure où, elle prend en charge la condition de l'Égypte et donc du Négro-Africain. De ce fait, elle est une explicitation de la contradiction entre l'idolâtrie africain, et la vraie nature de Dieu notamment celui qui s'est révélé à l'Homme. La prophétie stipule notamment que la révélation de Dieu à l'Égypte, sera synonyme du crépuscule des idoles. Elle voue également l'Égypte et donc la condition africaine, à un châtiment qui serait signe de punition divine du fait de son oblitération. Voyons comment elle s'articule :

Oracle sur l'Égypte. Voici, l'Éternel est monté sur une nuée rapide, il vient en Égypte et les idoles de l'Égypte tremblent devant lui, et le cœur des égyptiens tombe en défaillance.

J'armerai l'égyptien contre l'Égyptien et l'on se battra frère contre frère, ami contre ami, ville contre ville, royaume contre royaume

L'esprit de l'Égypte disparaîtra du milieu d'elle et j'anéantirai son conseil, on consultera les idoles et les enchanteurs, ceux qui évoquent les morts et ceux qui prédisent l'avenir.

L'Eternel a répandu au milieu d'elle pour qu'il fasse chanceler les égyptiens dans tous leurs actes comme un homme ivre chancelle en vomissant.

Et l’Egypte sera hors d’état de faire ce que font la tête et la queue, la branche de palmier et le roseau

*En ce jour, l’Egypte sera comme des femmes : elle tremblera et aura peur en voyant s’agiter la main de l’Éternel des armées quand il la lèvera sur elle.*⁵⁴

Mais au-delà de la prophétie, l’urgence de l’évangélisation de l’Afrique, tire davantage sa légitimité de l’apport humanisant du christianisme en Afrique. D’où la reconnaissance africaine à l’égard du Christianisme. Cette reconnaissance est évoquée dans la « littérature africaine »⁵⁵ en termes d’hommages. Certes Eboussi remet en cause une telle littérature qu’il considère comme « Des considérations irréelles et imaginaires, des opinions et un bavardage captivant certes mais comme le rêve, et comme lui, inconsistant et sans importance »⁵⁶ Néanmoins, il n’est pas avisé de se passer de cette « littérature » sous silence, du simple fait qu’elle est inconsistante à l’égard de Eboussi. Qu’il nous soit permis d’évaluer ici la pensée de ceux qui, parmi tant d’autres, ont pris la plume au cœur du choc des civilisations, pour rendre hommage au christianisme. Cet hommage suppose en effet que le Christianisme s’est donné à l’Afrique comme libérateur et sauveur, en ce sens que le vécu négro africain avant le choc des civilisations, est barbarie et brumeuse suppression. D’où la nécessité de recevoir la religion chrétienne, comme moyen d’affranchissement. Est-il légitime ? Nous n’en sommes pas à son évaluation. En envisageant de le présenter, nous avons pour dessein fondamental de démontrer la mesure dans laquelle, il contribue à renforcer la prétention onto-théologique missionnaire, laquelle consiste sur cet aspect à présenter le vécu négro-africain comme déchéance et oblitération. D’où l’idée principale de l’évangile missionnaire et la sacralisation du Christianisme comme motif de la négation du soi a priori, et comme moyen de renaissance a posteriori

II-1-a Interprétation philosophicoreligieuse de la reconnaissance négro-africaine à l’égard du christianisme

La réticence de l’onto-théologie missionnaire à l’idée de l’acculturation du christianisme dans les pratiques culturelles négro-africaines, trouve également son fondement dans la posture de reconnaissance ou d’hommage que certains africains adoptent, à l’égard de la mission évangélisatrice, qui les aurait sauvés de la déchéance à travers l’instruction et la conversion à un mode de vie nouveau, mais surtout meilleur. On pourrait écouter à ce sujet, ce que chantent les togolais en langue Allemande, et qui a été traduit et cités par J.Jahn

⁵⁴ La Sainte Bible, Op.Cit .Esaïe 19-1.25

⁵⁵ F.Ebouissi Boulaga, *A contretemps. L’enjeu de Dieu en Afrique*, collection chrétiens en liberté, Karthala, 1991, P.110

⁵⁶ Ibid.

*Oh si le christ n'était pas venu
Où serions-nous, dans le ciel ou sur la terre
Merci aux missionnaires de Brème
Merci au Seigneur Jésus !
S'ils n'étaient venus, les missionnaires de Brème,
Jamais nous n'aurions trouvé le salut
Jamais, jamais.
Ah s'il n'y avait le Seigneur Jésus,
Il n'y aurait pour nous point de vie
Point de vie⁵⁷*

On le voit bien, Cet hommage met en évidence l'apport d'une civilisation évoluée et affranchie, grâce essentiellement à l'idéal chrétien. Il est de ce fait l'expression de la gratitude vis-à-vis de la civilisation rédemptrice, qui constitue une garantie de palier les manquements africains dans le double aspects métaphysique (avec l'enseignement de la vraie nature de Dieu), et physique grâce au développement économique. Dans un poème intitulé « *le merci de la jeune Afrique* », D.Chukuday asadebay exprime sa reconnaissance en ces mots :

*Merci à vous
Filles et fils de Grande- Bretagne.
Vous m'avez donné des hôpitaux
Vous m'avez donné des écoles
Des voies de communication aisées,*

Par ailleurs, d'autres hommages rendus au Christianisme par la « littérature » africaine, concernent le strict domaine de la connaissance et impliquent le dépassement par l'africain, de son ignorance qui était dangereuse du fait qu'elle était non savante. En effet, les auteurs de ces hommages laissent entendre que l'Europe leur

A apporté le bonheur, la vérité et la connaissance, ils ont été libérés de l'ignorance, de l'erreur, ils ont été affranchis des mensonges et de la tyrannie. Et ce que leurs peuples cherchaient obscurément et à tâtons, ils l'ont reçu en toute clarté et en toute plénitude avec la civilisation chrétienne⁵⁸.

On pourrait évoquer sur cet aspect, le voyageur vers l'Est dont parle Thomas Mofoko, lequel, parti de chez lui en renonçant à ses « dieux » pour aller à la recherche du vrai Dieu, finit par faire l'heureuse rencontre des Blancs qui le

Recueillent, le soignent et l'instruisent ». Commentant ce voyage dont il est question dans l'œuvre de Mofoko, Jahnn affirme qu'« il(parlant du voyageur), reconnu que presque tout ce qu'ils(c'est-à-dire les blancs), lui disaient correspondait exactement

⁵⁷ J.Jahn, *Manuel de littérature négro-africaine*, Resma, 1969 , P.263

⁵⁸ F.Ebouissi Boulaga, *A contretemps. L'enjeux de Dieu en Afrique*, op. Cit., P.111

*à ce qu'il avait cherché. Ils lui apprirent à lire et à écrire, sa joie était débordante, il a accueilli ce qu'ils lui enseignèrent et il crut en eux*⁵⁹

C'est hommage est-il légitime ? Du moins, il est la justification de la prétention onto-théologique missionnaire de disqualifier un mode de vie qui est infidélité et qui est la manifestation de la mauvaise foi du négro-africain. Dire l'Evangile consiste donc à enseigner au négro africain le sens fondamental de la foi ou, de la fidélité en Dieu. En effet, La question de la fidélité est un maître mot du discours missionnaire. Elle est légitime dans la mesure où son opposé (infidélité ou mauvaise foi) constitue l'un des postulats nécessaires à la légitimation de l'extirpation. Nous l'employons dans notre contexte en circonscrivant son champ d'évaluation au contexte purement chrétien, et donc nécessairement à celui de l'onto-théologie missionnaire. Nous la verrons donc à travers le principal détour qu'elle prend au cours des péripéties du discours missionnaire. Vu sous cet angle, elle se constitue autour d'un principe fondamental d'adhésion absolue au Christianisme, et la reconnaissance de l'existence des autres modes de croyance comme un prototype de mauvaise foi. La mission évangélisatrice parle notamment de « tomber la foi », un concept qui s'emploie avec acuité, dans le contexte de la discorde qui oppose les deux grands versants du Christianisme, notamment le catholicisme et le protestantisme.

Bien entendu, notre débat actuel ne s'articule pas autour du conflit qui a donné naissance à cette scission du Christianisme. Nous avons pour visée fondamentale de démontrer que dans ce contexte, le concept de fidélité et /ou de foi qui nous intéresse était alors équivalent à l'adhésion ou à la confession romaine catholique, ainsi qu'à la négation de toute confession romaine d'une nomination, ou du moins d'une connotation nominale protestante. De ce fait, la notion « tomber la foi » consistait à prêter une oreille attentive à toute allégeance chrétienne, autre que celle qui se présentait à nous, dans la mesure où toutes se revendiquaient d'avoir l'apanage du sens de la révélation. Ce concept s'est donc étendu au contexte africain, lors de l'expansion coloniale du christianisme, pour exiger la fidélité absolue du négro-africain au Christianisme, mais surtout son renoncement à toute autre forme de croyance. Bien au-delà de ce renoncement la promesse de n'adhérer, sous aucun prétexte, à aucune autre forme de croyance ou de référence au divin. La question de la « fidélité » signifie une sorte de pacte signé avec le christianisme, de sorte que la manifestation d'une autre forme de croyance se présente comme une félonie. Quel serait le scrupule intellectuel d'une telle conception qui implique nécessairement le recours à l'arbitraire aussi bien qu'à la

⁵⁹ J.Jahn, op.Cit., P.112

violence. Nous doutons de pouvoir en trouver un, dans la mesure où, la diabolisation et la réduction à « l'infidélité » de tout ce qui se pense autrement, est la manifestation d'un malaise dans le « Christianisme ». Ce malaise se traduit par son incapacité à convaincre et à convertir par les arguments, et son choix du moyen cours pour forcer l'adhésion, c'est à dire le dénigrement des autres formes de croyance, mais aussi et surtout l'invective à l'égard de leurs adhérents à travers l'invention exprès des concepts tels que « tomber la foi », pour donner sens à une conception de la fidélité et de l'obéissance à Dieu, modelée selon la raison missionnaire. Mais, bien au-delà, causer la mort définitive de tout objet qui rappelle l'ancestralité, et même l'originalité Négro-Africaine. Serait-ce un abus de qualifier les précédents hommages de la littérature africaine d'honteux ? Dans la mesure où ce qui est reçu n'est pas l'équivalent de ce à quoi le négro-africain est appelé à renoncer, ne peut-on pas parler d' « aventure ambiguë » ?

II-2 Hommages honteux et « aventure ambiguë » ?

Étant donné l'amas de qualificatifs péjoratifs dont se sert le discours missionnaire pour discréditer le vécu du négro africain, notamment ses modes d'être Homme et de se référer à Dieu, il est aisé pour le Christianisme de prendre l'ascendant sur ces pratiques. Il est clair pour le Négro-Africain, qu'il abandonne ses croyances essentiellement barbares, pour se convertir à la religion des gens « civilisés », et donc pour devenir lui-même un homme civilisé. Certes, ce serait faire preuve de mauvaise foi que de nier le caractère essentiellement humanisant de la religion chrétienne qui, comme toute autre, contribue à la réalisation de l'Homme. De même qu'il serait malaisé de nier l'œuvre missionnaire en Afrique aussi bien sur le plan matériel que spirituel. Sur cet aspect, on serait d'avis avec la littérature africaine dans sa volonté de rendre hommage au Christianisme. Mais la formulation de ces hommages les rend honteux dans la mesure où, ils légitiment la prétention occidentale d'avoir le monopole de la connaissance de Dieu, et causer la mort des religions essentiellement Négro-Africaine, pour faciliter la vie au Christianisme. Certes l'africain qui se converti au Christianisme le fait suite à la promesse d'accéder à une prétendue civilisation, mais est-il conscient de ce qu'il perd en réalisant cet iconoclasme à l'égard de ses croyances ? Autrement dit, ce qui est donné comme récompense au converti vaut-il ce qui est perdu dans cette entreprise de renoncement à soi ? Il nous semble que non et nous parlons à juste titre d'« aventure ambiguë », en ce sens que la question que se pose Samba Dialo le chef des Dialobés par rapport à l'idée d'envoyer ces derniers à l'école étrangère, pourrait s'appliquer à l'idée de la conversion des africains à la nouvelle religion(le Christianisme). On se

demanderait alors si « ce qu'ils apprendront vaut ce qu'ils oublieront », autrement dit, « peut-on apprendre ceci sans oublier cela, et ce qu'on apprend vaut-il ce qu'on oublie »⁶⁰. Si l'hommage de la littérature africaine à l'égard du christianisme s'exprimait en forme de gratitude et s'y limitait, elle traduirait essentiellement la reconnaissance de ceux qui ont reçu une religion qui est désormais partie constituante de leur être au monde. S'ils s'inscrivaient dans le sens d'une simple gratitude, nous n'y verrons aucun inconvénient dans la mesure où l'œuvre missionnaire en Afrique jouit d'une évidence massive. Malheureusement, le « christianisme et les missionnaires ont tout fait pour les nègres mais ils n'ont pas fait l'africain qui commence par la décision de refuser ce paternalisme et le contexte d'ignorance et de violence où cette bienveillance à son égard s'est exprimée »⁶¹ Nous nous opposons à toute forme de reconnaissance ou d'hommage qui s'inscrit dans l'optique du renoncement à soi, ou de la négation de l'urgence de la pensée par soi et pour soi, de la nécessité de se pendre soi-même en charge, qui sont des attitudes facilitant le sombre dessein d'assimilation, ou d'extirpation qui se dissimule derrière la mission évangélisatrice

⁶⁰ Cheikh Amadou Kane, *L'aventure ambiguë*, Julliard, 1961, P44.

⁶¹ F. Eboussi Boulaga, *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Op.Cit. , P.49 .

CHAPITRE-III REVELATION, SAVOIR ET POUVOIR ABSOLU

Dans le présent chapitre, nous discutons comme il a été brièvement annoncé ci-dessus, du sens que le discours onto-théologique missionnaire donne à la question de la révélation et au message révélé. De ce fait, il est question de mettre en évidence les mésinterprétations de la révélation, qui se traduisent par la méconnaissance ou la négation de son caractère métaphorique et la prétention à vouloir imposer cette interprétation nécessairement fausse comme absolue. Seront également discutés dans ce chapitre, le caractère absolu de la « vérité » révélée mais aussi la prétention du « Christianisme » à l'universel. Bien entendu, on admettra la nature ontologique transcendantale de cette universalité, qui est consubstantielle à la nature du Christ. Néanmoins, il convient de se demander si celle-ci perdure lorsque le Christianisme se lie à une humanité historique en particulier. Dans le cas d'espèce, la question est de savoir ce qui prétend désormais à l'universel. Est-ce encore l'idéal chrétien, ou la culture occidentale qui se fait prétendument appelée culture de l'universel ?

I- LA QUESTION DE LA RÉVÉLATION

L'idée de la révélation repose sur des prémisses selon lesquelles Il existe

Des réalités empiriquement observables qui sont substantiellement sacrées, donnant un accès direct à Dieu, des symboles de Dieu. À partir d'eux on pourrait remonter vers lui, savoir ce qu'il veut et fait. Ils peuvent se présenter sous la forme de personnes, de paroles, de livres et de comportement définis, de sentiments ou de certitudes infinies⁶²

D'après cette approche définitionnelle, il existerait selon le discours missionnaire, des symboles de Dieu, des moyens de le représenter symboliquement sur terre, lesquels symboles sont considérés comme des choses divines et revêtent un caractère sacré. Une telle prémisse est vérifiable dans les manifestations chrétiennes, qui ne manquent pas d'attribuer ce qui constitue l'ipséité de Dieu à savoir sa « sainteté » aux hommes, c'est pourquoi la littérature chrétienne abonde des noms de saints. Certes, on pourrait dire que ceux-ci ne représentent que des hommes dont le vécu est des plus proches de celui de Jésus Christ, mais cette idée n'est pas celle défendue par la mission évangélisatrice. En effet, le principe de la sainteté dans la littérature missionnaire, suppose véritablement que certains hommes sont dotés de caractère ou de vertus surnaturelles, lesquelles les rendent « semblables » à Dieu. Nous ne voyons pas

⁶²F.Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Présence africaine, 1981, P.16

« en quoi une telle prémisse diffère de celle du fétichisme, qui localise le sacré ou le Divin, qui dote des personnes des affects ou des choses, des caractéristiques et des vertus surnaturelles »⁶³ ici, disons-nous, « on va jusqu'à leur attribuer ce que Dieu est seul, à être, et qu'il ne peut communiquer en aucune façon à savoir son ipséité « sainteté », ou sa différence.»⁶⁴ On le voit bien, la relation immédiate à Dieu dans un tel contexte est proprement idolâtrie. Toutefois, et de façon rigoureuse, nous pensons qu'il n'existe pas un moyen d'établir une relation immédiate entre Dieu et l'Homme, de sorte que ni rien, ni personne, ni la « parole », « l'écriture », encore moins la foi, ne constitue a priori un moyen direct pour « aller à Dieu ». Autant dire que ce dernier se « tient hors de la mainmise de l'homme, hors de l'espace de la parole, si loin qu'on voit en lui le chef des obscurs, le maître des oubliés. »⁶⁵ A nous lire, on voudrait certainement nous rappeler que Dieu a fait l'Homme à son image ou à sa ressemblance. Certes, nous ne sommes pas ignorants de cette portion de la parole, mais nous la considérons comme la manifestation de la puissance divine et non comme la traduction d'une relation immédiate (et donc d'équivalence), entre la nature humaine et la nature Divine, autrement dit entre le créateur et l'être créé. L'idée d'un être ou de toute autre représentation qui soit considérée comme un moyen immédiat d'atteindre Dieu relève du fétichisme ou de l'idéologie. Mais, on ne pourrait venir à bout de ce fétichisme de la révélation qu'en rappelant le caractère essentiellement métaphorique du concept même de révélation, ou par extension celui de parole de Dieu.

En effet, la mission évangélisatrice semble dans son langage, ignorer que l'attribution d'une parole à Dieu, l'emploie dans le langage chrétien des formules telles que « Dieu dit », « Dieu appelle », ou « Dieu choisit », n'ont au demeurant qu'une connotation métaphorique et ne signifient pas que Dieu soit véritablement consacré dans la Bible ou alors qu'il ait véritablement une parole dont il fait usage à la ressemblance de l'homme. Nous pouvons remarquer l'amère saveur que dégage la dernière formule que nous avons employée et qui laisse paraître l'idée d'une relation d'équivalence entre l'Homme et le sacré. Le Discours missionnaire semble ignorer que le concept de « révélation » en lui-même n'est que métaphorique dans la mesure où s'il ne l'était pas, il sous-entendrait l'idée d'un Dieu qui est surgissement c'est-à-dire, qui se révèle parce qu'il n'a pas toujours été, et surgit comme un miracle pour réaliser pour nous ce qu'il n'a encore réalisé pour personne d'autre, de sorte qu'une fois sa mission terminée, il redevient mystère. Une telle incongruité est la marque d'un

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Jean Marc Ela, *Ma foi d'africain*, Karthala, 1985, P.72

évangile qui voudrait se présenter prétentieusement comme ayant le monopôle de la connaissance de la « vraie » nature de Dieu afin de justifier sa présentation à l'enseigner, mais aussi et surtout de réduire au néant toutes les autres formes de compréhension et d'interprétation de la « parole ». On comprend pourquoi la mission à tendance à faire du monde une scission à deux parts. D'une part les chrétiens qui sont tout et qui savent tout, et d'autre part les non-chrétiens qui ne sont rien ou qui ne sont quelque chose qu'en devenir (ou en puissance). Faut-il rappeler que d'après ce principe nécessairement prétentieux, l'atteinte d'une choséité en acte par ceux qui ne sont rien ou qui ne sont chose qu'en puissance, est conditionnée par la conversion au christianisme. C'est pourquoi l'onto-théologie missionnaire s'efforce autant que faire se peut, à déifier les missionnaires porteurs du message évangélique. Ceci, dans le but de les rendre crédibles et faciliter ainsi la conversion des néophytes au Christianisme. Mais disons par rigueur des termes, qu'il s'agit du fétichisme, lequel ne peut être évité que si l'on « avoue pour en tirer toutes les conséquences, théorique et pratique, le caractère métaphorique de la notion ou de l'expression de « révélation » ou de « parole de Dieu ».⁶⁶ On comprendra ainsi qu'en affirmant que « Dieu appelle, choisit, écoute, parle, se laisse apaiser ou fléchir, il faut bien admettre qu'on use de métaphore, c'est-à-dire qu'on transporte en Dieu ce qui se passe en l'Homme qui, il est vrai, dépend de lui quant à son être. »⁶⁷ On pourrait et de façon légitime, objecter cette idée du caractère métaphorique de la révélation en démontrant que les miracles, les visions ou révélations de quelques prophètes, ainsi que l'exaucement de nos prières, sont bien la marque de la présence effective de Dieu, qui se révèle à nous et accomplit ainsi sa volonté dans nos vies.

Certes, la mainmise de Dieu dans notre vécu est indéniable en ce sens que notre être dans le monde dépend de son omnipotence. Mais son action est intemporelle et s'inscrit dans la continuité de sa nature à savoir l'éternité. De ce fait, « Dieu ne se manifeste pas au sens qu'il cesserait d'être caché après l'avoir été des milliers d'années, divulguant, des secrets qu'il aurait gardés par devers soi depuis le commencement du monde »⁶⁸ Ce serait mettre en Dieu un changement corrélatif de celui qui a lieu dans la « créature ». Du reste, il convient de rappeler que dire de l'action de Dieu qu'elle est

Absolue c'est une tautologie et elle se situe dans la « durée » qui lui est propre, celle de sa différence et que nous appelons « éternité ». Aussi bien, si nous avons des « révélations », elles ne sauraient être dans une relation transitive de causes à effets

⁶⁶ F.Eboussi boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Op.Cit.,P.17.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

avec sa « révélation ». Nous ne parlons d'elle ou de lui qu'en raison de nos rapports ascendants de « créatures » à « créateur », nous ne pouvons pas nous mettre au « point de vue de Dieu » et voir comment les choses et nous- même sortons de lui et le dire dans le langage des relations descendantes, sinon fictivement ou métaphoriquement⁶⁹

On le voit bien, l'idée maitrise de cette pensée d'Eboussi est celle de la transcendance divine, qui exclue l'idée d'une relation immédiate avec l'homme. Il est regrettable de constater que le discours missionnaire en pensant Dieu comme une manifestation temporelle, en attribuant la marque de son ipséité (sa sainteté) aux hommes, revêt un caractère positiviste qui ne l'exempte pas de l'idéologie. La question est celle de savoir comment nous pouvons admettre a priori que Dieu relève du mystère, et prétendre en même temps que nous avons connaissance de ses intentions, de ses faits mais aussi de ses gestes. Il nous est arrivé bien des fois d'être interpellé par des « prêcheurs d'évangile », dont l'entrée en matière est toujours une question à savoir si nous connaissons Dieu. Mais il s'agit moins d'une question que d'une introduction dont les développements nous permettrons de connaître le vrai Dieu dont nous ignorons certainement la nature. L'idée sous-jacente à cette question n'est ni plus ni moins que cette prétention du monopole de la connaissance de Dieu et de la saisie du sens de la révélation. Nous avons coutume d'entendre ces évangélistes nous raconter ce que Dieu a fait pour eux, en spécifiant la période pendant laquelle Dieu a réagit en termes de date et même de jour de façon plus spécifique. À croire que l'action de Dieu est intermittente au même titre que Dieu lui-même. Une incongruité à laquelle nous ne saurons adhérer. Néanmoins, serait-ce s'avouer vaincus que d'affirmer l'existence de Dieu tout en reconnaissant que nous n'avons pas accès d'une part à sa connaissance et d'autre part à la connaissance de l'idée qu'il a de nous et de lui-même ?

Il nous semble que, l'expérience religieuse purement négro- africain ait cette posture comme acquis dans ses manifestations. N'est-ce pas dans ce sens que le langage sur Dieu est toujours métaphorique. Le culte des ancêtres se présente comme cette reconnaissance du mystère ou de la transcendance divine. Certes il ne se confond pas à la religion en ce sens qu'il ne s'adresse directement à Dieu, mais il suppose que ces derniers sont dignes de prier pour nous, en ce sens que leur vécu sur terre les a rendus dignes de la miséricorde divine. Bien entendu, cette affirmation ne sous-entend pas que la bonté divine soit sélective, mais plutôt que les ancêtres en sont les plus dignes. Ceci, dans la mesure où ils sont élevés au rang d'ancêtres grâce à leur vécu qui était en adéquation avec la volonté divine. Cette vision du

⁶⁹ Ibid.

monde est prétendument rejetée par la mission évangélisatrice dont le vocabulaire a été choisi à dessein pour la discréditer. Elle a été réduite au paganisme ou à l'animisme, c'est-à-dire à une fâcheuse idolâtrie. Les religions missionnaires l'ont de ce fait occultée grâce au positivisme ou à la « rationalité » de leur révélation, justifiant ainsi à tort ou à raison leur volonté d'hégémonie et du monopole du sens de l'existence. Mais nous disons que le rapport entre ces religions et les pratiques religieuses africaines avait commencé par une erreur d'appréciation faite à dessein certes, mais qu'il convient de dénoncer afin de bannir définitivement. Celle-ci consiste en l'emploi par la littérature ethno-coloniale du concept d'animisme pour désigner les manifestations religieuses africaines alors que ce concept n'est pas nécessairement familier aux langues purement négro-africaines. Nous y reviendrons dans nos développements ultérieurs lorsque l'occasion nous sera donnée de démontrer l'ambiguïté d'une religion dite animiste. La prise en charge de l'idée de la révélation suggère une question fondamentale, celle de savoir comment le Négro-Africain doit-il continuer de croire en la révélation qui lui est « enseignée » par des Hommes qui l'interprètent en faisant des réductions idéologiques malsaines autrement dit,

*Quel usage faire du Christianisme dans cette situation de rencontre inégale, dans la transversalité d'une historicité radicale, sans arrières-mondes, sans possibilités de « recueillir un donné révélé » intact derrière des hommes historiques et temporels qui le portent, parlent et se transforment sans cesse.*⁷⁰

Il est évident que notre rapport à la vérité révélée se trouve nécessairement déterminé par ceux qui prétendument nous enseignent l'évangile et le sens de la révélation.

I-2 La question de l'absolu

L'absolu désigne ce dont le concept ne dépend pas d'une autre chose (parallèle fait avec la notion de substance chez Spinoza). C'est ce qui existe indépendamment de tout concept, comme une cause première, c'est-à-dire causante et non causée. En effet, le terme dérive du latin « absolutus »⁷¹; et se dit de ce qui est parfait, achevé. Vu sous cet angle et dans une logique rationnelle, ce terme se définit par opposition à ce qui est relatif. D'après la conception essentiellement grammairienne, l'idée de l'opposition à ce qui est relative demeure, dans la mesure où l'absolu se rapporte à des notions qui s'expriment de façon indépendante, de sorte que le sens de leur existence ne dépend pas d'un autre terme. Il en est ainsi du terme « Homme » par exemple qui a un caractère absolu et inéluctable, tandis que

⁷⁰ F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Op.Cit, P.19

⁷¹ Gérard Durozoi & André Roussel, *Dictionnaire de Philosophie*, Nathan, 1997, P.7

le terme « père » est relatif. C'est donc l'idée fondamentale de ce qui ne comporte aucune restriction. En ce sens, la question de l'absolu peut s'élargir en politique avec les régimes de type absolutiste (on parlera de monarchie absolue, de pouvoir absolu). Il serait judicieux de faire un détour dans les conceptions hégélienne de ce principe, pour voir s'il conserve cette implication sémantique qui découle de sa signification originale à savoir qu'il implique l'idée d'une existence autosuffisante et déterminante pour d'autres existants.

I-2-a la doctrine hégélienne de l'esprit absolu

Selon la phénoménologie hégélienne, la notion de l'absolu s'étend à celle de l'esprit absolu. Dès lors, l'absolu représente après l'esprit subjectif et l'esprit objectif, le niveau le plus abouti du développement de l'idée, c'est-à-dire la conscience désormais adéquate, défaite des nécessités naturelles, ainsi que des conditions de réalisations extérieures. Sous cet aspect l'esprit absolu se réalise selon des degrés de représentations à savoir l'idéal esthétique. De ce fait, Hegel conçoit nécessairement l'art par exemple comme une manifestation de l'esprit humain, s'inscrivant ainsi par-delà la considération sentimentale ou sensible de ses prédécesseurs, laquelle relègue l'art aux différentes manifestations de la nature. En tant que science de l'esprit absolu, l'art ne saurait se réduire à des manifestations de la nature en ce sens que dans sa représentation du beau, la nature n'est pas libre. Ainsi le beau produit de l'esprit absolu, est nécessairement supérieur au beau dans la nature en ce sens qu'ils sont respectivement libres et déterminés. Bien entendu, il s'agit de démontrer que le beau dans l'art est supérieur au beau dans la nature. Étant ainsi libre l'art devient digne de se constituer comme science ou de se placer aux côtés de la science ou de la philosophie, non comme un aspect ou un objet de celles-ci, mais bien comme science indépendante. La philosophie ou la science, autrement dit, la pensée rationnelle se présente donc chez Hegel comme l'un des degrés de l'esprit absolu ou comme l'une des sciences absolues avec l'esthétique. Néanmoins, bien qu'étant la manifestation de l'esprit, le beau n'est dans l'art n'est pas le moyen d'aboutir à la vérité sous sa forme la plus intelligible. Cette limite s'explique par sa relation avec l'expérience sensible, qui participe de sa conceptualisation de la vérité. En effet, considéré l'art comme manifestation de l'esprit signifie certes, que le beau comme création de l'esprit est plus accompli que le beau comme manifestation de la nature, mais il est bien entendu, que l'art prend en compte le beau dans la nature avant de le dépasser en l'inscrivant à un degré plus élevé. Ainsi, l'expérience sensible demeure comme nous le disons, participative de l'esprit absolu. De ce fait, la vérité atteinte par l'art est certes, supérieure à celle de la nature et de l'histoire comme le dit Hegel, mais elle n'est pas à son degré le plus parfait ou le plus

accompli. Il en est de même de la vérité scientifique qui est certes l'aboutissement d'un cheminement rationnel, mais reste relative du fait des limites de la raison ainsi que de son évolution au cours de l'histoire de la connaissance (passible d'être modifiée selon Bachelard, ou falsifiée selon Popper). Au demeurant la manifestation la plus accomplie de l'esprit absolu est la religion, qui est le degré le plus absolu de l'esprit, aboutissant notamment à la vérité la plus absolue. La conception de l'absolu est donc nécessairement liée à la vérité révélée. D'où la nécessité de concevoir l'art comme science devant se joindre à la philosophie et à la religion, pour permettre à l'esprit d'atteindre le degré le plus absolu de la vérité. Car

C'est lorsqu'il est ainsi libre et indépendant qu'il est véritable l'art, et c'est seulement alors qu'il résout le problème de sa haute détermination, celui de savoir s'il doit être placé à côté de la religion et de la philosophie comme n'étant autre chose qu'un mode particulier, une manière particulière de relever Dieu à la conscience, d'exprimer les intérêts les plus profonds de la nature humaine, et les vérités les plus compréhensibles⁷².

Au demeurant, la religion se présente comme le plus grand degré d'expression de l'absolu, en ce sens qu'elle implique la référence au sacré, et constitue ainsi la garantie de parvenir à la vérité la plus accomplie. La conception hégélienne de la question de l'absolu semble rejoindre celle du christianisme pourtant il n'en est rien. Dans sa conceptualisation, la doctrine chrétienne de l'absolu diverge fondamentalement des conceptions néo-platonicienne, brahmanistes ou même celle de l'idéalisme Allemand que nous avons exposé à travers la pensée de Hegel. Ainsi, contrairement à ces doctrines qui considèrent l'absolu comme étant applicable aussi bien aux réalités contingentes, (celles du monde et le monde lui-même) qu'au sacré, la conception chrétienne de l'absolu le conçoit comme unique, autrement dit, le caractère absolu n'est applicable qu'à Dieu. Il convient d'en faire un plus grand étalage, tant il est important pour nous de cerner la signification chrétienne de ce concept dans la mesure où, le christianisme demeure le cadre dans lequel nous avons entrepris son évaluation

I-2-c La doctrine chrétienne de l'Absolu

Selon la doctrine chrétienne, l'absolu est essentiellement unique. Autrement dit, aucune réalité ne participe de son existence au point de partager son « absoluté ». Ce concept devient donc ce qui définit Dieu dans son ipséité, et fait de lui une « substance » ontologiquement suffisante, incréée, sans naissance et sans devenir. C'est cette idée de l'absoluté, qui fait dire à Augustin que « nul ne connaît Dieu comme il se connaît lui-même ».

⁷² Hegel, *Esthétique*, Tome I. Trad. Ch. Bénard, Le Livre de poche (nouvelle édition) 1997, P.18.

⁷³Dans la conception aristotélicienne, Dieu est la Substance absolu en ce sens qu'il est « cause et principe premier », ⁷⁴ causant toute chose sans être causé. Cette conception du statut Absolu de Dieu dans la création se pense ainsi par opposition aux considérations cosmologico-scientifiques, qui mettent au commencement de la création un chaos initiale, et laissent paraître l'idée selon laquelle l'absolu est lui-même issu de ce chaos. Il devient donc substance créée par le chaos même s'il l'ordonne par la suite. Tel n'est pas la conception chrétienne de l'idée de l'absolu. Dans la genèse décrivant la création, Dieu est nécessairement. C'est pourquoi il est dit qu'au commencement, il « créa le ciel et la terre ». Cette vérité suppose que Dieu est nécessairement, dans la mesure où il précède la création dont il est l'artisan. La doctrine chrétienne de l'absolu répugne donc à juste titre tout ce qui rappelle le « mythe théogonique », en ce sens qu'il ne saurait avoir une consubstantialité entre le monde et Dieu, du point de vue du caractère absolu. Dieu est l'unique absolu. C'est pourquoi :

La sainte Eglise catholique apostolique romaine croit et confesse qu'il n'y a qu'un seul Dieu vrai et vivant créateur et seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompressible, infini en intelligence, en volonté et en toute perfection qui, étant une substance spirituelle unique par nature, tout à fait simple et immuable, doit être déclaré distinct du monde en réalité et par son essence bienheureux en lui-même et par lui-même et élevé indiciblement au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui⁷⁵

Il est bien entendu que, dans le cadre de son expansion coloniale, la vérité révélée par la mission évangélisatrice, revêt nécessairement un caractère absolu qui découle de la nature de Dieu. C'est pourquoi la mission évangélisatrice la pose comme absolu à observer par le Négro-Africain, afin d'atteindre une humanité supérieure, c'est-à-dire afin de s'élever au rang de la civilisation occidentale. Certes, nous ne saurions remettre en cause la doctrine chrétienne du Dieu absolu dans la mesure où, qu'il s'agisse du Dieu allégué par le christianisme ou de celui de toute autre confession de foi, il est évident qu'il est unique et ne peut exister qu'en tant que nécessairement absolu. Mais la question fondamentale qui nous intéresse, est de savoir si l'onto-théologie missionnaire a ainsi le monopole de la saisie du message ou de la vérité révélée, afin de pouvoir ou de vouloir l'enseigner au Négro Africain. Ce dernier ne serait-il pas en mesure de faire sa propre lecture et donc sa propre interprétation de la vérité révélée ? D'après ce qui précède, la question de l'absolu a une implication biunivoque. Elle implique le caractère absolu de la vérité révélée, de même qu'elle suppose celui de l'esprit qui la découvre (esprit libre). Que valent dans ce contexte, des vérités reçues en situation de

⁷³ St Augustin, Les Confessions, trad. et notes par Joseph Trabucco, Flammarion, 1964, P.385

⁷⁴ Aristote, Métaphysique, Op.cit, P.48

⁷⁵ Claude Tresmontant, *Les idées maîtresses d'une métaphysique chrétienne*, Seuil, 1962, P.27.

soumission dans un contexte de révélation et de domination, de négation non seulement des façons d'être mais aussi de faire qui ne sont pas commodes à une certaine particularité existentielle ?

Considérons l'Eucharistie par exemple, qui représente le sacrement le plus élevé du mystère chrétien, en ce sens qu'il est le sommet ou le résumé de tous les sacrements. Certes, notre entreprise ne vise pas à remettre en cause la vérité de ce mystère, mais nous voulons démontrer qu'il implique nécessairement le principe de liberté dans sa pratique. En effet, lors de ce sacrement, Jésus pris du pain, le « rompit » et le donna à ses disciples en disant « Ceci est mon corps qui est donné pour vous, faites ceci en mémoire de moi ». Le terme le plus important de ce commandement est sans doute celui de « mémoire », qu'il faut considérer par-delà l'idée d'une simple action commémorative, qui se limite à une simple parole. Rappelons qu'il s'agit de faire et non simplement de dire. En d'autres termes, faire ce que Jésus a fait en sa mémoire, signifie pour les chrétiens d'accepter de mourir afin de se partager entre eux « en action de grâce au père » c'est-à-dire de livrer leur corps comme Jésus à livrer le sien. De ce fait, et pour parler comme Jean Marc Ela,

*L'eucharistie n'est réelle que moyennant la transformation du peuple divisé dans l'unité du christ. Aussi, le oui de la communauté est-il indispensable pour que celui qui préside cette cérémonie puisse le faire avec cette communauté(...) Faire l'eucharistie implique pour tous ceux qui y participent un oui à une mort à soi-même, les paroles du ministre de l'eucharistie ne suffisent pas : la mort –résurrection de l'Église les rend efficaces dans la mesure où jésus n'appelle pas seulement à « refaire » ses gestes, mais aussi l'ensemble du peuple de Dieu qui participe au ministère du christ dans l'esprit. Or dans un acte essentiel ou toute la foi de l'Église est en jeu, les chrétiens africains font l'expérience du salut en Jésus christ dans une situation de dépendance*⁷⁶

On le voit bien, la vérité révélée n'a davantage de valeur que lorsqu'elle est reçue dans une situation de libre arbitre, excluant toute forme de contrainte ou de déterminisme, de même que le mystère chrétien prend sens lorsqu'il est vécu par soi et pour soi, dans un sentiment de liberté absolu. Disons une fois de plus que la prétention de l'onto-théologie missionnaire à vouloir imposer un vécu du ministère au Négro-Africain, s'exprime à vide et contribue davantage à reléguer le Christianisme dans l'étrangeté. Bien entendu, on pourrait poser en amont et nous en ferons cas, le caractère nécessairement neutre et donc saint du Christianisme entendu comme religion du christ, et se servir de ce principe pour le défendre en mettant en avant le mauvais usage qu'en fait la mission évangélisatrice, pour servir le macabre projet

⁷⁶J.Marc Ela, *Le cri de L'homme africain*. Questions aux chrétiens et aux Eglise africaine, L'Harmattan, 1980, PP.9-10

d'assimilation du Négro-Africain, derrière lequel se dissimule comme une anguille sous roche, la sombre idéologie impérialiste. Certes nous admettons au Christianisme une existence ontologique transcendante, mais nous nous demandons si le sens de cette existence est indissociable du vécu des communautés chrétiennes ? Que serait en effet le Christianisme s'il demeurait dans son « en soi », dans son immédiateté sans être porté par l'homme. Il est sensé de dire qu'il n'aurait pas d'existence concrète. Dès lors qu'il ne saurait exister en dehors des différentes manifestations qui lui sont données par l'homme, il est évident une fois de plus qu'il ne saurait être jugé en dehors de ces manifestations. En évaluant les vérités que le discours missionnaire voudrait ériger en vérités absolues, nous comprendrons cette consubstantialité qui existe entre le Christianisme et l'humanité historique qui le porte. Nous verrons, dans l'interprétation de la « parole », les marques de la culture occidentale, qui se traduisent par l'établissement des oppositions entre les modes de vie africains et la parole de Dieu qui n'est ni plus ni moins qu'une parole mésinterprétée à dessein, afin de faciliter l'assimilation de l'africain nègre.

II-LA VÉRITÉ RÉVÉLÉE COMME VÉRITÉ ABSOLUE

II- Les vérités à croire selon l'onto-théologie missionnaire

L'onto-théologie missionnaire trouve légitime de substituer les façons de faire qui caractérisent le vécu négro-africain, par un nouveau mode de vie obéissant aux commandements qui sont la traduction de la vérité révélée, c'est-à-dire de la volonté divine. Ces commandements concernent essentiellement l'éthique que le négro-africain doit observer dans sa vie sexuelle, mais aussi dans sa vie laborieuse.

II-2-a-1 L'éthique de la vie sexuelle et la négation du concubinage pré-marital

D'après le discours missionnaire, la vie sexuelle du négro africain est marquée par la « concupiscence de la chair » qui, plus qu'une présomption de l'esprit, est « le signe de l'empire irrésistible du péché »⁷⁷ De ce fait, l'onto-théologie missionnaire prétend regretter le caractère concupiscent du Négro-Africain qui se manifeste par la fornication, le concubinage et la polygamie. En effet, le système marital africain est essentiellement remis en cause par la mission évangélisatrice dans la mesure où, celle-ci y remarque deux principales « tares », à savoir le concubinage pré-marital et la polygamie. L'Afrique est donc considérée comme le continent dans le lequel « l'impudicité s'est institutionnalisée dans la licence des relations pré-

⁷⁷ F.Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Op.Cit. P.42

maritales, dans le concubinage de règle et dans la polygamie »⁷⁸. C'est sur ce double aspect nécessairement aberrant que « l'action missionnaire » entend gagner la bataille contre la résurgence des pratiques rétrogrades et fondamentalement dépassées, en brandissant la vérité divine et ses commandements, comme un absolu planant sur toute l'humanité. Cette vérité divine stipule notamment la nécessité d'une bénédiction en amont de tout couple qui prétend au mariage, bénédiction sans laquelle le statut marital n'est pas reconnu. Bien entendu, cette bénédiction est prise en compte dans la seule mesure où elle se fait selon les canons de la vision missionnaire du Christianisme. Mais il convient de définir essentiellement le concept de concubinage dans le contexte purement africain pour voir si une fois de plus, le vocabulaire ethno-colonial ne commet pas une erreur d'appréciation, payant ainsi les frais de sa pauvreté et de son inadéquation avec les langues locales purement négro-africaines. Si une telle hypothèse était avérée, nous serions une fois de plus face à la mauvaise foi, et à la prétention de ceux qui définissent péjorativement et de façon hâtive, ce dont le concept ne leur est pas substantiellement connu. En effet, dans le contexte purement négro africain, il n'est pas fondé de parler de concubinage pour désigner une relation pré-maritale, n'ayant pas bénéficié de la bénédiction, ou de l'assentiment des membres du clan compétents dans ce sens. Cette conception est strictement celle de la littérature ethno-coloniale. En négro culture, le concubinage pré-marital est une « cohabitation légitime au regard de la coutume, parce qu'elle survient après un long processus qui scelle publiquement l'engagement de deux individus garantis par leur collectivités respectives »⁷⁹. Comment comprendre que la mission évangélisatrice ne voit dans cette union qu'une pure aberration ? Que relèvent et cache simultanément cette sorte de sévérité à l'égard d'un mode de vie pourtant légitime ? Toutefois, nous n'en sommes qu'à un aspect de la négation. Celle-ci s'étend à la polygamie qui au demeurant, constitue la plus grande obsession de la mission évangélisatrice. En effet, la polygamie est, selon la mission évangélisatrice, l'une des marques les plus flagrantes du caractère rétrograde de la culture africaine. Elle se heurte de ce fait, à la modernité chrétienne qui fait l'éloge de la monogamie. C'est pourquoi cette dernière ne nécessite aucune forme « d'exégèse » de la part de la mission évangélisatrice, tandis la polygamie fait l'objet d'un procès sans complaisance, dans la mesure où, elle « Heurte de front le mode de vie chrétien et elle semble être un atavisme qui opère un travail de sape et dont l'irruption balaie les vies chrétiennes les mieux ancrées »⁸⁰. C'est fort de cela qu'elle ne bénéficie d'aucune

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ F.Eboussi Boulaga, A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique, Op.Cit., P.18

⁸⁰ Id.P.19

circonstance atténuante dans cette forme de procès dont elle fait l'objet. Au demeurant, la vie sexuelle africaine est caractérisée d'après le discours missionnaire, par des pratiques qui ramènent l'homme à un degré d'être inférieur à celui de l'humain. De ce fait, la vérité révélée par la mission évangélisatrice devient aussi bien un indispensable qu'un absolu dans la mesure où, elle constitue la voie de l'affranchissement. Il convient à présent d'évaluer le regard que la mission évangélisatrice pose sur la vie laborieuse négro-africaine.

II-2-a-2 L'éthique de la vie laborieuse : Le postulat de l'oisiveté africaine

Sur l'aspect de la vie laborieuse, le discours missionnaire semble regretter l'« oisiveté » du negro africain, et entend lui donner des commandements à respecter pour améliorer son éthique du travail. En effet, l'occident porteur de la mission évangélique se présente comme l'unique civilisation ayant fait de la conscience professionnelle une obligation morale. Bien entendu, ce mérite revient au Christianisme qui conditionne l'accès au salut par l'obligation de la besogne bien faite. La nécessité d'inculquer cet amour du travail et surtout du travail bien fait à l'Afrique, vient de la regrettable remarque de son « oisiveté ». En effet, la mission évangélisatrice considère (à tort ou à raison), le Négro-Africain comme une virtuose de l'inoccupation. Ce statut l'exempte non seulement de la responsabilité de prendre en charge son être dans le monde, en l'exposant à la servitude. L'inoccupation est inéluctablement la matrice de l'univers primitif dans la mesure où, elle donne libre coup aux instincts et favorise l'épanouissement des plus grands maux. Par opposition, l'esprit du travail que prône le discours missionnaire, vise à maintenir l'homme dans l'obéissance et dans la voie du salut car « En fatigant le corps, le travail exténue la passion, émousse les émotions, apaise les désirs et bribe l'imagination ».⁸¹ Certes, nous ne remettons pas en cause le caractère nécessairement vertueux du travail, de même que nous reconnaissons la nécessité pour le Négro-Africain d'observer une certaine éthique dans sa vie laborieuse, mais nous voulons dénoncer ici la prétention de ceux qui, se présentent tendanciellement comme donneurs de leçons ou comme travailleurs par excellence. Comment l'Occident qui est redevable à l'Afrique pour son développement matériel peut se présenter comme le continent laborieux par excellence et l'Afrique comme celui de l'inoccupation ? Une brève révision historique démontre l'incongruité d'un tel postulat, tant il est évident que l'esclavage et la traite négrière sont dans une certaine mesure, la traduction du caractère nécessairement laborieux du Négro-Africain. Il est regrettable de remarquer que de telles prétentions encadrent le discours missionnaire, surtout lorsque nous considérons le dessein du Christianisme de s'ériger en religion

⁸¹ F.Eboussi Boulaga, Christianisme sans fétiche, Op. Cit. ,P.

universelle ou absolue. Il nous semble que nous ouvrons ainsi une brèche que nous aurons de la peine à refermer, tant il est difficile d'expliquer de fonder une démarcation définitive entre la nature ontologique transcendantal du christianisme qui lui ; confère une certaine neutralité et ce qu'il devient lorsque les hommes l'emploient à leurs fins. Dans mesure où nous avons démontré les soubresauts idéologiques de l'interprétation missionnaire du message révélé ; une question survient à savoir ce qui prétend désormais à l'universel ? Est-ce le Christianisme dans sa neutralité à savoir que le christ est venu comme sauveur de l'humanité sans distinction de contrée ? Ou alors est-ce le Christianisme entendu et vécu par l'Occident, lequel est nécessairement ancré dans la culture occidentale ? Ce que nous allons entreprendre à présent consiste à évaluer cette prétention d'universalité qui caractérise l'onto-théologie missionnaire. Il convient d'examiner cet autre argument qui, au demeurant, ne contribue qu'à accentuer le fétichisme de l'onto-théologie que nous avons décrit jusqu'ici comme une forme de prétention à posséder le monopole de la saisie de l'évangile, de la compréhension de Dieu mais aussi du vécu de la foi.

III- LE PROBLEME PHILOSOPHIQUE DE L'UNIVERSALITE DU CHRISTIANISME

L'évaluation que nous avons faite ci-dessus de la doctrine chrétienne de l'absolu nous a révélé que le christianisme confère à Dieu seul, la nature d'être absolu dans la mesure où, il est le seul dont l'existence s'inscrit dans l'éternité. De ce fait, il existe avant, pendant et après la création dont il est exclusivement l'artisan, c'est à dire le créateur mais demeure incréé à tout égard. Bien entendu, cette thèse jouit de notre assentiment. Mais, le Christianisme voudrait élargir ce concept d'absolu à sa propre existence, s'érigeant ainsi en religion universelle. Certes, il est admis que le Christianisme en soi est universel dans la mesure où le sacrifice du Christ s'est fait pour l'humanité dans sa totalité et non pour une particularité d'existence. Notre tâche consiste donc à vérifier si cette existence universelle peut s'élargir au vécu chrétien.

II-3 La nature ontologique transcendantale de l'universel chrétien : La chose en soi

L'en-soi désigne l'unité immédiate de l'existence d'une chose, c'est-à-dire sa manifestation en tant que substance, dont l'existence ne dépend pas d'une autre réalité. Vu sous cet angle, la chose en soi jouit d'une certaine neutralité qui la rend exempt de tout jugement d'appréciation. Le christianisme comme chose en soi renvoie donc à la religion du

Christ fils de Dieu et Dieu incarné, venu pour le salut de l'humanité. Le concept d'humanité exclu donc l'idée de toute particularité, et par conséquent de toute appartenance à quelque bord existentiel qui aurait l'apanage de sa connaissance. Sous cet aspect, le Christianisme, comme le Christ, jouit d'une neutralité établie et ne saurait être l'objet d'un quelconque jugement. Ceci, dans la mesure où, ce qu'il est en soi demeure hors « d'atteinte », malgré ce qu'on pourrait qualifier de faiblesse ou d'inconséquences des chrétiens. Le message d'amour du Christ ainsi que son sacrifice suprême pour le salut de l'humanité demeure incontestable et universellement vrai. De ce fait, le « le Christianisme jouit d'une sorte d'évidence massive qui lui donne la longévité, le nombre et le succès, il est un phénomène deux fois millénaire ; les multitudes de toutes nations, races et conditions se réclament de lui ».⁸² Mais, comme toute chose en soi, le Christianisme n'est encore qu'une idée, au même titre que cette « universalité » apodictique. Sortir de l'immédiateté, c'est-à-dire de son en soi, le Christianisme bénéficierait-il encore de cette neutralité qui lui donne droit à une existence universelle ? Nous sommes conscients de la délicatesse d'une telle problématique. Mais la question fondamentale à laquelle nous voulons répondre est celle de savoir si le Christianisme peut avoir une existence concrète sans être porté par une humanité historique en particulier ? Il nous semble que ce qui demeure hors de d'atteinte c'est le Christ qui est le verbe incarné. Son existence relève du mystère et ne peut pas être empiriquement prouvée. Quant au Christianisme, certes il représente la religion du Christ, mais comme toute religion, il traduit un ensemble d'attitudes et d'habitudes par lesquelles une communauté d'existence se réfère à Dieu. De ce fait n'est-il pas aisé de dire que pour prétendre à l'extériorité, il doit être porté et véhiculé par des particularités humaines ? Dès lors, comment son universalité en soi pourrait-elle se concrétiser sans prétendre à une forme d'hégémonie à l'égard de l'être au monde du Négro-Africain ?

II-3-2 Vécu occidental du christianisme et prétention à l'universel : analyse de l'enjeu d'un paradoxe

Comme vécu, le christianisme est le principal agent de la civilisation dans la mesure où, il constitue avec d'autres éléments culturels tel que la langue ou la race, les principaux éléments qui déterminent une humanité historique. Disons d'ailleurs qu'en tant que religion, il en est le plus important dans la mesure où, cette dernière est l'élément le plus marquant de la civilisation. Pour parler comme Samuel Huntington, « les grandes religions sont le produit des

⁸² F.Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, op.Cit.,P.9

grandes civilisations »⁸³. Ainsi, en tant qu'élément culturel, le christianisme peut évidemment prétendre à l'universel dans la mesure où la culture est le fait de l'homme, mieux encore de tous les hommes. De ce fait et partant du principe selon lequel toutes les particularités humaines ont une culture, le Christianisme prêche justement à l'universel. D'où le zèle missionnaire qui traduit en effet le confort et l'assurance que procure le statut de « chrétien ». On comprend pourquoi l'humanité et ses Hommes s'en réclament de façon a priori, se moquant parfois du véritable sens de la foi et de l'évangile. Dans ce sens, puisqu'ils sont « coutumièrement chrétiens, ce qui est visé directement c'est la désignation, la foi ne l'est qu'obliquement. Il arrive même qu'elle soit absente et qu'on n'éprouve aucun scrupule à diffuser une façon de vivre qu'on estime encore la plus haute »⁸⁴ Mais, par là même qu'il se présente comme élément culturel, le christianisme perd ce caractère universel qui le définit en soi, dans la mesure où la culture est le produit des particularités existentielles, autrement dit il n'y a pas de culture universelle de même qu'il ne saurait avoir un Christianisme universel. Disons qu'il est toujours par les hommes, et pour les hommes, de sorte que sans eux, il serait mais sans exister concrètement. La prétention missionnaire à un Christianisme universel n'est que la traduction de la volonté de l'imposition d'une vision du monde ou d'une civilisation qui se veut dominante. Du reste, le « Christianisme n'est pas absolu. Il n'a pas d'existence séparée ; dans quelque ciel des vérités en soi. Il est toujours celui d'une humanité historique »⁸⁵. Dans son expansion coloniale, il est évident que le Christianisme se déplace avec cet ancrage dans la culture occidentale. La prétention de la mission évangélisatrice à un Christianisme universel, viole ainsi la question des particularités culturelles qui doivent être prises en compte en situation d'acculturation. Le postulat philosophico-religieux d'un Christianisme sans fétiche se résume donc à la question de l'authenticité africaine. Il répond à la question fondamentale de savoir comment le négro africain vit sa chrétienté en restant authentique c'est-à-dire en évitant le piège de l'assimilation qui est savamment posé par la mission évangélisatrice. Bien entendu, il ne s'agit pas d'interroger le Christianisme dans l'optique de lui découvrir une essence africaine. Notre tâche consiste à interroger cette religion que nous avons reçue comme grandeur sociale et historique, afin d'établir nous-même les règles de son usage dans notre contexte. Tel est le fondement du deuxième moment de notre démarche analytique. Celui-ci consiste par-delà l'évangile missionnaire, à mettre sur pied un système de relation qui nous prend en charge avec notre condition d'africain (nature,

⁸³ P. Sammuel Huntigton, *Le choc des civilisations*, Ed. Odile Jacob, 38-39

⁸⁴ ⁸⁴ F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Op. Cit. PP. 10-11

⁸⁵ F. Eboussi Boulaga, *A Contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Op. Cit. P. 53.

culture). On se demandera donc « comment le Christianisme rend possible l'expérience de la condition humaine dans la conjecture existentielle, de manière à tenir en échec les forces égoïstes et l'arbitraire ». ⁸⁶ Nous en viendrons à déterminer « quel champ de transformation possible de l'existence il ouvre, qui permet d'organiser la vie autrement que selon la vieille rengaine du ressentiment, de la peur, de la violence dominatrice ». ⁸⁷ Les opérations que nous préconiserons dans ce projet du « Christianisme sans fétiche » ne seront point des absolues. Elles tiendront comptes à tout égard, des particularités humaines. Autant dire que dans notre volonté de devenir nos propres « missionnaires », nous n'envisageons pas d'en devenir pour autrui. Il sera donc question de se défaire, autant que faire se peut, de tout principe absolu. La « théologie » qui découlera de notre cheminement mettra nécessairement en jeu une connaissance de ce monde, de même qu'elle pensera les conditions de possibilité de notre réalisation. Nous verrons dans quelle mesure les exigences de la « révélation » peuvent être « transformées en programme ». Dans cette optique, nous devons « revenir à notre point de départ, remonter les abîmes de silence, faire parler celui-ci c'est-à-dire l'essence étouffée par la propagande du vacarme et du divertissement collectif. Il nous faut accepter de mourir pour renaître ailleurs et plus loin ». ⁸⁸

⁸⁶ Id.P.55

⁸⁷ Ibid .

⁸⁸ Ibid.

**DEUXIÈME PARTIE : LE POSTULAT PHILOSOPHICO-
RELIGIEUX D'UN CHRISTIANISME SANS FETICHE : DE
L'AUTHENTICITE AFRICAINE AU CHRISTIANISME**

Il est question dans cette partie, de présenter les contours et les détours d'un christianisme sans fétiche, entendu comme le vécu par le Négro-Africain d'un christianisme acculturé dans son univers anthropo-socio-culturel. C'est donc concrètement un Christianisme de l'ère post-missionnaire qui envisagée. En tant que tel, il devrait permettre l'avènement d'un système de relation qui nous prend en charge avec notre condition d'africain (nature, culture). On se demandera donc « comment le Christianisme rend possible l'expérience de la condition humaine dans la conjecture existentielle, de manière à tenir en échec les forces égoïstes et l'arbitraire ». ⁸⁹ Les opérations que nous préconiserons dans ce projet de « Christianisme sans fétiche » seront celles de l'homme qui se fait. Elles tiendront comptes à tout égard, des particularités humaines. Nous exposerons donc les contours et les détours de ce qu'il convient d'appeler christianisme à la mode africaine, tout d'abord à travers une (ré) prise du langage onto-théologie missionnaire pour en dégager les incongruités, avant de poser les schèmes d'action, mais aussi les règles de conversion du négro-africain au christianisme. Nous en viendrons à la nécessité de situer le projet de l'acculturation du christianisme par rapport à la question de la traditionnalité et de l'authenticité africaine, afin de le distinguer des pétitions de la tradition ou des postulats d'authenticité mal pensés parce réduit à des particularités folkloriques.

⁸⁹ F.Eboussi Boulaga, A contretemps. L'enjeux de Dieu en Afrique, Opp.Cit.55

CHAPITRE IV HERMENEUTIQUE CRITIQUE DU DISCOURS MISSIONNAIRE : TANTATIVE DE(RE) CENTRATION

Dans une approche définitionnelle, l'herméneutique désigne « l'interprétation des textes philosophiques ou religieux ». Le concept d'interprétation ici employé, donne le droit à celui qui entreprend la tâche d'interpréter de mener dans ces textes, une quête de sens, dans l'optique de déterminer leurs implications sémantiques explicitement, mais surtout implicitement exprimées. La nécessité d'une herméneutique critique du discours missionnaire s'est donc imposée d'elle-même, de par sa nécessité. En effet, en évaluant ce discours dans le premier moment de notre analyse, nous l'avons présenté comme essentiellement préjudicielle, dans la mesure où, il vise la négation de l'univers culturel africain, en présentant la contexture anthropologique occidentale comme référence universelle. L'effort de pensée que nous menons dans le présent chapitre vise la (ré) centration de ce discours marqué nécessairement par la volonté hégémonique de l'Occident chrétien, à l'égard de l'univers culturel et traditionnel du Nègre-Africain. D'où sa structuration comme une forme d'herméneutique critique. De ce fait, il vise la mise en évidence des incongruités du discours onto-théologique missionnaire, avec pour dessein fondamental la mise à nu et le dépassement de l'idéologie que sous-tend un tel discours. Nous aurons donc à mettre en évidence les différents écarts langagiers de la mission qui envoient aussi bien dans la démystification du mystère chrétien en présentant le Christianisme comme une religion essentiellement « rationnelle », mais aussi le travestissement du sens du divin en prétendant connaître son point de vue, ses visées et à vouloir les enseigner à ceux qui, les ignorent, et ignorent par conséquent les voies du salut. Il convient de mener cette herméneutique afin de démontrer non seulement l'illégitimité de ce prétexte,

I- DE L'ARGUMENT PAR LA FORCE AU POSTULAT DE LA RATIONALITÉ : UNE QUESTION D'IDÉOLOGIE

I-1 L'argument par la force

La négation de l'univers culturel du Nègre-Africain, se fonde en amont dans l'usage de la violence, laquelle, se veut légitime. Exercée de façon univoque et donc sans réplique, cette violence ne vaut qu'en vertu de ce qu'elle permet de contraindre à l'évangile, ceux qui, prétendument, n'y seraient pas venus autrement. On le voit bien, cette propension à la violence est récurrente dans les pratiques missionnaires. On comprend pourquoi Eboussi

évoque pour renforcer cette idée, une doctrine développée au XVI^e siècle dans le cadre de l'évangélisation de la conquista espagnol. Nous voulons bien reprendre cette doctrine, pour démontrer qu'elle a été transposée en toute conformité dans le contexte de l'expansion coloniale du christianisme en Afrique. En effet, selon cette posture,

Bien qu'il ne soit pas permis de contraindre des sujets barbares au baptême et à la foi chrétienne, il est licite de supprimer leurs cultes idolâtriques, fut-ce par la force, c'est-à-dire de détruire leurs autels, leurs temples et de bannir la superstition diabolique, toute chose qui, non seulement font obstacle à la loi de l'évangile, mais aussi, sont contraires à la loi naturelle⁹⁰

Il est fondé de dire d'après cette doctrine, que la pratique chrétienne entre en conflit avec les modes d'être homme, les façons de croire et de se référer à l'absolu qui ne lui sont pas conformes. Il emploie de ce fait une méthode qui est encore d'usage dans ses manifestations actuelles. Cette dernière consiste à culpabiliser le mode de vie du Négro -Africain, en posant en amont Dieu comme un être de punition ou de récompense. Ce principe oblige l'africain à se détourner de ses modes de croyances considérés comme désobéissance à la loi naturelle divine, sous peine de sanction, pour se consacrer au christianisme considéré comme unique façon de se référer à l'absolu, afin d'atteindre l'existence authentique. Il est ainsi soutenu que les modes de croyance proprement africaines sont dans l'ordre de la déchéance ou de l'oblitération, par opposition aux pratiques chrétiennes qui sont la garantie d'une « vie bonne », c'est-à-dire en adéquation avec la volonté de Dieu.

À l'évocation d'un tel argument on voudrait se demander de façon hâtive si le « christianisme Occidental », aussi bien dans ses récentes manifestations que dans ses lointaines origines peut se réclamer d'une vision du monde purifiée, marquée par l'amour pour son prochain, principe cher à la religion chrétienne. Répondre par l'affirmative serait faire preuve de mauvaise tant la révision de l'histoire de l'Occident chrétien marquée par de nombreuses exactions nous prouve le contraire. Mais nous voulons nous abstenir de faire ici un procès au « christianisme occidental », sous peine de paraître juge de Jésus ou de Dieu, tant il est difficile d'expliquer et de faire entendre la différence que nous faisons entre « Christianisme occidental » et qui est inhérent à la culture occidentale, et le « Christianisme » qui en soi jouit comme Dieu, d'une neutralité établie. Nous disons d'ailleurs que dans son en-soi, le christianisme n'est que pure abstraction, et ne jouit d'aucune existence a priori. De ce fait, il est toujours celui d'une « humanité historique », d'un groupe d'hommes appartenant à

⁹⁰ F. Eboussi Boulaga, Christianisme sans fétiche, Présence africain, 1981 ,P. 48.

une époque précise. Cet argument se renforce d'ailleurs dans l'usage de la violence qui caractérise son versant missionnaire. Il est bien entendu que cette violence est la marque de ceux qui ont joué les rôles les plus importants dans le déclenchement des plus grandes guerres ayant marqué l'histoire de l'humanité, et qui de surcroît se sont donnés pour loisir de conquérir et de soumettre par la force les autres contrées du monde en simulant une prétendue mission civilisatrice. L'omniprésence de cette violence est telle que l'Occident même chrétien, s'en passe difficilement. En brandissant le prétendu prétexte de la mauvaise foi africaine, la mission évangélisatrice a cru pouvoir justifier l'usage de la violence et de l'arbitraire.

En effet, puisque la foi « en ce contexte ne requiert ni liberté ni compréhension, puisqu'on a affaire à des êtres mineurs, dégradés et à des instruments des forces du mal, la contrainte est permise, voire recommandée »⁹¹. Mais, nous disons en fin de compte, que l'usage de la foi comme moyen de conquête, donne ainsi l'occasion de la juger en termes d'efficacité ou d'inefficacité, selon qu'il convient de juger tout moyen. Une posture paradoxale en ce sens que dans son ipséité, la foi envoie dans le rapport aussi bien individuelle qu'intime de l'homme au transcendant. En l'employant ainsi comme motif au point de trahir sa signification essentielle, le discours missionnaire trahit par la même la neutralité de « Dieu » qui devient aussi un moyen. On se demande bien quel est ce « Dieu » sentimental, prompt aussi bien à la colère qu'à la récompense, et voit bien se dessiner la confusion avec l'Homme, à travers cette transposition des prédispositions sentimentales. En effet, la volonté de réduire la croyance africaine en Dieu à une forme ⁹²« d'oblitération », ainsi que la volonté de la mission d'universaliser son idée de Dieu, induit finalement la « désacralisation » ou le « travestissement » du sens du Divin, faisant de lui un être de « mœurs ». C'est fort de cela que pour s'exprimer, ou pour s'incarner, Dieu ne peut choisir que ce qu'il y'a de plus parfait en termes de culture ou de mœurs. Aussi la particularité humaine à laquelle il choisit de se révéler partage avec lui une certaine complicité qui lui confère le droit de l'enseigner à l'humanité restante. Cette « complicité » prend le sens d'une connivence dans la mesure où la mission semble avoir reçu de « Dieu » le droit d'évangéliser et donc d'user de toutes les méthodes pour convaincre et pour vaincre. On comprend pourquoi l'évangile missionnaire, présente Dieu comme un être essentiellement colérique qui voudrait avoir l'emprise sur l'homme et tout son univers. Cette prétention, notamment celle de

⁹¹ Id.P.28

⁹² Défaut ou absence de compréhension de Dieu

procéder l'humanité, n'est qu'un trait de la civilisation occidentale, et l'on en vient à se demander si le « Dieu » dont il est question n'est pas celui d'une civilisation, notamment celle qui se veut dominante par-delà l'idée de la prise en compte des particularités culturelles qui est incontournable en situation d'acculturation. En effet, dans le cadre de son expansion coloniale, partout en Afrique, la mission dresse un « Dieu à l'image du blanc de chez nous, un Dieu coléreux avec ses médailles d'une main et sa prison de l'autre ».⁹³ De sorte que, « ses paroles brandissent constamment la menace de l'enfer », à ceux qui désobéissent, à ceux qui prétendent, refusent de le recevoir comme seigneur et sauveur. A entendre ce propos de Dadié à voir ce que la mission évangélisatrice a fait en Afrique « sous les auspices d'un dieu certainement blanc », on verrait en ce dernier « le premier raciste du monde possible »⁹⁴ ce qui est contradictoire au message d'amour qu'implique le sacrifice du christ à la cause humaine sans distinction de race.

Neanmoins, cette hypothèse ne manque pas de fondement dans la mesure où, aux yeux de la mission, rien de ce que nous vénérons n'a d'importance, qu'il s'agisse de nos coutumes, nos histoires, nos hommes(...), tout cela, relève des affaires de leur boy.⁹⁵ Ce jugement péjoratif a certainement pour motif le caractère prétendument risible des croyances africaines. Pourtant, lors de ses premiers contacts avec l'Afrique, le Christianisme n'a pas suscité un meilleur sentiment que celui du ridicule dont il se sert. Ainsi, à l'arrivée du missionnaire en Afrique, les africains se sont « amusés de sa sottise », et « lui ont permis de rester »⁹⁶. Ils voyaient en lui cet « homme excentrique (...) Quant à Jésus, ils ne comprirent pas tout de suite comment Dieu lui-même avait pu se laisser clouer à un arbre »⁹⁷. Ce qui suscitait pour eux un certain amusement. Certes, il n'est pas question de remettre en cause le mystère pascal qui résume le mort et la résurrection du Christ, mais nous voulons tout de même démontrer que le dieu qu'allègue le discours missionnaire semble d'une certaine indulgence à l'égard de l'occident tandis qu'il est fondamentalement intransigeant à l'égard du négro-africain. C'est pourquoi, nous pouvons émettre avec Mongo beti, l'hypothèse d'un dieu deux poids deux mesures. Face à la sévérité de dieu à l'égard du Negro Africain contrairement à son indulgence envers l'Occident, il est aisé de dire que le dieu allégué par les missionnaires « exige du Négro-Africain un héroïsme suicidaire, tandis qu'il est d'une miséricorde infinie

⁹³ Bernard Dadié, *Un nègre à Paris*, Présence africaine, 1959, P.96.

⁹⁴ J.Malonga, *Creur d'Aryenne*, Présence africaine, 1954, P.186.

⁹⁵ Cf. Ferdinand Oyono, *Le vieux Nègre et la médaille*, Julliard, 1956,

⁹⁶ Chimua Achebe, *Things fall apart*, Heineman, 1958; trad.fr. *Le monde s'effondre*, Présence africaine, 1963/1972, P.213.

⁹⁷ J.Ngugi, *A grain of wheat*, Heineman, 1966, trad.fr., *Et le blé jaillira*, Julliard, 1969, PP.29-30-37.

pour le blanc »⁹⁸. On comprend pourquoi, par rapport au problème du concubinage pré-marital que la mission évangélisatrice présente comme contradictoire à la volonté divine, Mongo Béti questionne le missionnaire en ces mots :

*Et tous ces blancs qui, à la ville, vivent en concubinage avec de mauvaises femmes, as-tu jamais fulminé contre eux ? Bien plus tu leur touche la main, tu vas à leurs invitations, et c'est dans leurs voiture qu'ils te reconduisent à Bomba. Et ce pendant, tu voudrais qu'après le baptême les noirs cessent de fréquenter ceux des leurs qui ne sont pas chrétiens*⁹⁹

En effet, la vision du monde occidentale telle que nous la verrons plus tard, n'est pas exempte de tout reproche mais pourtant, le dieu qu'allègue la mission évangélisatrice ne semble pas lui faire un reproche particulier dès lors qu'il lui confie le droit de dire l'évangile à travers le monde, lequel droit implique implicitement la particularité de la culture occidentale qui s'arroge le droit d'être enseignée aux peuples « barbares ». La mission nous présente donc le prototype d'homme « parfait », « fils de Dieu », et qui vit selon sa volonté. Mais selon nous, cette posture est insoutenable au regard de la confusion qu'elle induit entre l'homme et le transcendant. Certes la genèse biblique stipule que Dieu a « fait l'homme à son image » ou à sa « ressemblance », nous en sommes conscients, d'autant plus que Dieu a incarné la condition humaine à travers son fils Jésus. Néanmoins, nous entendons, mais n'avons certainement pas la même compréhension de cette portion de la parole de Dieu. Selon nous, dire des hommes qu'ils sont faits à l'image de Dieu, revient à signifier qu'ils sont des ¹⁰⁰libertés se faisant par la médiation du monde, et non que Dieu a en communs avec eux une existence empirique capable de sentiment, ou de variation sentimentales.

Le discours missionnaire en faisant planer sur la tête du négro-africain la menace de la punition devine comme l'épée de Damoclès, trahit son inaptitude, et celle du Christianisme à convaincre par les arguments et préfère le recours à l'argument par la violence qui est pour nous, le recours préféré des sans arguments. Du reste, il ne paraît pas selon nous, et pour parler comme Locke, que Dieu n'ait jamais autorisé aucun homme à forcer les autres de recevoir sa religion ¹⁰¹

I-2 Logique formelle et réduction idéologique

Il a été établi que l'un des postulats à partir desquels l'onto-théologie missionnaire réduit les croyances du négro-africain au néant est celui de l'irrationalité. Ce dernier consiste à user

⁹⁸ F.Eboussi Boulaga, *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Op.cit., P.126.

⁹⁹ Mongo Béti, *Le pauvre Christ de Bomba*, Laffont, 1956, P.40

¹⁰⁰ F. Eboussi Boulaga, Op.cit., P.16

¹⁰¹ Cf. John Locke, *Lettre sur la tolérance*, trad. Jean Clerc, GF-Flammarion, 1710

de la logique formelle, de la réduction idéologique, de l'explication historisante ou matérialiste pour expliquer et qualifier l'univers spirituel africain d'« irrationnel », afin d'en faire table rase, et rendre aisée l'insertion du christianisme. Mais, en réduisant ainsi l'univers culturel d'autrui à ce qu'il nomme irrationnel, la mission évangélisatrice donne au négro-africain la possibilité d'en faire autant à l'égard du christianisme, de même qu'elle le limite dans son propre concept en le définissant comme « rationnel ». En effet, la logique formelle et l'histoire ont été mises au service de l'évangile, contre les croyances indigènes. Il était facile de ce fait de les disqualifier ou d'établir leur incongruité, leur décousu ou leur contradiction avec le principe d'identité. Bien entendu, il est question d'un examen logique dans lequel les prémisses sont faussées d'avance dans la mesure où, la mission évangélisatrice critique l'univers culturel du négro-africain en se situant dans une forme d'extériorité qui ne lui donne pas la lucidité d'en faire un véritablement examen de sens. Le discours missionnaire se meut ainsi en monologue en ce sens qu'il formule à l'égard des croyances traditionnelles négro-africaines, une réfutation qui ne donne pas à ce dernier la possibilité d'assurer sa défense. Dès lors, les traditions culturelles africaines seront réduites au désarroi, à l'image du sophisme qui critique le bon sens, mais ne le convainc ni ne le persuade. De ce fait, le négro-africain ne se détournera pas de ses religions parce que leur incompétence a été « rationnellement » et fondamentalement prouvée, mais uniquement du fait de cet amas de qualificatifs péjoratifs qui ont contribué à jeter sur ces religions le plus grand discrédit. Il s'agit fondamentalement de démontrer leur inefficacité ou leur caractère inopérant, comparativement à l'efficacité évidente du christianisme qui n'est en effet que celle de la puissance occidentale. Sinon, en soi, le christianisme n'a pas de critère qui lui confère une efficacité a priori par rapport à d'autres religions.

En situation d'acculturation, son efficacité apparente est strictement le fait de la puissance occidentale qui s'articule autour de la « rationalité » dite scientifique, laquelle se pense en excluant la complexité d'une telle notion qui a nécessairement un sens pluriel. On le voit bien, c'est à partir de ce postulat du rationnel que l'onto-théologie missionnaire positionne sa vision et son vécu chrétien comme absolue et s'arroge le droit de juger de la rationalité ou de l'irrationalité des autres formes de croyance. En usant de la logique formelle pour les juger, en faussant les prémisses dudit jugement en amont, le discours missionnaire se donne la garantie de s'acheminer vers la proclamation de leur « irrationalité », et garantie ainsi au versant missionnaire du christianisme, de s'inscrire dans une forme de rationalisation. Il est évident qu'il s'agit là d'une simple prétention qui vise à établir la « supériorité » d'une religion ou d'une manière de pratiquer une religion, au détriment des

autres religions, ou même des variantes de cette même religion. C'est essentiellement un évangile sous fond d'idéologie qui est prêché dans ce contexte. En effet, Au-delà du fallacieux prétexte de la « rationalité », le discours missionnaire chrétien procède à une réduction idéologique à l'égard de l'univers culturel du négro-africain. Qu'est-ce à dire ? Il s'agit de l'usage à l'égard des croyances négro-africaines, des explications démystifiantes dont le christianisme fait l'objet au cours de son histoire c'est-à-dire avant sa rencontre avec l'Afrique. Ces explications, on le sait bien, l'on réduit à une simple association fondée sur la crédulité du peuple et survivant grâce à celle-ci. On se rappelle des lumières et de leurs acerbes critiques à l'égard du christianisme. En toute aisance, il a été réduit par voltaire, à une simple « sottise », une escroquerie dont l'ultime dessein est de voiler les bassesses des mauvais esprits, afin que ces derniers continuent d'asservir les masses. Bien plus, les lumières ont réduit le christianisme à une entreprise dogmatique, régie par la foi obscure, incapable de permettre l'accès à la connaissance. La sécularisation s'inscrit dans cette logique. De façon substantielle, elle vise la fin de l'incestueux concubinage entre la religion « dogmatique » et la raison entendue comme lumières qui éclairait le chemin de la connaissance. Telle est les critiques internes du Christianisme lors du choc des civilisations. Il est bien entendu que, dans le cadre de son expansion coloniale en Afrique, ces arguments ont été importés et exploités tels quels, culpabilisant ainsi le négro-africain dans ses modes de croyance, afin de les disqualifier et de rendre aisée l'insertion du christianisme avec ses accointances occidentales, au point de vue culturel. Bien entendu, les religions africaines porteront cet amas de qualificatifs péjoratifs, soulageant ainsi un « Christianisme » qui était étouffé et acculé par les siens.

Pour se défendre du qualificatif mystico-dogmatique et se présenter définitivement comme religion « rationnelle », par opposition au paganisme, le « christianisme missionnaire » se fera illusoirement une forme de conscience historique, avec pour dessein de situer son avènement dans l'histoire à travers les faits vécus. C'est pourquoi, contrairement aux religions négro-africaines qui sont mythologie absolue, le christianisme se réclame d'une traçabilité historique. La naissance de Jésus, son vécu, sa mort son ensevelissement jusqu'à sa résurrection sont des faits historiquement situés. Mais, au regard de ce positivisme exacerbé qui flotte avec la mort de tout mystère, le monde décrit par le christianisme et son histoire semble des plus proches de notre monde. Pourtant, le « mystère » chrétien se situe par-delà l'univers sensible. Jésus lui-même disait que son royaume n'est pas de ce monde. Comment peut-on dès lors, expliquer ce rapprochement entre ce royaume invisible et Jésus ou Dieu qui l'habite, et notre monde sensible ? Autrement dit, comment le Christianisme entend

démontrer la divinité de Jésus en faisant de lui un personnage historique, contemporain des hommes ? Le discours missionnaire croit pouvoir répondre à ces interrogations. En effet, Cette relation entre le naturel et le surnaturel, le visible et l'invisible, la matérialité et l'immatérialité, s'établi grâce au miracle. Celui-ci se définit comme

« Ce qui ne s'inscrit pas dans la trame de la causalité, tout en ayant tous les caractères mondains de ce qui tombe sous les sens, se situe à l'intersection d'un temps et d'un espace homogène, il est comme la trace, la preuve matérielle du surnaturel, il est un évènement comme les autres, mais qui porte la signature divine »¹⁰².

La Bible incarne les preuves des faits historiques dont il est question. Les miracles de Dieu y sont légions. De la transformation de l'eau en vin en passant par la délivrance des aveugles jusqu'à la résurrection des morts, les preuves de l'existence de Jésus ne manquent point. Mais la Bible, incarne par là même, un sous-entendu lourd de sens que nous voulons remarquer. Il s'agit notamment de la preuve matérielle de l'existence de Dieu, laquelle laisse paraître l'idée d'une « relation » en lui, l'idée de Dieu comme le vis-à-vis de l'homme. Cette remarque nous vaudra à coup sûr des contradictions. La plus évidente serait le rappel de souveraineté du divin qui, est libre d'incarner la condition humaine selon qu'il lui plait. Nous ne remettons pas cette omnipotence en cause, car elle constitue Dieu dans son ipséité. Mais nous remarquons l'incongruité de l'idée d'une relation descendante entre l'homme et le Divin. Dans la genèse, Dieu fait l'Homme à partir de la parole, puis devient lui-même parole qui se fait chair et habite parmi nous (cf. Prologue de Jean). L'idée sous-jacente à celle d'un Dieu qui se fait Homme, laisse paraître pour nous l'hypothèse d'un rapport descendant, la contradiction de Dieu comme cause première, causante non causée. Il va sans dire que notre analyse ne prétend pas remettre en question l'omnipotence de Dieu et nous l'avons dit. Bien entendu, nous voulons démontrer l'irrationnel ou la mythologie à laquelle le christianisme missionnaire aboutie en dénégant le mythe et en s'inscrivant dans le fait historique afin de se réclamer d'une pseudo rationalité dont il est le seul à déterminer les canons. Toutefois, en étant

Mesuré aux critères de la raison et de l'histoire avec lesquels il s'était identifié, le Christianisme n'est que mythologie honteuse et de l'irrationnel mal déguisé. Bien plus, il est une effroyable corruption du langage, qui appelle histoire ce que tout le monde appelle mythologie, ce qu'il appelle lui-même de ce nom lorsqu'il se rencontre chez autrui.¹⁰³

¹⁰² Fabien Eboussi Boulaga, Opp. Cit.,P.56

¹⁰³ Ibid.

Cette dénégation du mythe travestit le sens même de la révélation, qui est par essence mystère. Elle trahit parallèlement le sens de la foi dans la mesure où, les vérités à croire sont érigées en faits historiques. Pourtant la Bible définit la foi comme « une ferme assurance des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas »¹⁰⁴. Le christianisme missionnaire ne fait-il pas ainsi preuve de mauvaise foi ? L'histoire adamique par exemple porte en elle une hypothèse qui laisse sceptique : La désobéissance précède la consommation du fruit défendu, entendu comme fruit de la connaissance. Cette hypothèse laisse paraître un flou qui consiste à se demander comment Ève a-t-elle su désobéir tout en n'ayant pas encore de connaissance c'est-à-dire un système de défense constitué. Mais, nous dira-t-on, « le sens de cette histoire n'est compréhensible qu'à l'aune de la foi, dans la mesure où elle se réfère au verbe incarné ». Nous ne remettons pas en cause la « parole » Mais nous disons que, si le christianisme présente la foi comme seul moyen de comprendre son histoire, il fait preuve de mauvaise foi en usant de la raison pour prétendre valider ou invalider les autres formes de croyance. Toutes les confessions de foi entendues comme formes de croyance, tant qu'elles se rapportent au divin, ont le droit à l'existence. Du reste, nous pensons que Dieu en tant que mystère, se situe au-delà de ces oppositions tendanciennes autour desquels le discours onto-théologique missionnaire se fonde. La volonté de nier le caractère mythologique du christianisme manifestée par la mission évangélisatrice conduit finalement, il nous semble, à une déchristianisation du christianisme et brise ainsi le « mystère chrétien ».

I-2-b DENEGATION DU MYTHE ET DECHRISTIANISATION

Bien qu'il semble osé de le dire, il demeure aisé de constater que la dénégation du mystère chrétien induit finalement la déchristianisation du christianisme, et par conséquent la désacralisation du divin. Cette dénégation se traduit telle que nous l'avons démontré, par la volonté du discours onto-théologique missionnaire de consacrer « Dieu » et le Christianisme dans le fait historique. Ce rapport que nous trouvons incestueux entre le naturel et le surnaturel, s'établi par le miracle, qui devient alors le mode d'existence de Dieu. Une telle approche trahit la transcendance du divin et fait de son « existence » un fait intermittent. On croirait que Dieu qui manifeste sa présence à travers le miracle apparaît comme une réalité qui n'existe pas au préalable, ou qui cesse d'exister à un moment donné et n'apparaît que comme événement ou fait historique. Il devient ainsi un dieu des circonstances qui ne peut pas être compris s'il venait à être extrait de la circonstance historique qui justifie son « existence ». Le

¹⁰⁴ *La sainte Bible :Ancien et Nouveau Testament*, traduit d'après les textes originaux hébreux et grecques, Version Louis Second, 1910,

mystère de la vie de Jésus, de sa naissance, de son œuvre jusqu'à sa résurrection en passant par sa mort, n'est cernable qu'en vertu de ce qu'il est venu au monde pour nous sauver de nos péchés. On comprend pourquoi il a vécu, a accompli sa mission, et s'en est allé, tout en promettant de revenir à une heure et à une date inconnue. Etait-ce une façon de nous garder en alerte, de nous appeler à continuer de vivre selon sa volonté sachant qu'il reviendra pour nous juger nous, ainsi que les morts ? Cette interrogation, bien qu'elle en donne l'impression, n'est pas la manifestation d'un véritable obstacle auquel notre raisonnement se confronte. Tant il est évident pour nous, que la désacralisation de Dieu pour en faire notre contemporain comme l'a fait l'onto-théologie missionnaire, constitue une aberration dans la mesure où elle trahit le caractère mythique de la révélation. On voudrait savoir comment le christianisme entend continuer de parler de « mystère », de « révélation », ou de « parole de Dieu » en dénégant ainsi tout mystère au Christianisme, et en l'inscrivant dans le fait historique. Quel serait alors le principe à partir duquel le mystère chrétien sera justifié ? Le Christianisme ne peut pas, au nom de la « rationalité », limiter le mystère chrétien à quelques faits historiques banals tels que l'histoire adamique, l'apparition de quelques anges, la délivrance de quelques démons. Ce faisant il n'aurait plus de support pour continuer de discourir sur la révélation, dans la mesure où la saisie du sens de la parole de Dieu est au-delà du rationalisme ou de la rationalité. Il assurera ainsi et de façon définitive, sa ruine et son exclusion des idées fondamentale de métaphysique chrétienne, qui induisent Dieu comme absolu et l'inscrive dans l'éternité.

En effet, la désacralisation de Dieu induite par la désacralisation du christianisme, rend l'onto-théologie missionnaire incapable de cerner Dieu dans sa grandeur mythique, de même qu'elle la rend inapte à la saisie du mystère de la création qui se manifeste aussi bien en l'homme, qu'en la nature. L'onto-théologie missionnaire exclue donc et sans s'en rendre compte, le Christianisme du champ des débats sur la transcendance de Dieu, ainsi que ceux portant sur l'origine et le fonctionnement du cosmos. Non qu'elle ne s'y intéresse pas mais, dans le souci de « rationaliser » son discours en le justifiant par le fait historique, il a désormais la même valeur que les thèses scientifiques évolutionnistes qui situent en date l'avènement du cosmos, en le limitant dans le temps et dans l'espace à travers des dimensions. Nous regrettons que le Christianisme tel que présenté par la prétendue mission évangélisatrice et/ou civilisatrice ne puisse pas donner une conception différente de ces élucubrations scientifiques qui se servent de la raison humaine limitée pour expliquer des événements relevant de l'omnipotence du Divin. Certes, la genèse biblique décrit le processus de création, mais en étant aussi explicite, c'est-à-dire en inscrivant l'œuvre de Dieu dans le temps (Dieu

crée le monde en six jours et se repose le septième jour) elle se situe ainsi au même niveau que la théorie du big-bang¹⁰⁵ qui donne des détails sur les différentes étapes qui ont donné lieu au devenir des choses (nucléosynthèse primaire et secondaire entre autres). On le voit bien, les conséquences de la désacralisation du Christianisme et de sa rationalisation par le discours onto-théologique missionnaire sont lourdes de sens. Elles vont de la démystification du mystère chrétien jusqu'à la désacralisation du divin.

Au demeurant, l'onto-théologie missionnaire contribue à sa propre ruine, en laissant paraître pour la confirmer, la prétention de se présenter comme religion rationnelle, afin de justifier sa prétention de supériorité sur les autres formes de croyance et de référence à l'absolu. Ces prétentions, nous l'avons démontré à suffisance, s'expriment à vide et se démentent elles-mêmes, dans leur effort de réduire au néant les autres formes de croyance. Elles n'existent que dans la formulation du discours onto-théologique missionnaire. Loin de là elles sont dans l'ordre d'une chimère, dans la mesure où il n'est pas possible de démontrer la supériorité du Christianisme occidental sur d'autre forme de croyance tant que celle-ci se réfère à Dieu comme commencement et fin de toute chose. C'est en ces prétentions que se résume le fétichisme ou l'idéologie onto-théologique missionnaire. Nous réduisons ce fétichisme à une simple prétention dans la mesure où, l'¹⁰⁶« On recherche toujours un trait démarcatif des choses dont la possession exclusive distinguera le christianisme et établira sa supériorité. De telles « choses divines », nous les appelons fétiches ou idoles ». On le voit bien, les religions révélées ne sont qu'une expression de leur volonté de se démarquer des autres formes de croyances et de se revendiquer ainsi d'une supériorité qui en soi n'existe pas. On sait les conséquences qu'entraîne une telle attitude, notamment le travestissement du sens de la révélation à travers des lectures ainsi que des interprétations erronées, avec pour seul but de se réclamer le monopôle de la saisie de son sens, et par conséquent celui de la nature de Dieu. Quoi d'étonnant s'il existe des « vraies églises de Dieu » ? On se demande si cette existence des vraies églises est corrélative à l'existence d'un vrai et donc d'un faux Dieu ? Néanmoins, dans notre débat actuel, nous nous contentons de dire que Dieu, en tant que cause de toute chose et nécessairement non causée, se situe au-delà de ces discours prétentieux qui visent à établir l'existence des religions supérieures à d'autres. Du reste, tous

¹⁰⁵ Par rapport à la théorie du Big-bang, elle constitue la thèse « scientifique » de la création qui se situe à environ 13 milliard d'années. Elle sous-entend que le monde s'est fait à partir d'une explosion qui a entraîné la transformation de l'énergie en matière. Elle est explicite en ce sens qu'elle décrit la durée des différentes étapes de la création dans le temps et dans l'espace. D'où le rapprochement à la cosmologie religieuse, sous cet aspect précisément

¹⁰⁶ F.Eboussi Boulaga, Christianisme sans fétiche, Op. Cit. P.57

*Les articles de foi ont un être rationnel : Ils se terminent tous à Dieu, à son mystère et à l'ensemble des opérations, des conduites, que sa reconnaissance déclenche et qui la simplifient. Coupés de cette double référence, ils restent apparemment intacts, mais sont compatibles avec n'importe quoi*¹⁰⁷

De ce fait, le discours onto-théologique missionnaire n'a aucun intérêt à disqualifier les autres formes de croyance ou à nier les autres manières d'être chrétien, pour assurer l'existence du Christianisme missionnaire. L'essentiel étant pour toute forme de religion, de se référer à Dieu. On pourrait donc poser ici, l'hypothèse d'un relativisme religieux, dont l'aboutissement serait la cohabitation pacifique de toutes les religions mais surtout de toutes les chrétientés, par-delà toute forme de prétention ou d'absolutisme. Néanmoins, il convient d'élargir cette évaluation sur le regard que l'onto-théologie missionnaire porte sur l'ancestralité africaine, afin de mettre en lumière les mésinterprétations qui en découlent.

II L'AMBIGÜITÉ DU POSTULAT DE RELIGION ANIMISTE : (RE) PRISE HEURISTIQUE DU CULTE AFRICAÏN DES ANCÊTRES

II-1-Ancestralité et symbolisme africain

Le rapport à l'ancestralité en négro-culture envoie dans la relation du Négro-Africain avec ses morts. Ce rapport se traduit par une célébration à laquelle la littérature ethno-coloniale a donné l'appellation « culte ». En mettant ce concept en rapport avec la question du symbolisme, nous voulons démontrer la signification symbolique de ce culte dans les habitudes culturelles négro-africain. En effet, il est « rare qu'en Afrique noire, les funérailles qui se déroulent selon des rituels propres à chaque ethnie, ne soient honorés d'aucun culte ». ¹⁰⁸Très significative est donc la manière dont le négro-africain se sent attaché au culte des ancêtres, de sorte qu'il est presque universellement pratiqué. Mais très significative est davantage la symbolique de ce culte qui est de rappeler à ce dernier, à travers les signes qui « investissent » la célébration, que ses ancêtres sont présents dans la trame de son existence. Cette présence évite donc au Négro-Africain d'avoir une existence discontinue. C'est pourquoi en permanence, il rend hommage à l'invisible, afin que celui-ci assure son rapport au sacré. Mais cet invisible à des représentations symboliques sous forme de statues ou de masques. Dans ce sens, « l'art nègre sert le culte des ancêtres », à travers certaines de ses productions telles que les statues et les masques que nous avons déjà cités. Toutefois, loin du prétentieux qualificatif de « fétiches » tendanciellement attribué à ces représentations

¹⁰⁷ Id.P.87.

¹⁰⁸ Id.p.36

symbolique par la littérature ethno-coloniale, il importe de rappeler que ceux-ci existent non pas en ce sens qu'ils représentent symboliquement Dieu, mais plutôt les ancêtres et donc des humains. En effet, « on sait aujourd'hui que ces objets ne sont pas des fétiches comme des amateurs d'art exotérique l'ont fait croire longtemps au public européen. Le statut et le masque figurent mais ils le font sur le plan humain et non divin »¹⁰⁹ de ce fait, « une statue n'est pas adorée, elle manifeste la présence spirituelle de l'ancêtre ». On le voit bien, le culte rendu aux ancêtres représente fondamentalement leur reconnaissance comme faisant partie certes de notre humanité historique, mais aussi présents dans la durée de notre existence. La notion de fétiches employée par le langage missionnaire se trouve donc inapproprié dans la mesure où les ancêtres ne sont point divinisés, de même que leurs statues ne font pas office de seigneur. Néanmoins, l'adhésion à cette signification symbolique du culte des ancêtres comme manifestation de la présence de l'invisible assurant le rapport du visible au sacré, nécessite la compréhension de la signification africaine de la mort.

II-1-a Interprétation philosophique de la mort en négro-culture

Il est nécessaire de comprendre qu'en négro culture, la mort ne signifie pas une rupture définitive avec les siens, mais plutôt une forme de « vitalisation », pour parler comme Basile Juléat Fouda¹¹⁰. Sur cet aspect, nous donnons raison à placide Tempels lorsqu'il affirme que « Chez les bantoues, la conviction subsiste que la vie est plus forte que la mort ». Tempels parle notamment de la mort comme « restauration de la vie ».¹¹¹ Selon Lufuluabo, elle est une forme de « renaissance »¹¹². Dans le même ordre d'idée, Gaston Van Bulck la considère comme une forme d'expiation, en ce sens que « seule l'expiation accomplie par l'homme peut dissiper le désordre qui s'était introduit dans la nature, et faire réapparaître l'ordre, la paix et le bonheur ».¹¹³ Par ailleurs, dans son *Art de l'Afrique noire*, analysant les questions de prière et d'iconographie en négro-culture, Engelbert Mveng constate que la question de la mort est considérée dans l'anthropologie nègre comme une catastrophe à dépasser, la condition de ce dépassement étant un affrontement à l'issue duquel « le triomphe de la vie sur la mort » est assuré.¹¹⁴ C'est fort de ces interprétations qu'on trouvera des euphémismes pour la désigner de ce fait, on dira volontiers d'une personne qu'elle est « partie », ou qu'elle nous

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ B.Juléat Fouda, *La philosophie négro-africaine de l'existence*. Herméneutique des traditions orales africaines, L'Harmattan, 2013 (nouvelle édition), P.117.

¹¹¹ Placide Tempel, *La philosophie bantoue*, Lovania, 1945, P.94.

¹¹² Mizeka Lofuluabo, *Vers une théodicée bantoue*, Louvain, 1962, P.36

¹¹³ Gaston Van Bulck, « *Le problème du mal chez quelques populations d'Afrique noire* », in *Rythme du monde tome III*, 1955, P.98

¹¹⁴ Engelbert Mveng, *L'art d'Afrique noire, liturgie cosmique et langage religieux*, Mame, 1964, P.7

a « quitté », une façon de signifier que les liens ne sont pas définitivement rompus. Telles sont par exemple les expressions que ¹¹⁵John Mbiti a répertorié dans diverse régions d'Afrique, et qui consistent toutes à dire, que la mort ne signifie pas l'annihilation définitive de la présence du soi.

Certes l'emploi de cette figure de style pour la désigner n'est pas le fait exclusif du langage négro-culturel, mais, transposée dans le contexte occidental par exemple, elle n'a pas la même signification. Dans ce dernier contexte justement, elle désigne plutôt la volonté d'atténuer l'effet tragique de la mort, afin de limiter l'impact sur celui qui reçoit la nouvelle. Pourtant, en négro culture, le culte envoie dans l'idée du lien permanent entre les morts et les vivants. Par extension du concept, on dira qu'en négro-culture, « On ne craint pas la mort. Ce que l'on redoute c'est de mourir sans enfant », ¹¹⁶d'où la nécessité d'avoir une progéniture surtout masculine afin de conserver le lien de parenté malgré la mort. Cette conception s'inscrit essentiellement dans le sens de la vision senghorienne du rapport que le Nègre établie entre le visible et l'invisible, entre le réel et le surréel, et stipule notamment, qu'il n'existe pas de frontières nécessairement tangibles entre ces deux réalités apparemment opposées, dans la mesure où « le réel n'acquiert son épaisseur et ne devient vérité qu'en s'élargissant aux frontières extensives de l'irréel ». ¹¹⁷Dès lors, on ne saurait parler de la mort comme annihilation définitive de la présence du soi. C'est l'idée fondamentale que sous-tend la poésie de Bigaro Diop (souffles). Substantiellement, Diop identifie la présence permanente des morts dans tout le vaste domaine de la nature vivante.

De ce fait, il nous recommande d'écouter « plus souvent les choses que les êtres », en ce sens que le feu, l'eau, les buissons, ont tous une voix qui s'entend et qui représente le « souffle des ancêtres ». Car en effet

*Ceux qui sont morts ne sont jamais partis.
Ils sont dans l'ombre qui éclaire
Et dans l'ombre qui s'épaissit
Les morts ne sont pas sous la terre
Ils sont dans l'arbre qui frémit,
Ils sont dans le bois qui gémit,
Ils sont dans l'eau qui coule,
Ils sont dans l'eau qui dort,
Ils sont dans la case, Ils sont dans la foule
Les morts ne sont pas morts*

¹¹⁵ John Mbiti, *Religion et philosophie africaine*, Clé, 1972, P.165

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Cité par Jacques chevrier, *Anthologie africaine Tome II*, Editions Hatier international, 2002.P.67

*Écoute plus souvent les choses que les êtres (...)
C'est le souffle des ancêtres.
Le souffle des ancêtres morts
Qui ne sont pas partis,
Qui ne sont pas mort.*¹¹⁸

On le voit bien, la compréhension de la symbolique de la célébration du culte des ancêtres dépend nécessairement de la saisie de la conception africaine de la mort, de l'idée fondamentale du rapport entre le visible et l'invisible. Extrait de ce contexte et évaluée ailleurs, cette célébration prendrait le sens d'une particularité de Folklore à l'image de sa réduction au fétichisme et à l'idolâtrie par la littérature ethno-coloniale. Il est bien entendu que pour comprendre cette symbolique de la reconnaissance de la vie par-delà la mort à travers le culte des ancêtres, il faut se référer essentiellement à la vision globale de l'Homme dans la société africaine. Cette vision est sous-tendue par l'idée de la parenté, qui se définit comme « un vaste système opératoire organisant les individus au sein d'un réseau coordonné d'actions et de réactions mutuelles ». ¹¹⁹Ainsi, le lien de parenté constitue le leitmotiv de la communion des morts d'avec les vivants. Qu'est-ce à dire ? Il s'agit de considérer l'homme comme essentiellement constitué pour dépasser les limites terrestres et inscrire son action au-delà des limites instaurées par l'idée de la mort.

De ce fait, les différentes libations faites au cours du culte des ancêtres, brisent les limites communautaires et s'inscrivent dans la totalité en ce sens que, la société est enveloppée dans un « ordre cosmique où tout se tient ». C'est donc l'idée maîtresse d'une cohésion sociale qui est ici mise en évidence. Ainsi, pour saisir le sens et l'essence de la célébration des morts en négro culture, il faut essentiellement la

*Situer dans le contexte africain de la famille qui est la base de la culture. Grace au système de parenté, les ancêtres restent reliés à leurs familles et continuent à protéger les vivants, à se soucier d'eux et à agir comme leurs intermédiaires et en même temps ils accueillent les égards et les soins des vivants*¹²⁰

Il va sans dire que, par-delà la consolidation ou la perpétuation du lien de parenté avec les morts, le culte des ancêtres contribue au renforcement du lien ou de la cohésion sociale en ce sens que la célébration implique tous les membres d'une famille, d'un clan ou d'une ethnie, qui célèbrent dans un sentiment de partage et d'harmonie. Faut-il rappeler ici que la célébration vise toujours le bien de la communauté. Eu égard à ce qui précède, il est

¹¹⁸ Bigaro Diop, *Leurres et leurs* (souffles), Présence africaine, 1960 P.15

¹¹⁹ Jean Marc Ela, *Ma foi d'africain* Op. Cit. ,P.39

¹²⁰ Id. P.40

nécessaire de se poser une question qui paraît inéluctable de par sa profondeur. IL s'agit de savoir si, le style de célébration africaine ainsi décrit, entre en conflit avec la vie en Jésus-Christ. Autrement dit, peut-on vivre en Christ la relation aux ancêtres, sans contredire le mystère chrétien ?

II-2 Réflexion philosophico-religieuse sur le rapport de la vie en Jésus-Christ, et la relation aux ancêtres

Comment vivre en Jésus-Christ la relation aux ancêtres ? Telle est la question qui fonde ce moment de notre réflexion. Celle-ci n'a pas surgit comme un élément étranger arrivé au crépuscule de nos développements. Bien entendu, nous l'avons énoncée comme problème de fond que subsume la mise en rapport des questions de chrétienté et d'ancestralité africaine. Rendus à ce stade de notre développement, nous nous sommes suffisamment attelés à démontrer le caractère hâtif et nécessairement incongru des qualificatifs de fétichisme ou d'idolâtrie employés par la littérature ethno-coloniale, pour désigner le culte africain des ancêtres. Notre effort de pensée a rétabli cette célébration dans sa légitimité, de sorte qu'il convient à présent de démontrer qu'elle n'entre pas en contradiction avec le mystère chrétien, mais s'inscrit plutôt avec lui, dans le sens de la réalisation de l'homme en Dieu. Néanmoins, pour arriver à cette fin, il convient de rappeler que l'idée d'une contradiction entre la célébration africaine des morts et le mystère chrétien est la résultante d'une confusion née dans l'esprit de la mission évangélisatrice. Cette confusion envoie dans la difficulté à établir une différence entre les ancêtres et les « esprits » et par extension entre le culte des ancêtres et celui des « esprits ». Il faut dire qu'en négro-culture, le culte des « esprit » revêt le caractère nécessairement maléfique qui le rend digne du rejet de l'onto-théologie missionnaire contrairement au culte des Ancêtres. Nous avons déjà levé cette ambiguïté en mettant en évidence la démarcation entre ces concepts. Nous avons de ce fait souligné le caractère nécessairement ambigu de cette interprétation qui va sans tenir compte de la réalité et traduit la méconnaissance profonde de la mission évangélisatrice par rapport à la structure globale de la société africaine, sous-tendue par le lien de parenté sus-évoqué. Ce lien de parenté¹²¹ envoie dans la nécessité de faire participer les ancêtres dont la mort ne signifie pas l'annihilation totale de l'être, à notre existence. Dans la mesure où le lien congénital persiste par-delà la mort, il est fondé de dire que les offrandes, les libations et autres « sacrifices » à l'égard des ancêtres, s'inscrivent dans la continuité d'une communion familiale qui n'est pas

¹²¹ Par rapport à la notion de parenté en Afrique, nous avons lu utilement D.Pauline, «La notion de parenté dans les sociétés africaines », in Cahier internationaux de sociologie, Vol. XV, 1953

rompue malgré la mort. Car en effet, « si le culte des ancêtres ne se confond pas avec le « culte des esprits », c'est dans la mesure où précisément, la communauté poursuit dans sa vie coutumière, une communication dans laquelle les trépassés, loin d'être disparus, subsistent comme éléments pertinents »¹²². Dès lors, offrir des « repas » ou du « vin » à son parent décédé devient non pas de l'idolâtrie ou du fétichisme, mais bien une action qui s'inscrit dans la conservation du lien filial. La littérature ethno-coloniale dans son entreprise évangélisatrice, se montre donc essentiellement hâtive lorsqu'elle qualifie à tort ces pratiques d'idolâtrie. Disons que cette conclusion non fondée parce qu'essentiellement hâtive, est la marque de ceux qui se refusent d'assumer le négro africain dans sa totalité existentielle.

Eu égard à ce que nous avons démontré, il est aisé de relever le caractère nécessairement ambigu du vocabulaire ethno-coloniale qui renvoie à de l'idolâtrie une action destinée à des hommes et donc nécessairement anthropologique. Mais il convient de rappeler une autre ambiguïté qui est à l'origine d'une telle confusion, à savoir l'emploi du concept « culte ». Nous faisons ainsi allusion à ce que Marc Ela considère comme un malentendu grave qui entoure ce concept pour désigner la célébration africaine des morts. En négro-culture, il est important de noter que ce concept n'a pas la connotation nécessairement péjorative qu'il revêt dans le vocabulaire ethno-colonial. De ce fait, son emploi est dû à « l'inaptitude » ou aux difficultés de la littérature négro-africaine d'en trouver mieux. Ce qu'il faut relever en passant c'est que, l'idée de l'inaptitude ici mentionnée ne se pense que dans la mesure où le terme recherché doit satisfaire les langues importées sinon en négro-culture, ce que nous désignons par le concept de culte à des appellations spécifiques qui permettent de mieux cerner l'idée maîtresse que symbolise une célébration de la mort. Les difficultés à trouver un concept plus approprié et l'emploi de celui choisi par la littérature ethno-coloniale, constituent au demeurant les causes du travestissement du sens d'une célébration qui n'est qu'une manière africaine de rendre hommages à ceux qui sont considérés comme les fondateurs du clan. Une relation d'hommage, d'expression de la reconnaissance ou de la gratitude ne saurait être un culte dans le sens strict du terme. En négro-culture, lorsque les communautés font à leurs ancêtres des sacrifices sous forme de repas ou de boisson, elles sont conscientes qu'elles ne rendent pas un culte, mais expriment plutôt leur volonté de revivre avec eux la relation de parenté qui perdure. Dans ce sens, le culte des ancêtres n'est pas une religion mais plutôt un « mode d'expérience symbolique » dans la mesure où les actes qui le constituent s'adressent aux « morts vivants », et sont donc un « symbole de fraternité, une

¹²² Jean Marc Ela, Op.Cit., P.42.

reconnaissance du fait que les défunts sont toujours membres de leurs familles, et un gage de respect et de souvenir donné aux morts vivants »¹²³. On le voit bien la démarcation de l'idée de « culte » de celle de la religion est évidente en négro-culture.

En effet, tandis que le premier concept désigne une action de reconnaissance exprimée à l'égard des ancêtres, considérés comme membres permanents de la famille, l'idée de la religion traduit nécessairement le rapport à la divinité, c'est-à-dire ¹²⁴« un ensemble d'attitudes internes et externes engendrées par le sentiment individuel et communautaire de notre dépendance radicale vis-à-vis des puissances surhumaines ». Cette définition de Meinrad Hegba est explicite au sujet de la tension nécessaire de toute idée de religion vers le sacré. De ce fait, le concept de « culte » ou de religion animiste qui est abusivement employé pour désigner la célébration des morts est inapproprié en ce sens que cette célébration, ne revêt pas un caractère religieux dans la mesure où elle ne consacre pas les ancêtres en faisant d'eux des « substituts » de Dieu. Dit autrement, l'idée de culte en négro culture « désigne une célébration de dramatisation pour rendre présent un être invisible et qui peut s'achever par une immolation d'animaux comme un poulet ou une chèvre. Il ne s'y glisse aucune idée d'adoration ni de vénération, contrairement à une conception chrétienne courante »¹²⁵. Dans la mesure où nous avons démontré qu'il n'existe aucune contradiction entre la célébration africaine des morts et le vécu chrétien, il est désormais fondé de dire que le culte des ancêtres ne s'oppose pas à la foi chrétienne. L'idée d'un christianisme sans fétiche implique donc que la mission évangélisatrice qui se perpétue par les églises locales, se défait du vocabulaire essentiellement préjudiciel parce que constitué des termes arbitraires de « fétiche » et d'« idolâtrie », employés pour désigner une célébration dont le caractère essentiellement anthropologique a été démontré. Dans son vécu, le Christianisme est appelé à éviter des alibis tel que l'emploi de ce vocabulaire désobligeant. Bien entendu, il est question pour les missions évangélisatrices chrétienne d'assumer le négro-africaine, c'est-à-dire de le comprendre avec le langage que parle ses manifestations culturelles, de trouver un mode d'évangile qui s'inclut dans sa condition existentielle. On peut donc regretter à juste titre, que la croyance aux Ancêtres soit aujourd'hui menacée par la « modernité ». Tel est du moins l'impression qui découle de l'enquête menée par Raymond Daniel, laquelle relève le

¹²³ Id.P.38

¹²⁴ P.Meinrad Hegba, *Emmancipation d'Eglise sous-tutelle*. Essai sur l'ère post-missionnaire, collection culture et religion, Présence africaine, 1976, P.102.

¹²⁵ Anselme Titlanma & Abbé Sanon, *Tierce Eglise Ma mère, ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*, Beauchesne, 1972, P.246

détachement des jeunes par rapport aux traditions ancestrales, au nom de leur chrétienté ¹²⁶. Du reste, il demeure d'après ce que nous avons démontré, que les Ancêtres en Afrique noire ont un véritable « contrôle social », d'où le rôle primordiale que ces derniers occupent dans la thérapie africaine autrement dit dans l'idée de la conception de la maladie et de la guérison ¹²⁷. Mais cette croyance ne l'emporte pas sur la reconnaissance de Dieu comme fin dernière de l'existence humaine. Il est donc fondé de dire que, l'animisme, en traduisant le rapport du Négro -Africain à la mort, n'est qu'un aspect de la métaphysique africaine. Ceci, dans la mesure où il est le résultat de l'initiation africaine, entendue comme ce moment pendant lequel « le néophyte reçoit le savoir des anciens sur les religions, les secrets de la nature, les lois cosmiques, la philosophie, des relations avec les ancêtres, c'est-à-dire les fondements de la vie de l'homme dans le monde ». Certes le concept d'initiation ici employé, concerne selon Jean Bertrand Amougou l'aspect de la connaissance rationnelle, mais il envoie ¹²⁸ surtout dans la vie religieuse ¹²⁹. De ce fait, l'animisme qui en découle n'est qu'une des « propriétés métaphysiques » de la vie religieuse négro- africaine. Le considérer comme l'essence même de la religion, demeure « phénoménologiquement un non-sens et logiquement une absurdité. Car ce qui est fondamental dans la religion, ce n'est pas seulement la vie ou la force, mais la vie ou la force de la divinité ». ¹³⁰

¹²⁶ Raymond Deniel, *Religions dans la ville. Croyances et changements sociaux à Abidjan*, Inades, 1975, P.76-77.

¹²⁷ Cf. P. Meinrad Hebga, *Croyances et Guérison*, CLE, 1973

¹²⁸ L.V. Thomas & Luneau R., *La terre africaine et ses religions*, L'Harmattan, 1986, P.159

¹²⁹ Cf. J. Bertrand Amougou, *Reflexion sur la rationalité Tome I. Variations culturelle d'un thème* chez P. Maeinrade Hebga, L'Harmattan, 2016

¹³⁰ L.V. Thomas, *Afrique-Document*, N°93, 1967, PP.244-246

CHAPITRE V : SCHEMES D'ACTION ET REGLE DE CONVERSIONS NEGRO- AFRICAINS AU CHRISTIANISME

L'herméneutique critique et la tentative de (ré) centration du discours onto-théologique missionnaire qui précèdent ont mis en évidence l'existence d'un « christianisme » qui se refuse d'épouser notre condition d'existence, en la niant. Il devient donc celui de l'extériorité mais aussi de l'étrangeté, de même qu'il se présente comme un écran empêchant la projection du regard du soi vers le divin créateur. De ce fait, Il ne serait pas abusif de dire qu'il est celui d'une « surimposition », jouant « constamment comme un écran et un obstacle entre soi et soi-même, entre soi et le Dieu de la réalité »¹³¹. Le présent chapitre se donne pour dessein la mise en évidence des conditions de possibilité de la reformulation d'un tel discours, et donc nécessairement de la reformulation du « Christianisme » d'extériorité qui en découle. Plus précisément, nous évaluons les transformations à faire subir à l'évangile, les opérations auxquelles nous devons le soumettre, afin d'obéir aux exigences légitimes de notre temps, lesquelles envoient dans notre responsabilité en tant qu'être historique. Ce chapitre est donc philosophiquement fondé sur l'idée d'une reformulation du discours onto-théologique missionnaire, et s'articule autour de la (ré)quête du sens des notions de vérité, de foi, d'universalité, notions dont le sens profond s'est vu essentiellement édulcoré par l'évangile d'une civilisation de l'anti-frère.

I- DIEU TRINITÉ ET VÉRITÉ PERSONNALISANTE

I-1 La vérité personnalisante

Qu'on se souvienne que le concept de vérité dont nous discutons à présent a été le ressort intégral d'un aspect important de la première partie de notre réflexion. À cet effet notamment, nous pensons en avoir fait une clarification et une évaluation dans ses différentes perspective métaphysique et religieuse, de sorte qu'un tel travail aurait le sens d'une tautologie s'il venait à être repris. Mais le sens qui nous intéresse est celui que cette notion prend prétentieusement dans l'onto-théologie missionnaire, c'est pourquoi nous ferons par nécessité un bref rappel de ce que l'évangile présente comme vérité révélée. Du point de vue de l'évangile, nous l'avons découverte (la vérité), comme dictée. Plus loin nous l'avons connue sous la forme d'un ensemble de commandement à observer notamment sur l'éthique

¹³¹ F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Op.Cit.,1981, P.184

de la vie sexuelle et laborieuse. Nous y avons vu dissimulée comme une anguille sous un rocher, l'idée essentielle de la domination qui accompagne celle de la révélation. C'est à juste titre que nous avons parlé de révélation et domination. Nous remettons en question une cette conception de la vérité qui se veut être une imposition de la vision du monde d'une particularité existentielle, mettant en exergue une orthodoxie figée. La (ré) quête du sens de la vérité pour en faire un processus personnalisant, rendra possible un Christianisme de participation, c'est-à-dire celui d'un « contact personnel » entre l'homme, le Christ et Dieu, à travers l'« accès direct à l'évangile, au trésor de la tradition, à la liturgie comprise et à la méditation »¹³². Le résultat serait celui d'un christianisme « engagé », c'est-à celui dont le témoignage se veut « rayonnant au sein de la cité des hommes ». Une telle entreprise se veut indispensable en ce sens qu'elle s'inscrit non seulement dans le sens de notre autodétermination, mais aussi dans celui de la crédibilité du Christianisme. En effet, on ne saurait engager la lourde tâche qui consiste à extraire le Christianisme de son extériorité pour l'intégrer à notre destinée historique, tout en éludant les questions de fond qui sont celles de sa pertinence, ou celles de son langage. Ce serait se livrer à une entreprise ruineuse si l'on venait ainsi à éluder ces questions, de même qu'une telle entreprise nous mettrait permanemment en danger. En rejetant l'interprétation onto-théologique missionnaire de la vérité révélée nous voulons, par-delà les intentions de relativisme qui pourraient nous être prêtées, démontré que la vérité est celle du sujet réfléchissant et se faisant lui-même.

En effet, par vérité personnalisante, nous entendons ce que nous « accomplissons, ce que nous connaissons et désirons, que nous émergeons comme sujet humain qui se réfléchit à lui-même, qui assume la responsabilité de son être au monde avec les autres »¹³³. Le vrai devient de ce fait, l'acte qui constitue l'homme, certes de façon différenciée, en ce sens qu'il est toujours lié à une circonscription spatiale et temporelle, mais il est inséparable du mouvement de l'existence, c'est à dire qu'il est la manifestation de l'homme qui se fait. Le vrai est l'acte qui ne nous constitue comme personne, de sorte qu'il semble avoir pour mission fondamentale de ramener l'homme au plus grand degré de son existence. La vérité personnalisante ne se dicte donc pas comme un ensemble de commandements à recevoir et à suivre sans procès. Elle est la manifestation de l'esprit qui se déploie et se découvre en Dieu. C'est pourquoi nous disons qu'elle est l'« avènement d'une liberté neuve et vivante », de sorte que l'être qui la découvre devient personne par cette découverte. Il devient « l'être-

¹³² Id.P.185

¹³³ Ibid.

personne », éclairé par la vérité. On le voit bien, les prétentions de la mission évangélisatrice à posséder le monopole de vérité sous le fallacieux prétexte du caractère « révélée » de celle-ci, revêtent un caractère ambigu. En effet, eu égard à ce que nous avons démontré comme contenu de la vérité personnalisante, il est nécessaire pour la doctrine chrétienne de s'étendre toute entière comme un ensemble de modalités de réalisation de l'homme comme personne, c'est-à-dire l'homme libre ne devant et ne pouvant être le moyen de rien autre que Dieu. De ce fait, les idéologies, les institutions et toute forme de jugement eschatologique, ne peuvent être admis, que dans la mesure où, ils constituent à libérer cette spontanéité créatrice, au lieu de l'emprisonner dans des limites idéologiques qui, ne sont en réalité que la manifestation d'un postulat de supériorité arraché dans les nuits sombres d'une civilisation prétendument « dominante ». La doctrine chrétienne sera libérée de cette périlleuse pérégrination lorsqu'elle se présentera comme moyen d'affirmation de l'homme dans ce monde, le mettant dans les disponibilités de la puissance créatrice, c'est-à-dire celle qui ne se réfère qu'à soi-même et qui, se justifiant, justifie tout. La question de la liberté de soi se trouve donc au centre du mystère chrétien, de même qu'elle représente tout le sens de notre effort de pensée philosophique, dans la mesure où, « l'essentiel pour la philosophie africaine contemporaine est de libérer la discursivité et de lui permettre d'exister comme philosophie ».¹³⁴ Dans une approche philosophico-religieuse qui s'inscrit dans le sens de cette libération de l'homme africain, nous voulons rappeler ce que nous avons dit ci-avant au sujet de l'eucharistie. Nous avons démontré qu'en tant que sommet et résumé de tous les sacrements, l'eucharistie rappelle essentiellement Jésus, recommandant à ses apôtres ce qu'ils feront en sa mémoire. Dans le commandement ¹³⁵« faite ceci » en mémoire de moi, nous ne voyons pas un simple appel à une commémoration qui rend présente une « structure » du salut, mais bien plus une action concrète, celle de l'homme historique. Il va sans dire, que la mention de l'homme historique envoie nécessairement dans l'homme se faisant¹³⁶ parce qu'il n'a pas toujours été. Le mystère de l'eucharistie est donc celui de la mort de Jésus, mais il est aussi celui de la mort des hommes qui acceptent de le reprendre en sa « mémoire ». De ce fait, les hommes acceptent

¹³⁴ Kinyongo.J, « *De la discursivité au discours philosophique africain* », in *La place de la philosophie dans le développement humain et culturel du zaïre et de l'Afrique*. Rapport complet du Séminaire national des philosophes zaïrois, du 1^{er} au 4 Juin, 1976, P.210

¹³⁵ *La Sainte Bible*, Ancien et nouveau testament, traduit d'après les textes originaux hébreux et grecs, Louis Second, 1910, évangile selon Luc, (22) , P .1020

¹³⁶ L'homme se faisant parce qu'il n'a jamais été, ne signifie pas comme dans le contexte existentialiste athée la négation de du Dieu créateur. Cette idée renvoie essentiellement à la nécessité pour le « soi » de se considérer comme sujet essentiellement historique, se faisant à travers les âges. C'est donc l'idée de l'historicité qui est mise en évidence

par-delà le symbole, de mourir en eux et de se partager entre eux. D'où la nécessité de faire ce choix en toute liberté. Disons plus clairement que dans la réalisation de ce sacrement, ce qui importe n'est pas la posture de celui qui célèbre, mais bien plus le « oui » de la communauté qui reçoit le sacrement. Fondamentalement, « faire l'eucharistie implique pour tous ceux qui y participent, un oui à une mort à soi-même »¹³⁷. Ce principe suppose que les

*« Paroles du ministre de l'eucharistie ne suffisent pas : la mort-résurrection de l'Église les rend efficaces dans la mesure où Jésus n'appelle pas seulement les « apôtres » à refaire ses gestes et à redire ses paroles dans la liturgie de l'Église, mais aussi l'ensemble de l'Église qui participe au ministère du christ dans l'esprit »*¹³⁸

Eu égard à ce qui précède, le principe de la vérité comme essentiellement personnalisante se veut incontournable dans la doctrine chrétienne. La situation de dominé dans laquelle le Négro-Africain reçoit mystère le Christianisme et y adhère, contribue finalement à discréditer cette religion qui en soi incarne le principe de la réalisation de soi, à l'image du Dieu-trinité, qui résume le mystère chrétien.

I-2- Dieu-trinité et vérité personnalisante

La vérité comme personnalisante prend donc le sens de Dieu comme trinité c'est-à-dire comme réalité ne se référant qu'à elle-même. De ce fait, Dieu se trouve hors de la portée de l'homme de sorte que ce dernier n'est pas en mesure de se « servir » de lui pour résoudre ses problèmes, ou pour « s'affecter soi-même comme au moyen d'un fantasme ».¹³⁹ La trinité est l'image d'un retour sur soi et du soi comme tout. Elle n'admet pas de moyen et manifeste l'autosuffisance de Dieu, qui est le père, le fils et le saint esprit. Certes l'idée de la vérité personnalisante à l'image de la trinité ne signifie pas que l'homme soit égale à Dieu en nature, mais nous voulons démontrer qu'en tant qu'être fait à l'image de Dieu, l'homme doit vivre sa relation à partir de lui-même comme conscience irréductible. Bien entendu il ne s'agit pas de lui comme responsable de son devenir, mais plutôt comme être se faisant sans l'intermédiaire de quiconque (En dehors du divin). La doctrine de la trinité se réfère donc à Dieu dans son « ipséité », de sorte qu'en la reconnaissant comme telle, l'homme se donne l'assurance de sa propre réalisation, de sa propre personnalité. Car en effet, « la seule assurance qu'on puisse avoir de ne pas adorer une idole et une projection de son désir, c'est de revenir à soi, d'être donné à soi-même pour être et faire ce qu'on est seul à pouvoir être et faire, sans

¹³⁷ Jean Marc Ela, *Le cri de L'homme africain*. Question aux Eglises africaine, Paris, 1980, P.10

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ F.Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Op.cit., P.187

l'intermédiaire d'un vicaire »¹⁴⁰. Disons que la vérité est celle de l'homme qui, à l'image de Dieu, n'est le moyen de rien, en ce sens qu'il est donné à lui-même. Il n'y a de ce fait, aucun moyen de parvenir directement à Dieu, mais seulement des moyens de se réaliser en tant que personne qui justifient tous les moyens. C'est en cette capacité de l'homme d'user de son libre arbitre pour se réaliser, que se résume la clarté de la gloire de Dieu. Fondamentalement, la « splendeur » de l'éclat de Dieu « c'est l'homme vivant, se faisant avec les autres », qui deviennent des spontanités libres se faisant par la parole. Dans ce sens, il est fondé de dire que la connaissance de Dieu ainsi que la saisie du sens de la révélation du point de vue de sa « vérité », ne se dissocie pas de ce que nous appelons le « devenir personne ». C'est fort de cette conception qu'il demeure incongru de prétendre connaître Dieu et de vouloir l'enseigner. Cela prendrait le sens de la négation de la liberté de l'homme. On le voit bien, la « Trinité » ainsi abordée, se pense en dehors de tout principe d'idolâtrie, qu'elle soit monothéiste ou polythéiste. En effet, qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre de ces concepts, il envoie nécessairement dans une conception anthropomorphique, dans la mesure où il considère la possibilité de l'existence d'un moyen de connaître définitivement le sacré et où « les sacrés ». Mais il faut noter pour ne pas paraître consentant, le caractère ambigu d'une pluralité de « sacré », qui envoie nécessairement dans le travestissement du sens du Divin. Ayant fait cette remarque qui est en même temps une démarcation, nous voulons revenir à notre sujet pour rappeler que, qu'il s'agisse du contexte monothéiste ou polythéiste, le langage sur Dieu ne peut qu'être celui de la représentation et donc essentiellement symbolique. C'est en reconnaissant ce caractère métaphorique de la révélation qu'on parvient à saisir le sens du mystère chrétien. La difficulté ou l'impossibilité de cerner le mystère de la « Trinité » envoie finalement dans le caractère abstrait de la révélation, et donc dans l'impossible définition de Dieu. On en vient à éviter ce qui en contexte juif s'apparente à l'effort de nomination de Dieu, en lui donnant des attributs nécessairement humains tel que des états d'âme (la jalousie) par exemple, faisant de lui « un personnage historique dont la carrière commence avec le peuple juif et dont on peut apprendre le caractère, « les habitudes » et les « hauts faits dans les saintes Écritures »¹⁴¹. Disons au risque de répéter ce qui a déjà été mentionné ailleurs, à savoir que Dieu n'est pas un être historique dont l'existence serait intermittente, c'est-à-dire un être qui surgit parce qu'il n'a pas toujours été. Aussi, Dieu ne se révèle pas dans la parole comme s'il y était consacré. Les concepts de parole de Dieu et/ ou de révélation divine, n'ont au demeurant, qu'un caractère métaphorique. Du reste, Dieu demeure un mystère insaisissable,

¹⁴⁰ Ibid

¹⁴¹ Id.P.188

d'où le caractère insaisissable de la révélation qui n'est en fait que la manifestation du mystère divin. Mais il faut dire un mot, afin de justifier le rejet que nous avons fait plus haut, des conceptions monothéistes et polythéistes de la divinité. Ces différentes conceptions, dans la mesure où elles donnent des indications sur la nature de Dieu, relèvent tout d'abord de l'anthropomorphisme en ce sens que les caractéristiques données à Dieu sont essentiellement en rapport à la nature humaine. Nous en avons cité quelques-unes plus haut, en rapport notamment avec le monothéisme. Nous avons parlé notamment d'un Dieu essentiellement « jaloux ». En effet, le monothéisme engendre le repli sur soi, l'exclusion ou la négation de l'autre, le refus de la différence et l'esprit de domination, et de négation de l'être-autre que nous-même. En tant que tel, il ne se réfère pas au Dieu-Trinité en ce sens que le principe de la trinité, tel que nous l'avons démontré, est celui de l'homme se faisant à la ressemblance de Dieu, c'est-à-dire vivant en toute liberté sa relation avec lui, laquelle relation concourt à sa réalisation comme personne. Le monothéisme pèche en ceci qu'il attribue à une confession de foi en particulier, le monopole de la vérité, laquelle se veut imposante et imposée.

Quant au polythéisme, il aboutit à un syncrétisme ruineux, et prend le sens de l'« immoralisme », mais aussi celui d'un opportunisme insouciant de la « vérité ». Le mystère de la trinité n'est finalement ni celui de l'un, ni celui du multiple, mais seulement la révélation du mystère divin. Car Dieu n'est « ni un, ni multiple, mais au-delà de l'un et du multiple, du même et de l'autre, au-delà de toute représentation »¹⁴². Faut-il rappeler ici que le rejet du principe de l'unicité et de celui de la multiplicité envoie dans la négation du rapprochement de Dieu, à toute forme d'unité ou de multiplicité qui renvoie au numérique et donc nécessairement aux réalités de l'homme. Le monothéisme et le polythéisme relèvent du totalitarisme et de l'anarchisme. C'est-à-dire qu'aussi bien l'un que l'autre, se donne comme unique moyen de connaissance de Dieu. De ce fait, ils ne sont pas en mesure de donner un contenu à la vérité en ce sens qu'ils s'inscrivent soit dans la logique de l'exclusion qui se vérifie à travers la mission évangélisatrice, soit dans des syncrétismes mal pensés qui se manifestent par l'émergence de diverses sectes, avec pour prétention le monopole de la vérité. Au demeurant, le principe de la trinité comme mystère, envoie aussi dans le caractère essentiellement mystère de la vérité, et donc à la nécessité d'une quête permanente de celle-ci. C'est pourquoi nous parlons de vérité personnalisante, en ce sens qu'elle devient un processus de réalisation. La fonction de la vérité n'est donc pas d'être imposée comme une formule à laquelle l'homme adhère de l'extérieur, et qui n'aurait aucun rapport avec son humanité

¹⁴² Ibid.

concrète, de sorte que pour y adhérer il soit obligé de se nier. Elle s'inscrit essentiellement dans le processus humain de « devenir-personne », de sorte qu'il ne serait pas abusif de dire que « toute la théologie » devait se reprendre de ce qui se pose comme un impératif, à savoir la vérité personnelle et personnalisante. Nous pensons avoir ainsi et de façon exhaustive, expliqué le sens que devait prendre la vérité révélée, à savoir celui de la réalisation personnelle du sujet qui la découvre. Ce n'est que dans ce sens que l'homme incarne l'image de Dieu ainsi que la manifestation de sa bonté. Mais, la question de la vérité n'est pas la seule qui mérite d'être extraite du contexte de l'évangile, pour être pensée à nouveau frais. Nous avons dans le propos liminaire de ce chapitre, énoncé la prise en charge de la question de l'historisation, que nous voulons appliquer au domaine de la foi. L'idée étant de démontrer que la foi n'est pas ce concept figé que présente l'orthodoxie, mais bien plus un processus d'historisation. L'effort de pensée auquel nous nous livrons à présent, consiste dans la justification de ce postulat.

II-FOI HISTORISANTE ET UNIVERSALISATION

II-1 Historicité et historisation : L'être-devenu

Considéré dans son expansion coloniale, le christianisme peut être dit historique. Certes, nous n'adhérons pas au principe de démystification qui a contribué à situer son avènement ainsi que celui du Christ dans l'histoire, mais il est fondé de dire qu'il est essentiellement une sorte de réponse à une situation historique à savoir la rencontre des cultures. De ce fait, il n'a pas pour nous une existence à priori, autrement dit, son essence est celle d'un « être devenu ». Il était donc nouveauté, produit de la culture et donc nécessairement donné comme réponse aux préoccupations de l'homme. Certes dans le contexte de son expansion coloniale, il était surtout au service de la mission évangélisatrice devenu mission assimilatrice, mais cette cause corrobore davantage ce caractère historique et circonstanciel, que nous lui attribuons. D'où la nécessité de le considérer comme un fait ajouté à la nature, comme le produit de la culture et de la liberté. Néanmoins, le rappel de ce qu'il est essentiellement produit de la liberté, nous permet de mettre en évidence une fois de plus, l'incongruité d'un christianisme de surimposition, qui se donne comme hypostase et ne tient pas compte de l'historicité de l'homme c'est-à-dire de la nécessité à se faire et se défaire selon le cours de l'histoire. Bien entendu, le christianisme doit naître du « risque de la liberté », autrement dit, « il doit affronter ses choix et oser se déterminer, de sorte que, s'il est toujours loisible d'en déterminer les conditions nécessaires, on ne peut déduire les conditions

suffisantes, celles de sa réalité et de son actualité »¹⁴³. On le voit bien, le Christianisme n'est pas un a priori et ne doit s'imposer comme religion dominante qu'après avoir été largement éprouvé. La vie de Jésus est assez révélatrice à ce sujet dans la mesure où, il a fallu qu'il soit mort, afin d'être reconnu comme « seigneur et sauveur ». Tout n'était pas donné d'avance comme un a priori. D'où la méfiance que nous manifestons à l'égard d'un christianisme qui se veut être un don du ciel tout fait et tout parfait, donné au négro-africain.

Du reste, le principe d'historisation n'admet qu'un christianisme de l'être qui n'est pas a priori mais qui devient toujours. Ce dernier ne « se comprend que sur le fond des obstacles qu'il a surmontés, des mécanismes de protection, d'attaque ou de défense »¹⁴⁴ développés pour survivre. Il est donc un christianisme essentiellement intériorisé, celui qui prend en charge l'homme, avec les différentes énigmes imposées par la complexité de sa nature. L'être-devenu qui le vit, est un être qui s'auto- détermine, qui s'autolimite. Autant dire qu'il est « affirmation et négation tout à fois, affirmation qui s'autolimite, qui n'est à intégrer ce qui la limite »¹⁴⁵. En tant que tel, il n'est pertinent qu'en ce sens qu'il a toujours mémoire, non seulement de sa naissance, mais aussi de son histoire ainsi que du chemin qu'il a à parcourir. C'est pourquoi nous disons qu'il s'autodétermine et s'autolimite. L'historisation est donc un processus qui exige des transformations qui impliquent « à faire advenir dans le temps ce qui ne se situe qu'au commencement »¹⁴⁶, c'est-à-dire à traduire dans la vie de la cité le mystère des assemblées liturgiques afin que ce qui est professé soit produit pour l'homme et pour sa réalisation comme être-devenu. Ainsi, le Christianisme s'insère dans un peuple né de rien, et se trouve contraint d'épouser sa condition d'existence s'il ne veut pas demeurer cet étranger qui suscite méfiance plus qu'adhésion. Il ne se résume donc pas pour nous à un ensemble de rites à répéter ou à célébrer, mais bien plus, se doit de nous donner des schèmes d'action à réaliser pour notre devenir. Mais on voudrait certainement nous rappeler la nature essentiellement mystique de la révélation et la nécessité pour celle-ci de demeurer telle. Nous en viendrons à contredire nos propres développements si nous disions l'inverse. Bien entendu, la traduction du mythe pour en faire des schèmes d'action devant permettre le devenir de l'homme, ne signifie pas la démystification du mystère chrétien. Il s'agit fondamentalement, de faire descendre la révélation du ciel, des astres pour la faire épouser la condition humaine. Telle a été la

¹⁴³ Id.P.189.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Id.P.190.

mission accompli par jésus et le sens de sa double nature, celle de la médiation et de la destination qui se vérifie lorsqu'il s'affirme comme le « chemin, la vérité et la vie »¹⁴⁷, mais aussi que nul ne peut parvenir au père sans passer par lui. Son avènement ne s'inscrit donc pas dans le sens de la désacralisation de Dieu mais seulement dans un processus d'actualisation du mythe. Du reste, « actualiser le mythe ce n'est pas le rééditer mais le ressusciter comme événement de la vie politique et culturelle »¹⁴⁸. Ainsi l'historisation en appelle à la responsabilité de l'Homme, et l'engage à se récupérer des domaines dans lesquels il pourrait renoncer à sa liberté, celle de l'être qui devient et qui n'est le moyen de rien d'autre que le sacré. Elle évite ainsi à l'homme de se perdre ou de se renoncer au profit des « hypostases et de la fatalité ».

De ce fait, elle « invite à tout ramener à ce qui se passe parmi les Hommes qui parlent, désirent, souffrent, et meurent, mesurent, s'opposent ou coopèrent, et en cela réalisent leur destinée et leur être »¹⁴⁹. On voudrait rappeler qu'un tel processus n'est pas celui de la rationalisation, de la démystification ou de la démythologisation du Christianisme. Il est plutôt question de descendre la parole des sommets nuageux auxquels la mission la place, faisant d'elle une réalité a priori éloignée de l'homme et exigeant de lui des efforts surhumains. Certes la métaphysique chrétienne est indéniable en ce sens que le mystère l'est aussi, mais nous voulons trouver pour l'homme des moyens d'effectuer des va-et-vient incessants entre les profondeurs de la parole, et la superficie. Dans ce cas, nous observons la possibilité certes, d'une démythologisation au regard de l'emploi du concept de « superficie », mais celle-ci n'est possible qu'en ce sens qu'elle admet la mythologisation sous la seule forme de procès et non comme essentiellement dogmatique. Tel est le model christique que nous souhaitons pour l'Afrique. Celui-ci met en évidence non pas un christianisme qui se subit, ou qui s'impose du dehors à travers l'évangélisation, mais plutôt celui qui s'invente, et qui constitue « le fondement de l'impératif d'historisation ». Ainsi évaluées, les questions de vérité personnalisante et celle d'historicité et /ou d'historisation, se trouvent restituer dans leur signification fondamentale, celle notamment d'un processus se réalisant par l'homme qui n'est pas toujours, mais qui devient, se meurt et se régénère à travers l'histoire. Cette conception se pense donc par-delà toute forme d'a priori, c'est pourquoi nous voulons l'élargir au concept d'universalité, qui déborde le domaine de l'en soi pour s'inscrire dans le devenir. De ce fait, il devient un processus c'est-à-dire l'universalisation.

¹⁴⁷ Cf. Jean 14,6

¹⁴⁸ F.Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Op.Cit., P.191

¹⁴⁹ Ibid.

III– DE L’UNIVERSALITE COMME A PRIORI A L’UNIVERSALISATION COMME TACHE

III- 1 Extension universelle et universalité d’extension

Parler d’universalité d’extension revient à considérer le caractère essentiellement particulier du Christianisme, qui le lie nécessairement à ce qu’il y’a de moins universel possible. Historiquement, il est affecté à l’avènement du Christ et impacté par celui-ci dans son contenu et sa forme. De ce fait, il est difficile de l’élever à l’universel sans effectuer ce qu’Eboussi appelle des « détours compliqués ». En effet, en survenant dans l’histoire, le Christianisme ne peut pas se présenter comme un phénomène qui a toujours été, à moins qu’il postule une préexistence, qui le rend intemporel et transcendantal. Mais une telle possibilité est évacuée par la mythologie qui pêche en ce sens qu’elle ne parle du Divin qu’en termes anthropomorphiques et dans des catégories spatio-temporelles. Mais, la révélation qui devient ainsi un événement historique, ne se présente plus comme cette médiation nécessaire qui est censée mettre en évidence ce qui est toujours à savoir « l’acte éternel de l’amour rédempteur de Dieu », en tant que ce qui sauve, et non son avènement historique, en un temps, en un lieu, et en un homme. On voudrait se donner les moyens de sauver le caractère intemporel du Christianisme, tant il est évident que nous avons démontré qu’en temps qu’événement essentiellement historique, il est incongru de prétendre à l’intemporalité, à moins de se réclamer d’une préexistence. Mais le christianisme a plus d’un argument, qui pourrait justifier sa prétention à une existence qui précède son avènement dans l’histoire. Il pourrait en effet, se réclamer du logos antique grec, dans lequel il semble s’être longtemps dissimulé. C’est fort de cela que nous disons de la philosophie platonicienne hérité de Socrate, qu’elle est essentiellement une préparation évangélique, mieux encore, que le platonisme est du christianisme à l’usage du peuple¹⁵⁰. Quoi d’étonnant si la doctrine des pères de l’Église s’en est fortement inspiré, donnant naissance au néoplatonisme (celui de Plotin par exemple) qui n’est qu’une continuité des conceptions platoniciennes sur l’âme, le corps, la vie bonne, l’ascèse la vérité ou la méditation. La doctrine chrétienne est en totale cohésion avec la conception platonicienne du corps tombeau de l’âme, laquelle envoie dans la nécessité de privilégier l’âme au détriment du corps. Mais il n’est point question d’un processus de mise en évidence du caractère chrétien de la philosophie platonicienne. Nous avons voulu démontrer que de tels éléments permettraient au christianisme de justifier la possibilité d’une préexistence avant son avènement concret dans l’histoire. On dirait de ce fait que le logos

¹⁵⁰ Cf. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, trad. Henri Albert, Unions Générale d’Editions, 1886

chrétien ¹⁵¹« s'est anticipé en se disséminant dans les doctrines philosophiques » mais plus précisément, ¹⁵²« que les rites des nations ont préfigurés les mystères chrétiens, que la morale des sages a pressenti la grandeur des maximes évangéliques ». La révélation serait alors la pleine « maturité », le ¹⁵³« plein épanouissement et la clarté sans ombre, le midi sans déclin ni crépuscule de la vérité ». Mais nous ne discutons ainsi que des possibilités, tant il est difficile de fonder une telle hypothèse dans la mesure où les manifestations que l'on voudrait ramener ainsi au christianisme avaient en leur temps une existence irréductible qu'elles ne manquent pas de conserver malgré l'avènement de celui-ci.

En effet, un tel langage essentiellement comparatif suppose une homogénéité dans laquelle les réalités sont confrontées dans le but de faire paraître la relation d'implication qui existerait entre elles. Mais on voudrait s'épargner de cette entreprise périlleuse qui n'est en effet que la volonté de justifier des prétentions d'une religion qui dénie sans scrupule l'existence de tout autre mode de croyance et de référence à l'absolu. Et qui se sert d'un postulat de l'universel pour démontrer le rapport d'identité qui existe entre elle et toute autre réalité soit-elle antérieure ou postérieure à son existence comme événement historique. Du reste, dire du christianisme qu'il est universel renvoie essentiellement à l'acte de la conversion de l'homme au royaume de Dieu. Car en effet, Dieu s'annonce comme fin qui rassemble toute l'humanité. En tant que telle, l'universalité n'a de sens que si elle devient un processus, c'est-à-dire qu'elle laisse être ¹⁵⁴« Dieu en son mystère, pour autant qu'elle est conversion, lieu du risque, de l'attente du Dieu qui vient, qui n'est le moyen de rien ». Dans l'appel à la conversion de la mission évangélique « convertissez-vous car le royaume de Dieu est proche », nous découvrons l'universalité comme une tâche. Qu'est-ce à dire ? L'appel à la conversion ainsi formulé est celui de l'humanité. Il signifie essentiellement que le royaume de Dieu est proche, il se propose à nous, à l'humaine condition sans discrimination. Mais il ne devient accessible que par « la transformation opérée en nous, par notre affranchissement de la servitude des passions et de la tyrannie du monde, par les changements apportés dans notre rapport à la possession »¹⁵⁵. Ainsi se présente la voie qui nous mène au processus d'universalisation. Elle devient donc un indicatif biunivoque qui recouvre le sens de la volonté divine mais aussi celui de l'agir humain, dans la mesure où elle ordonne à ce dernier la pratique correspondante dans son processus de devenir « être-personne ». Dès lors, le sens

¹⁵¹ F.Eboussi Boulaga, *opp.Cit.*P202

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid.

de l'universel se vérifie dans l'ici et le maintenant, à travers le retour à la terre, qui n'est autre que la prise en charge des tâches qui se proposent et s'imposent aux hommes « comme leur commune obligation », c'est-à-dire des tâches « nécessaires à leur survie, à leur émancipation » à la création d'un ordre nouveau, démontrant ainsi le grand péril que signifie l'héritage. La tâche de l'universalisation ne peut donc se réaliser que dans les communautés traditionnelles et historiques qui demeurent le cadre a priori de l'épanouissement de l'homme. En tant qu'un processus qui se pense à partir des communautés locales, l'universel auquel l'on aboutit diffère de l'universel de surimposition qui découle de la mission évangélisatrice. Ceci, dans la mesure où l'homme épouse essentiellement sa condition tribale à travers laquelle il devient ouverture au monde. La doctrine chrétienne se doit d'intégrer ce processus en ce sens qu'elle se veut être « un facteur agissant, comme un opérateur d'effectivité au sein des communautés où elle est culturellement enracinée »¹⁵⁶.

Ainsi insérée dans ce processus qui prend la forme d'une communication entre les nations et les civilisations, elle apporte sa « contribution spécifique à la création d'une terre nouvelle en désirs, des cieux nouveaux qui sont l'œuvre de la majesté divine, et de sa prérogative exclusive »¹⁵⁷. Si elle se pense comme ce processus que nous venons d'exposer, la doctrine chrétienne de l'universelle se soulagera du cercle aussi figé que vicieux dans lequel elle se trouve du fait des prétentions de la mission évangélisatrice à posséder le monopole de la vérité. Disons clairement que le processus d'universalisation « ne prête nullement à la déduction du devoir de conquête et des privilèges exclusifs dont se prévaut la religion révélée ». De ce fait, elle se pense par-delà le droit à l'hégémonie dont se réclame le langage missionnaire, de même qu'elle est contre toute forme d'« effraction » ou d'« expansionnisme ». Une telle conception contribue davantage au rayonnement du christianisme contrairement au refus de la différence et de la particularité au nom d'un pseudo universalisme qui n'est au demeurant qu'un tragique « non-sens ». On le voit bien, la question de l'universalité comme processus rejoint l'idée de la vérité personnalisante, et s'inscrit dans la logique de l'Homme qui se fait, et qui n'est la médiation de rien d'autre que le sacré. Au demeurant, le christianisme n'a d'avenir en Afrique qu'à condition qu'il intègre la condition africaine. Dans ce cas, il « cesse de se placer au périphérique des questions d'avenir », et acquiert une force de « proposition » se dépouillant dès lors de ses velléités dominatrices. Dans un rapport d'inter-culturalité qui exclue la violence et l'arbitraire, il

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.

pourra intégrer la condition d'existence du négro-africain, dans un « coude à coude » avec sa culture, c'est-à-dire avec les « communautés africaines qui travaillent à s'émanciper des différentes formes d'idolâtries politique qui prétendent totaliser le sens du devenir des sociétés africaines ». ¹⁵⁸

¹⁵⁸ Ibid.

CHAPITRE VI : TRADITIONNALITE ET AUTHENTICITE AFRICAINE :(RE) QUETE DE SENS ET OUVERTURE A LA CHRETIENNE

La réflexion que nous nous proposons de faire dans le présent chapitre peut en amont, paraître fortuite pour un lecteur qui n'a pas saisi le procédé par lequel nous y sommes parvenus. Mais elle devient cruciale pour celui qui, nous lisant depuis le premier moment de notre effort de pensée, a pu s'immerger dans les profondeurs de nos développements, afin de comprendre que le projet d'un Christianisme sans fétiche sous-entend la nécessité de la prise en compte de l'authenticité africaine, et se concrétise dans la non réduction de l'univers culturel négro-africain au fétichisme ou à une puérile idolâtrie. L'effort d'explicitation qui a précédé ce moment s'est avéré déterminant en ce sens qu'il a été l'occasion de faire une herméneutique critique et une (ré)centration du discours ontothéologique missionnaire, mettant en évidence tous les abus de son langage. Lesquels abus, se remarquent lorsqu'on donne au Christianisme ou mieux encore, lorsqu'on lui prête un langage ou un mode d'existence, qui ne correspond pas nécessairement à la structure d'existence de ceux qui s'y convertissent. Ce moment nous a également permis de rétablir certaines manifestations culturelles, notamment les croyances ou pratiques ancestrales africaines dans leur légitimité, mettant en évidence l'ambiguïté de l'idée d'une religion animiste, développée par la mission évangélisatrice. Nous sommes parvenus à démontrer qu'il n'existe pas de conflit entre les traditions ancestrales et le vécu chrétien. Qu'il nous soit permis de ne point revenir sur l'explication de cet aboutissement, tant il est évident que nous nous y sommes suffisamment étalés. Disons néanmoins que ce rappel nous sert de transition pour amorcer ce nouveau chapitre que nous avons intitulé traditionnalité et authenticité africaine : (ré) quête de sens et rapport avec le christianisme.

I- LA TRADITIONNALITÉ AFRICAINE, UNE UTOPIE CRITIQUE

Le « saut de l'authenticité » est la résultante de la reconnaissance de l'en soi universel du Christianisme, du moins, du point de vue métaphysique, notamment ontologique. Nous l'avons démontré. Mais, la question fondamentale de laquelle jaillit l'idée de l'authenticité, demeure le procédé par lequel le négro-africain le rencontre. Il est évident d'après l'évaluation que nous avons faite du discours missionnaire, que le Christianisme s'est offert au négro-africain comme une pure extériorité, condamné à l'étrangeté et suscitant la méfiance, du fait de sa volonté hégémonique à l'égard de l'univers culturel négro-africain.

Dans un tel contexte, la question qui se pose fondamentalement est celle de savoir comment pratiquer originalement une religion qui en soi se veut neutre et légitime, mais dont la signification et les visées se trouvent profondément entamées, lorsqu'elle est mêlée à une civilisation aux allures dominantes. Autrement dit, comment adhérer au christianisme tout en conservant son authenticité africaine ? Dès lors, le « saut de l'authenticité » devient en milieu africain comme le maître mot de tout penseur qui se veut authentique ou originale. Il se voit ainsi réduit à la traditionnalité, principe auquel on se croit contraint de rendre un hommage tout au moins formel mais (non nécessairement sincère), dans toutes les circonstances qui nous en donnent l'occasion sous « peine d'être suspect de trahison ou d'irréversible aliénation ».¹⁵⁹ C'est fort de cette conception que nous parlons de pétition, dans la mesure où sous cette forme, elle semble être une réalité qui plaide pour la reconnaissance de son existence d'une part, de sa légitimité d'autre part. La tradition comme pétition obéit donc au sous-entendu que prend le concept de pétition dans sa définition naturelle ou grammaticale, celui notamment d'une « demande »¹⁶⁰. Dans ce sens, elle est une demande formulée par le Négro-Africain à l'égard de la mission évangélisatrice, afin que cette dernière reconnaisse sa tradition dans sa légitimité. Comme telle, la tradition devient l'opposé des valeurs dites d'importation telles que le Christianisme, la médecine occidentale dite moderne et autres. Sous cet aspect, elle requiert le sens de l'espoir d'une « régénération ».

Néanmoins, cet espoir s'estompe lorsqu'on se rend à l'évidence de ce que, la tradition dans le sens d'une pétition, envoie encore dans des particularités folkloriques. En effet, ceux qui se réclament de « traditionnalistes » dans le contexte africain, se réfèrent encore, et de façon essentielle, à des particularités de vie inférieures, donnant ainsi à la tradition une connotation liée à la littérature ethno-coloniale, et donc nécessairement péjorative. De ce fait, dans sa pratique, elle est « synonyme de survivances toujours naïves plus ou moins grotesques, parfois pathétique et émouvantes ».¹⁶¹ Dès lors, « son statut est toujours inférieur comme celui de la société qui l'a produite, et la porte encore »¹⁶². On le voit bien et nous l'avons mentionné ci-dessus, cette conception de la tradition est la validation de la prétention ethno-coloniale de réduire au néant ou à une classe inférieure, les manifestations traditionnelles africaines. En conservant la tradition dans de telles particularités de

¹⁵⁹ F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*. Authenticité africaine et philosophie, Présence africaine, 1977, P. 143

¹⁶⁰ Pour le sens grammaticale du concept de « pétition », voir Josette Rey-Debove (dr.), *Le Nouveau Robert méthodique*, (édition entièrement revue et amplifiée) du *Robert Méthodique*, éd. Dictionnaire le Robert, 2003, P.1267

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ibid.

« folklore », le mode de vie africain, mais aussi les africains eux-mêmes se trouvent disqualifiés par « la modernité ». En effet, les théâtralisations traditionnelles de tout bord et de tout genre ne sont au demeurant que la validation de la volonté hégémonique de l'entreprise missionnaire à l'égard de notre univers culturel, notamment nos pratiques traditionnelles et croyances ancestrales. Cela est d'autant plus évident lorsque nous remarquons qu'en négro-culture, l'évocation des concepts de « tradition » ou de « traditionnel », porte encore nécessairement la connotation péjorative naguère courante de « sauvage, païen, fétiche, barbarie, sorcellerie, etc. »¹⁶³ On voudrait surement nous reprocher de ne point reconnaître les efforts qui sont menés de part et d'autre de la littérature africaine, pour redorer à la tradition son blason d'antan, c'est-à-dire celui d'avant le choc des civilisations. Dans un travail de fond, Juléat Fouda a réalisé une herméneutique des traditions orales africaines, qui traduit les considérations négro-africaines sur les questions d'ordre existentielle, notamment, la mort, la vie, la transcendance. Il s'agit bien entendu d'un cas isolé qui ne nous empêche pas de dire que de manière générale, la tradition africaine prend le sens d'une entreprise hâtive, visant la revalorisation de la tradition par-delà les prétentions assimilatrices de la mission évangélisatrice. Néanmoins, elle ne peut pas se faire par la simple pétition de la tradition, surtout si dans un tel contexte, le contenu que l'on met dans le vocable « tradition » n'est pas substantiellement différent de celui que l'on voudrait rejeter. C'est donc à mettre un peu d'ordre dans ce qui s'apparente à un clair-obscur, que nous nous attelons à démontrer l'ambiguïté d'une conception de la tradition qui se veut être une pétition hâtive et mal pensée, ne donnant pas au négro-africain les conditions de sa réalisation dans le monde, par le monde et pour le monde.

I-1 La pétition de la tradition où l'évidence d'une entreprise hâtive ?

Sous la forme d'une pétition, la tradition désigne ce qui précède le choc des civilisations et qui se perpétue sans lui. Vue sous cet angle, et qui est nécessairement le moins approprié, elle se borne à la tribu. Cette dernière est l'unité à laquelle le monde est ainsi réduit, en ce sens qu'elle conçoit l'individu qui en est l'âme, dans une forme de société close, dans laquelle il se pense comme absolu, en excluant toute forme d'extériorité. Ainsi, la tribu est « le monde, la totalité indiscutable qui se relie directement à l'origine ».¹⁶⁴ Dès lors, toute réalité qui se pense en dehors de ce cadre n'est qu'étrangeté, et la résistance qu'on lui oppose ne relève pas d'une évaluation critique mais bien plus d'un principe d'exclusion qui se

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Id.P.144

présente comme un a priori. L'homme devient alors une réalité impensable en dehors de l'horizon tribale. Dans un tel contexte, très significative est la façon dont la tradition se présente comme nécessairement réduite à des événements historiques et généalogiques, mettant en évidence des groupes d'hommes qui se pensent chacun comme une « monade ». Mais, très significative est davantage la façon dont ces groupes humains mettent en évidence des diverses « traditions » qui « s'ignorent mutuellement, qui n'existent pas les unes pour les autres ».¹⁶⁵ Et qui, de ce fait, « s'affrontent dans la lutte à mort, parfois certaines succombent à la réalisation d'une autre ou s'allient temporairement ». ¹⁶⁶La pétition se résume donc en ces différents efforts de signification extraits de l'immédiateté ou de la situation tribale du soi, et considérés comme « traditions africaine ». Mais la négation d'un tel a priori repose sur le postulat selon lequel, en soi, il n'existe pas de « tradition africaine » dans la mesure où il n'existe pas d'« africain ». Nous en venons donc au principe selon lequel c'est en termes d'historicité que doit se penser le Négro-Africain, à savoir qu'il n'est pas un être qui existe toujours comme ayant un contenu figé, mais qui se défait et se fait avec le cours de son histoire. Nous y reviendrons certainement lorsque nous évaluerons la question de l'authenticité qui se rattache à une question de fond à savoir celle de l'identité nègre. Qu'il nous soit permis de dire d'où se développe l'idée d'une commune tradition africaine existant comme un a priori, et que nous avons appelée « pétition de la tradition ».

En effet, l'élaboration d'un commun dénominateur de la tradition envoie dans un élan réactionnaire, né notamment dans le contexte de la violence subie lors du choc des civilisations. En tant que telle, elle est essentiellement une unité négative, née dans un contexte de violence qui aboutit à l'union des groupes traditionnels qui en soi, étaient destinés à coexister ensemble dans une totale indifférence, mais surtout dans un sentiment d'hostilité des uns envers les autres. L'union est donc finalement celle d'une passion, qui naît de l'appartenance à un destin commun, à savoir celui des dominés du choc des civilisations. Dès lors, elle est une unité négative en ce sens qu'elle vise la revalorisation des facteurs qui ont favorisé l'assujettissement du soi pour en faire une tradition, laquelle se réduit à un « avoir-en-commun » ainsi qu'à un « être-ensemble » accidentel. Une telle vision de la tradition ne saurait se donner comme alternative au Christianisme non seulement parce qu'elle se pense comme essentiellement opposée à celui-ci, mais aussi et surtout parce que, tout comme la mission évangélisatrice, elle ne met pas le soi dans les conditions de son auto-détermination.

¹⁶⁵ Id.P.145

¹⁶⁶ Id.P162

Certes nous disons qu'elle est un « être-ensemble et un avoir-en-commun »¹⁶⁷, que la condition africaine du moins dans son abstraction offre comme commun destin, mais elle doit s'inscrire dans un projet de « l'agir-ensemble », dans l'optique de la réalisation d'une commune destinée. De ce postulat, il découle nécessairement que la tradition est, par-delà l'immédiateté qui la considère comme a priori, une relation « d'être-ensemble et d'un avoir-en commun, qui appelle à une destinée commune par un agir-ensemble ».¹⁶⁸ On pourrait nous reprocher (à tort ou à raison), d'avoir usé dans nos présents développements, des concepts susceptibles de rendre la compréhension de notre point de vue moins aisée qu'elle ne l'est en réalité. Mais nous voulons nous défendre de cette possible critique en faisant un commentaire des concepts que nous avons ainsi empruntés à Eboussi Boulaga, (être-ensemble, avoir-en-commun-, agir ensemble), afin de mieux expliquer ce que nous entendons par pétition de la tradition, et aboutir finalement à ce que, de notre avis, devrait être la « tradition africaine ». Il va sans dire que de ces concepts, nous ne ferons qu'un bref commentaire. Convaincus que le point de vue défendu dans ce chapitre qui se résume en une (re)quête du sens de la tradition et de l'authenticité africaine d'une part, et la mise en évidence de leur complémentarité avec le Christianisme d'autre part, ne peut être cerné véritablement qu'à travers la considération de notre pensée dans un tout, et non à travers des retours explicatifs à la ligne. Néanmoins, par crainte de voir notre pensée être réduite à l'hermétique. Venons tout de même à ces explications.

I-1-a L'être-ensemble et avoir-en commun

La notion de « l'être-ensemble » envoie dans la commune existence des africains. Certes, nous avons établi qu'il n'existe pas d' « africain », mais ce principe n'obéit qu'à la réalisation concrète du soi. Sinon a priori, l'africain existe. Il est cet homme qui habite un lieu géographique que l'on nomme Afrique, et qui se démarque par son âme noire. L'être-ensemble se présente donc comme commun destin des Africains. En tant que immédiateté dans laquelle la tradition est extraite sous une forme de pétition réactionnaire. Il désigne de ce fait un état de fait qui n'a pas été choisi, mais imposé par le coup de l'histoire, à savoir la violence subie par ceux qui ont en commun leur être colonisable. Il est donc destin, tout comme l'avoir en commun. Ce dernier en découle naturellement et est constitué de manques, de vulnérabilité. Ces deux ensembles (être-ensemble et avoir-en-commun)

¹⁶⁷ Le concept envoie dans ce que les africains ont en commun et qui constitue leur destin. Il s'agit par exemple de la race noire, de l'histoire et des événements historiques (esclavage, colonisation), liées à l'évocation du terme africain

¹⁶⁸ F.Eboussi Boulaga, La crise du Muntu, Op.Cit, P.145.

constituent ce qu'il convient d'appeler le lieu de naissance spirituelle de l'Afrique, à savoir qu'ils représentent les structures de la tradition africaine extraite de tous les traits communs aux peuples africains (race, langues, structures sociales...) Cette tradition existe nécessairement dans la mesure où, elle se constitue à partir des « conditions matérielles » qui permettent d'« expliquer tous les traits communs aux africains, depuis la vie domestique jusqu'à celle de la nation, en passant par la structure idéologique, les succès, les échecs et les régressions techniques ». ¹⁶⁹ On le voit bien, l'idée de l'être et de l'avoir-en commun dont dérive la tradition qui s'annonce comme une pétition, s'exprime par accumulation des valeurs. Outre son immédiateté, nous lui reprochons de s'inscrire essentiellement dans une logique réactionnaire, œuvrant ainsi pour l'affirmation des valeurs africaines comme contrevaleurs européennes. C'est donc cet élan de comparaison qui oriente Anta Diop, dans sa volonté de démontrer l'unité culturelle de l'Afrique noire. Fondamentalement, il aborde la « notion d'État, de royauté, la morale, la philosophie, la religion et l'art, par conséquent la littérature et l'esthétique » ¹⁷⁰. Dans tous ces domaines de pensée, il s'attèle à démontrer le « dénominateur commun de la culture africaine par opposition à la culture nordique, aryenne » ¹⁷¹, et espère que ce travail contribuera à « renforcer le sentiment des biens qui ont toujours uni les africains d'un bout à l'autre du continent, et démontrer ainsi notre unité culturelle organique ». ¹⁷² Les théâtralisations traditionnelles qui subsistent en tout lieu et en tout genre ont donc droit de citer en ce sens que la tradition qui découle de l'être et de l', avoir-commun des africains, se veut être un destin, c'est-à-dire une nécessité. Mais en tant que tel, elle trahit nécessairement l'agir-ensemble qui n'est plus un projet dans la mesure où il n'est pas pensé par soi et pour soi. Bien entendu, il est la résultante de l'ontologisation des a priori que sont l'être et l'avoir-commun. Pourtant, l'agir-en commun se conçoit en dehors de l'immédiateté, et se pense comme destinée. Autrement dit, il désigne la « passion supprimée et conservée ouvrant un mode d'existence autre, transfigurant, faisant passer à une autre figure, donnant une figure autre ». ¹⁷³ Il est bien entendu que, l'idée de la passion supprimée et conservée simultanément évite le risque de réduire au néant des authentiques traditions de l'être et de l'avoir-en-commun. La question de l'agir-ensemble comme destinée envoie de ce fait dans l'idée de la « pleine possession de soi dans son être-autre. C'est une telle activité qui est ici

¹⁶⁹ Cheikh Anta Diop, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Présence africaine, 1959 P.7

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ F. Eboussi Boulaga, Op.Cit., P.147

exigée, par opposition à l'antique passivité »¹⁷⁴ Dès lors, la tradition n'est plus ce substrat ontologique qui existe parce que l'être est et le non être n'est pas¹⁷⁵. Bien qu'elle se définisse comme un avoir et un être en commun a priori, elle se détache de son immédiateté et se propose comme projet à réaliser dans un agir commun. Elle devient de ce fait une destinée. On comprend mieux la critique que nous adressons à cette forme de tradition qui se donne comme une ontologie. Nous la nommons « idéologie » au regard notamment des procédés par lesquels elle sacralise les acquis passés et en fait des absolus. Mais l'on se retrouverait ainsi sur un terrain jonché d'équivoques en laissant croire que le passé est dépourvu de contenu tandis que son opposé le présent ou l'aujourd'hui serait le sens de l'existence. On en viendrait à sacraliser le présent et à désacraliser le passé, incarnant ainsi les tares de ceux qui, de façon hâtive, ressuscite les traditions ancestrales pour les adapter à leur condition actuelle. Le problème fondamental serait donc celui du contenu qu'il convient de placer dans les vocables « modernité » et « ancienneté », à savoir si ce qui appartient au passé est nécessairement dépassé, tandis que ce qui relève de l'aujourd'hui serait nécessairement à la mode. Une telle question ne représente pas pour nous un véritable obstacle auquel notre pensée se heurte, tant il est évident que la tradition africaine, comme immédiateté ne manque pas d'authenticité ou d'originalité. Mais, elle envoie aussi dans un esprit ancestral non évolué, mettant en évidence des manifestations culturelles barbares, qui méritent effectivement d'être réduites à des particularités de folklore. Nous en venons donc non pas à la légitimation du vocabulaire ethno-coloniale, mais bien à la prise de conscience de la nécessité pour le soin de se considérer comme individu qui n'existe pas à priori, mais qui se conçoit à partir des faits qui sont soit arrachés au passé et ramenés au présent parce qu'ils contribuent à sa réalisation, soit relégués à l'oubli ou rejetés en dehors de son processus de réalisation, parce qu'ils ne conviennent pas à sa condition actuelle, (indépendamment du postulat de la modernité et /ou de l'ancienneté).

Dans ce projet qui s'apparente à un itinéraire dont l'aboutissement est la réalisation de l'homme africain, les notions d'ancestralité, de nouveauté, d'ancienneté s'entremêlent, dans un mouvement de va-et-vient dont l'aboutissement est le devenir libre du négro-africain dans un monde en proie aux forces de domination. Tel est le regard que nous portons sur la tradition africaine. En tant que telle, elle est non réductible, c'est-à-dire qu'elle ne se borne

¹⁷⁴ Id.P.155

¹⁷⁵ Concept emprunté à l'ontologie parméniéenne. Nous n'avons pas jugé nécessaire de le citer du fait de la différence contextuelle. Il ne s'agit donc d'une réappropriation conceptuelle

pas à des particularités, et ne pense pas le « muntu » qui en est le principal agent, dans une forme de société close, niant sa réciprocité avec le monde. Une telle conception est pour nous une sorte d'« utopie critique », qui implique une mémoire vigilante. Mais l'utopie ne se rapporte pas nécessairement à un état de chose chimérique représentée en esprit, et qui nécessite un dépassement de soi sous forme d'ascèse pour y parvenir. Nous voulons présenter un idéal de vécu africain de la tradition qui soit soulagé d'une part du langage accablant et nécessairement péjoratif du discours missionnaire, d'autre part de la logique réactionnaire de ceux qui, voulant absolument présenter des valeurs dites traditionnelles et authentiquement africaines comme contradictoires aux valeurs européennes, se livrent à toute forme de théâtralisation qui au demeurant ne font que valoriser les prétentions de la missions évangélisatrice d'attribuer à tout ce qui rappelle l'authenticité africaine, un caractère inférieur.

La tradition comme utopie obéit donc à cette double exigence. C'est pourquoi nous disons qu'elle se pense par-delà toute forme de polémique, de ressentiment, de même qu'elle ne se réclame d'aucun mécanisme de défense d'un quelconque caractère particulier, qui parfois manque d'assurance et se trouve pris au piège de son « fantasme ». Une telle attitude, faut-il le rappeler, est le propre des développements faits autour des mouvements réactionnaires portés par ceux qui, rejetant (à juste titre) le discours missionnaire dans sa volonté hégémonique à l'égard des traditions africaines, se croient dans l'obligation de déterrer des particularités de folklore pour brandir comme contre religion. Ayant déjà établi que la tradition, en tant que produit de l'homme historique, n'entre pas en contradiction avec le christianisme entendu non pas comme vision du monde occidentale mais bien plus comme religion du Christ seigneur et sauveur, Il est désormais judicieux de rappeler son sens profond en l'éloignant fondamentalement des incongruités auxquelles elle se trouve mêlée, du fait des nombreuses mésinterprétations dont elle fait l'objet. Pour aboutir à la (re)quête de son sens, nous la présentons sous trois principaux aspects à savoir : comme mémoire vigilante, comme modèle d'identification critique, et enfin comme utopie critique. Il demeure bien entendu que nous avons ci-dessus donné un aperçu de notre vision globale de la tradition. Nous n'aurons plus qu'à la compléter

I-2 La tradition comme utopie critique

I-2-a La mémoire vigilante

La mémoire désigne le recours indispensable que le Négro-Africain fait à la tradition ancestrale, entendue comme donné reçu immédiatement du fait de la continuité d'humanité historique qu'ils partagent avec les ancêtres. Mais cette mémoire est nécessairement liée au triste souvenir d'un être et d'un avoir en commun qui ont facilité son assujettissement. Dans ce cas, la mémoire est tout d'abord regrets et nostalgie d'un lointain passé qui aurait été glorieux jusqu'à la rencontre avec la civilisation prétendument dominante, et responsable de notre décadence. Telle est la première dimension de la mémoire à savoir le « souvenir de la passion de la tradition, sous le régime de sa défaite et son humiliation »¹⁷⁶. Sous cet aspect, la tradition qui se présente comme un ensemble de coutumes, de représentation, de savoir-faire et être légués définitivement, se trouve non seulement coupable de notre situation de dépendance, mais aussi, se présente comme un potentiel élément nous exposant à un prochain attentat d'assimilation et de soumission. Disons que, dans la mesure où elle a consenti à notre premier assujettissement, il n'est pas exclu qu'elle le fasse à nouveau si nous la reproduisons comme acquis indiscutable de l'histoire. Mais la mémoire n'est pour ainsi dire qu'à sa phase primaire. Celle-ci se présente notamment comme un processus d'identification des avatars de la tradition. En tant qu'une forme de révélation, elle se fait partie intégrante de la conscience de soi dans la mesure où elle lui permet de prendre conscience de son « historicité », de même qu'elle lui indique ce qui, dans la tradition comme avoir et être en commun, mérite d'être dépassé ou conservé. Disons clairement qu'elle « indique ce qui a été dépassé, les formes qui ont été « réfutées », qui ont échoué alors qu'elles auraient dû réussir, parce qu'elles étaient indispensables et sacrées »¹⁷⁷. En tant que telle, la mémoire vigilante s'interdit tout recours ou tout attachement aveugle à ce qui se donne au soi comme tradition dans son immédiateté. Mais elle ne se limite pas à cette fonction générale. De façon plus particulière, elle s'attèle à mettre à jour les forces de « deshumanisation » auxquelles la tradition dans son immédiateté a donné lieu, afin de les élever au rang de « paradigme négatif », à éviter absolument dans l'avenir. Plus précisément,

La mémoire vigilante se pose pour se libérer de la répétition de l'aliénation, de l'esclavage, et de la colonisation. Ceux-ci comprennent la domestication de l'homme, sa réduction à la condition d'objet, en le dépouillant de son monde et sa personnalité individuelle et collective, jusqu'à ce qu'il se renie et se détruise lui-

¹⁷⁶ Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, Op.cit., P.152

¹⁷⁷ Ibid.

*même, étranger à sa terre, à sa langue, à son corps, de trop dans l'existence et l'historicité*¹⁷⁸

On le voit bien, la mémoire vigilante donne au soi les moyens de son auto-détermination, en ce sens que non seulement elle extrait sa conscience de la nostalgie d'un passé glorieux qu'il voudrait revendiquer à tout prix, mais aussi parce qu'elle lui indique le type de rapport qu'il doit désormais entretenir avec ce passé. Car en effet, même s'il est indispensable pour le soin de se référer à son passé, dans la mesure où celui-ci lui rappelle que la condition existentielle qu'il porte à une histoire, il serait désastreux pour lui d'adopter ce passé dans son immédiateté, d'autant plus qu'il a été admis que celui-ci incarne dans une certaine mesure, les germes de sa situation actuelle d'étranger dans le monde. Le concept d'étranger que nous employons ainsi, peut paraître choquant pour ceux qui, nostalgiques de leur prétendu passé glorieux, voudraient nous rappeler les prouesses de leur civilisation antique égyptienne. Cheikh Anta Diop et bien d'autres auteurs ont entrepris de telles travaux, visant selon eux à rétablir la vérité dans l'histoire, c'est-à-dire à démontrer tout d'abord l'antériorité des cultures nègres par rapports à celles occidentales, mais aussi et surtout à mettre en évidence la « forte » contribution de l'Afrique et donc du Négro-Africain au développement de la civilisation universelle.¹⁷⁹ Il serait prétentieux pour nous de ne pas admettre en amont les intentions nécessairement nobles d'une telle entreprise qui se présente comme une contre vérité, opposée aux élans ethnocentristes et ethno-coloniales. En suivant cette logique de revendication, notre recherche se serait à juste titre accentué autour soit d'une négation du Christianisme au profit de l'exhibition des religions dites « africaines », soit autour d'un essai de réappropriation de celui-ci, autrement dit de la revendication de ses « origines » africaines. Mais, nous ne partageons point cette posture, et disons d'ailleurs qu'il est urgent pour l'africain de se défaire définitivement de cette attitude nostalgique envers son lointain passé.

Le projet de la réalisation de soi est un projet qui se fait hic et nunc (ici et maintenant), et qui ne se réfère au passé que pour y identifier des potentiels éléments susceptibles de contribuer à sa réalisation. Le Christianisme qui fait l'objet de notre recherche intègre ce projet dans la stricte mesure où en soi, il est « universel ». Certes dans notre contexte il est hérité de la situation coloniale, mais il est désormais intégré dans notre existence de sorte que, nous ne pouvons plus penser notre être sans lui. Il jouit donc d'une double légitimité qui est celle de son universalité au plan ontologique et transcendantal, et celle de son présent ancrage dans nos traditions culturelles. Il va tout de même sans dire, que cette légitimité n'est double

¹⁷⁸ Id.P.154

¹⁷⁹ Cheikh Anta Diop, *Nations Nègre et culture tome I*, présence africaine, 1979. PP.50-51

que d'apparence, dans la mesure où la question de l'universalité du Christianisme et celle de son omniprésence ou de son ancrage dans notre « existence » sont liées par une relation de cause à effet. Nous avons ainsi (et nécessairement), évité d'appartenir à la lignée de ceux qui voudraient être à la ressemblance de l'autre, ou s'affirmer sans l'autre. C'est pourquoi le sens de la « reformulation africaine » du Christianisme que prend notre projet, envoie essentiellement dans l'idée de la mise en évidence d'un rapport de non contradiction entre la chrétienté et l'authenticité africaine. Mais on voudrait certainement nous demander en quoi il était nécessaire de faire une telle rétrospection en ces lieux où nous discutons du recours à la tradition ? Une question qui ne devrait pas se poser, tant il est fondé de dire que cette rétrospection, met en évidence le regard que nous portons sur l'héritage philosophique à nous légué par cheik Anta Diop. En tant qu'un regard essentiellement critique, il représente le prototype de rapport qui doit nous lier au passé dans tous ses aspects. Nous en viendrons ainsi à la mise en évidence d'un idéal traditionnel, né de cette mémoire vigilante que nous posons sur le passé. C'est à juste titre que l'étape qui succède à la mémoire vigilante se veut être celle d'une identification critique, en ce sens qu'il permet d'identifier dans l'immédiateté de la tradition, les éléments à intégrer dans la réalisation du soi, mais aussi ceux à rejeter en dehors de ce projet. Nous voulons en faire un bref développement

I-2-b La tradition comme modèle d'identification critique

Bien que soit admise la nécessité d'adopter à l'égard de la mémoire ancestrale une attitude vigilante en ce sens que la réalisation de notre être dépend essentiellement de nos seuls efforts, il ne demeure pas moins vrai qu'il n'est pas convenable de réaliser à l'égard de notre tradition, un iconoclasme absolu. D'où l'importance de notre actuel développement, articulé autour du modèle d'identification critique qu'il convient de réaliser à l'égard de l'héritage culturel et ancestral. En effet, quel que soit ce qu'elle peut incarner d'inconvenable à la réalisation de notre être dans le monde, la tradition représente tout de même un moment d'autonomie et de liberté. Certes sa considération dans l'immédiateté constitue une forme d'aliénation aussi dangereuse que celle entraînée par des valeurs importées, mais elle est au moins un moment primaire de la manifestation de la volonté du soi d'être par soi et pour soi. D'où la nécessité de la penser comme ce moment où l'Afrique à travers ses tribus, ses ethnies et leurs implications de sens, « est elle-même source de création culturelle, religieuse, et technique »¹⁸⁰, autrement dit, quand elle produit « directement, dialogue avec la nature, celle des hommes et celle des choses, et élabore des institutions, des savoir-faire et des

¹⁸⁰ Id.P.156

symboles »¹⁸¹. Dans ce sens uniquement, elle représente le moment de l'authenticité ou de l'originalité africaine. Ce que nous appelons « illusion traditionnaliste » ou « pétition de la tradition » envoie dans l'espoir de retrouver ce moment dans le passé, ou même de le constituer à partir des éléments « historiques » reçus a priori comme héritage ancestral. Par opposition, l'identification critique n'est pas un moment de contemplation des faits historiques, mais bien celui de la prise en compte d'un ensemble d'événements sensés pour ceux qui le constituent. En tant que telle, la tradition envoie « dans ce que chaque groupe humain a fait des données matérielles pour en constituer un monde »¹⁸² Le modèle d'identification critique se veut donc crucial en ce sens qu'il met en évidence les éléments qui s'insèrent dans un monde qui se crée de plein gré, dans un agir commun. Contrairement à la mémoire vigilante qui a laissé paraître l'idée de la non-participation du soi dans la mesure où la mémoire ne s'applique qu'à ce qui est donné comme commun destin, l'identification critique se donne comme un moment de participation de soi. De ce fait, elle met en lui un contenu, de même qu'elle l'extrait de l'abstraction. On en vient à la corroboration de notre postulat, celui notamment de la non existence en soi d'un africain ou d'un Négro-Africain, en ce sens que seul le contenu permet de le définir essentiellement. Mais la démarcation de ces contenus les uns des autres, envoie finalement dans l'idée de la pluralité du genre humain. Certes les hommes ont en soi la « forme entière de l'humaine condition », mais la notion de tradition implique « pluralisme, individualisme, dans la matière historique et culturelle »¹⁸³ de ce fait, elle « est toujours le résultat d'un dialogue avec la nature, avec des lieux et au fil des temps, il ne peut y avoir que des traditions »¹⁸⁴. Par contre, elle revêt un caractère polémique lorsqu'elle refuse de prendre en compte les différences, imposant ainsi « un langage unique » en vue d'« éliminer le temps du sujet humain, celui qui a sens parce qu'il comprend la reprise du passé dans le présent pour se lancer en avant »¹⁸⁵. On le voit bien, comme modèle d'identification critique, la tradition est une sorte d'instance de censure qui est seule à pouvoir prononcer ce qu'il convient d'appeler « jugement de tradition », lequel consiste à valider ou invalider des comportements afin de définir les canons d'un agir commun. Mais en tant que telle, elle n'est pas un livre clos, une sorte de message révélé qui existe définitivement. Mais bien plus, une réalité ouverte à l'intérieur de laquelle « la créativité symbolique peut se déployer indéfiniment », d'où le non nécessité de l'opposer à la modernité, en ce sens que

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Id.P.157

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Ibid.

l'identification critique peut permettre de transposer dans ce que l'on nomme modernité, des aspects du réel traditionnel qui conservent leur rayonnement par-delà les âges, et sont en même de participer à la réalisation du soi dans son « historicité ». Le point sur lequel nous insistons dans notre discussion actuelle, consiste à démontrer qu'une tradition n'est vivante que dans la mesure où elle est « interprétante », c'est-à-dire qu'elle donne au soi les moyens de l'affirmer, de la juger, de la nier, et non simplement de l'interpréter ou de la subir dans une totale passivité. Vu sous cet angle, la tradition « en appelle à un être-ensemble donné pour construire une destinée commune »¹⁸⁶. Elle ne se présente donc pas sur le seul aspect de l'origine, mais bien plus, revêt le caractère d'une fin toujours « à venir, à réaliser dans les limitations de la conjecture ».¹⁸⁷ Elle peut de ce fait, « fournir des modèles d'utopie critique »

I-2-c La tradition comme utopie critique

La tradition comme modèle d'utopie critique se veut être un moment de synthèse dérivé des deux moments de signification que nous lui avons donnés si avant, à savoir un moment de critique et d'affirmation. Mais, en tant qu'utopie, ce moment est nécessairement lié à l'imaginaire, à une représentation idéale de ce que nous voulons comme modèle traditionnel. En tant que tel, il n'est pas un moment de nostalgie, de l'affirmation d'une volonté de retrouver une sorte de paradis perdu. L'imaginaire ou la vision idéale perdrait son contenu si elle se limitait à des tristes souvenirs. Mais, dans la mesure où il implique l'arrachement de la conscience du soi de la nuit de l'inanité, l'imaginaire devient un projet vers l'avant, sauvé des sables mouvants dans lesquels le triste souvenir d'un prétendu passé glorieux l'entraîne. La tradition comme projection vers l'avant devient donc « prospective », c'est-à-dire qu'elle ne se contente pas de critiquer le présent voir le passé, mais bien plus, présente le « projet d'un monde autre où règnent des relations humaines autres, où la propriété, le travail, le pouvoir, la culture se vivraient autrement, d'une façon non intégrée et désintégrant »¹⁸⁸ Mais on voudrait bien sortir de ce qui s'apparente ainsi à un rêve, tant il est évident que le modèle d'utopie critique sous lequel nous pensons la tradition paraît assez difficile à réaliser. Mais la difficulté n'est pas synonyme d'impossibilité et nous avons bien fait de mentionner ci-avant que l'utopie ne signifie pas un état de représentation chimérique des choses dont l'atteinte nécessite un effort surhumain sous forme de dépassement ou de surpassement de soi. On voudrait ainsi l'extraire (la tradition) de l'abstraction à laquelle elle semble se limiter, pour en faire un projet de l'ici, une quête et une enquête de l'homme par

¹⁸⁶ Id.P.27

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid.

l'homme et pour l'homme. Bien entendu, il sera admis en amont l'existence d'une société traditionnelle africaine, laissant paraître l'idée d'une unité culturelle de l'Afrique. Le moment de cette vision du monde qui se veut globale sera nécessairement dépassé quand viendra la nécessité de prendre en comptes les particularités « culturelles », qui sont indispensables en situation d'acculturation, tant entre des cultures à grande échelle qu'à une échelle réduite. Mais on voudrait réitérer la question de savoir en quoi ce projet serait celui de la réalisation concrète de l'Homme. Il est bien entendu, qu'il le sera dans la mesure où il prendra en compte tous ses besoins, aussi élémentaires soient-ils, de même qu'il disqualifiera toute forme de modèle traditionnel qui voudra se donner pour projet, la valorisation des formes liées à l'âge « préhistoriques » et « préscientifique ». Il sera donc un modèle de remise en cause, de la religion, des dogmes de la « société traditionnelle », et fera jaillir le model « idéal » de tradition qui découlera de son évaluation.

Ainsi pensée, la tradition se veut être non pas un moment de mimétisme, mais bien plus d'invention des modèles adéquats de de la réalité locale, laquelle accède finalement à un statut de rationalité qui n'est ni « unilinéaire », ni nécessairement « normative ». De ce fait, elle sera un moment essentiel de diffusion du savoir, d'un savoir participatif qui met l'homme au centre du fait social. Elle s'écarte de tout projet de légitimation des inégalités parmi les hommes, et privilégie ainsi les rapports humains par la négation de tout ce qui pourrait les compromettre, à savoir la « vénalité, le parasitisme, l'incapacité à maîtriser les techniques qui feront reculer la rareté, et permettra à chacun de donner et de recevoir, d'entrer dans le circuit du « don et du contre-don »¹⁸⁹. Tel est finalement le bon usage qui devrait être fait de la tradition. Il conjoint majestueusement la mémoire vigilante qui est un moment de critique de l'en soi, à un moment d'affirmation ou d'identification critique qui signifie celui de l'appropriation pour soi des éléments du réel en soi susceptibles de contribuer à notre réalisation. Au demeurant, elle se projette dans l'avenir, et se veut être un moyen d'intégration pour autrui. L'authenticité n'est possible qu'à ce prix c'est pourquoi nous disons qu'elle se pense sous une forme de dialectique qui va de l'en soi au pour autrui, en admettant le pour soi comme indispensable intermédiaire.

II- LA DIALECTIQUE DE L'AUTHENTICITÉ

Dans l'optique d'une (ré) quête du sens de l'authenticité africaine, il convient, dans une approche définitionnelle, de présenter les implications sémantiques de ce concept selon

¹⁸⁹ Id.P159.

un certain nombre d'auteurs africains. Selon Alassane N'Daw, l'authenticité envoie dans l'« intention de coïncidence avec soi »¹⁹⁰. C'est-à-dire le moment de détermination de la particularité ou de l'originalité africaine. Sakombi Inongo s'inscrit dans cette lancée lorsqu'il considère l'authenticité comme « le fait d'être soi-même, irréductiblement et de façon permanente »¹⁹¹. Aussi, selon Gambembo, elle désigne surtout « une manière d'être en conformité permanente avec son être essentiellement profond »¹⁹². Tshibwabwa et Kumbi la considèrent comme « la qualité ou l'état naturel d'un être ou d'une existence ». ¹⁹³Dans la logique de cette approche définitionnelle, les références contextuelles peuvent être multipliées de façon indéterminée ou infinie. Mais, l'authenticité dans ces approches se pense dans un sens unique, et ignore la réciprocité qui existe entre l'homme et le monde. Toutefois, la (re) quête de sens que nous envisageons permet de lui donner une nouvelle signification, celle notamment d'une introspection en soi certes, mais aussi d'une projection vers l'autre.

Cette conception signifie que le soi et les autres dépassent leurs particularités respectives, et s'inscrivent dans un mouvement d'altercation que nous posons comme dialectique de l'authenticité. Nous le nommons ainsi parce qu'il ne signifie pas la « la réitération tautologique d'une identité postulée et statique, mais parce qu'il s'effectue dans le jeu de la rencontre, dans la décision et le risque de l'histoire »¹⁹⁴. En tant que tel, ce moment se veut être celui d'un récapitulatif de la démarche que nous avons adoptée ci-avant, et dont l'aboutissement a été la mise en évidence de ce qui est pour nous la signification profonde de la traditionnalité africaine, laquelle se décline de trois moments essentiels à savoir la mémoire vigilante, le modèle d'identification critique, et le modèle d'utopie critique. On aurait certainement à se répéter dans notre démarche actuelle, tant il est évident que la tradition telle que nous l'avons présentée se pose déjà comme une condition nécessaire de l'authenticité africaine. Mais ce moment se justifie en ce sens qu'il prend en charge la question fondamentale de l'identité africaine, et sous-tend que celle-ci se pense dans un schéma similaire à celui que nous avons présenté pour le recours à la tradition. Elle est donc une dialectique, mais qui admet une phase intermédiaire sans laquelle elle se trouve décousue. En tant que telle, elle devient une forme de trilogie de l'en-soi, du pour-soi et du pour-autrui

¹⁹⁰ Alassane N'Daw, « *Peut-on parler d'une pensée africaine* » ? In *présence africaine* n°56, P.46.

¹⁹¹ Sakombi Inongo, *L'authenticité à Dakar*, 1973, P.4.

¹⁹² Gambembo Fumu, « *Les permanences fondamentales autour de l'authenticité zaïroise* », In *Culture au zaïre et en Afrique*, 1973, P.4

¹⁹³ Tshibwabwa et Nkumbi, *Conception philosophique du recours à l'authenticité*, série de l'authenticité 1, éd. Famille Katshi, 1973, P.11.

¹⁹⁴ F.Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, Op.Cit,P.218.

II-1 L'en-soi

Le premier moment du postulat de l'identité nègre est celui de l'en-soi, c'est-à-dire qu'il découle de la conscience générale africaine. Ce premier moment d'un discours qui se développe a été suffisamment examiné comme la première étape du recours de la tradition. En tant que telle, nous l'avons connu comme immédiateté, proposant des éléments épars, définitivement constitués au fond des cultures. Vu sous cet angle, il met en évidence une pensée en soi, ainsi que des systèmes qui s'imposent dans leurs particularités et leurs originalités, niant nécessairement « l'être-autre », c'est-à-dire toute réalité qui entre en contradiction avec l'immédiateté donnée. C'est pourquoi nous disons que « l'en-soi est l'unité immédiate du pour-soi et du pour-autrui ».¹⁹⁵ Il va sans dire que c'est en cela que réside son équivoque et son manque de fondement dans la mesure où ainsi pensé, l'en-soi n'est ni pour soi ni pour autrui, en ce sens qu'il s'approprie les réalités en-soi pour en faire des réalités pour-soi, et prétend s'en servir pour nier « l'être-autre » ou pour s'affirmer au détriment de celui-ci. Une fois de plus, c'est la problématique du recours à la tradition qui est remise à l'ordre du jour. L'en-soi comme premier moment d'une dialectique, suppose que ce recours s'inscrit dans la logique d'obéissance, de totale soumission à l'héritage ou à la « sagesse ancestrale ». Cette conception se justifie par le statut privilégié des ancêtres qui sont les premiers à avoir choisi pour nous un lieu de naissance géographique, mais aussi à avoir donné à notre société sa forme structurée et organisée. Une telle conception, on le voit bien, s'oppose au projet d'une « mémoire vigilante, que nous défendons, et qui suppose une attitude aussi bien méfiante que critique à l'égard de l'héritage culturelle ancestral.

Contrairement à cette conception, l'en-soi consacre l'identité dans une forme de fixisme qui se résume en un déterminisme ancestral, se traduisant par la non contradiction de notre situation immédiate, c'est-à-dire de notre définition essentielle comme membre d'une famille, d'un clan, d'une tribu et par conséquent d'un peuple. Partant d'un tel principe, le Négro-Africain pense son identité comme nécessairement soumise à la vision des ancêtres qui sont les seuls en même de résoudre les problèmes fondamentaux de l'existence. Dans la mesure où les « solutions » qu'ils ont « proposées » sont valables « pour l'ensemble des âges successifs ».¹⁹⁶ Celles-ci établissent des « têtes de ponts inaliénables, des principes immuables pour eux-mêmes et pour la postérité »¹⁹⁷, de sorte que « les générations futures trouveront toute faite, la recette des solutions communes aux problèmes communs, et une vie commune

¹⁹⁵ Id.P.219

¹⁹⁶ Basile Juleat Fouda, Op.Cit.P.41

¹⁹⁷ Ibid.

dans une même collégialité ».¹⁹⁸ Juléat-Fouda pense ainsi que la méthode adéquate du recours à la tradition est celle du « positivisme fonctionnel ». Celle-ci implique l'interprétation du donné culturel en toute passivité, et exclut tout effort d'élaboration du soi. Certes, il n'est pas fondé de nier à cette conception toute forme de légitimité en ce sens qu'elle demeure la manifestation de l'originalité africaine, mais il est nécessaire de se demander si le passé du soi n'incarne pas les raisons de la situation de dépendance actuelle du soi ? Dès lors, comment l'adopter sans mesure, en espérant d'y trouver les raisons de notre existence authentique. La mémoire vigilante nous a démontré en ses premiers moments que le souvenir du soi est celui d'un passé qui fut glorieux jusqu'à la rencontre avec l'autre. S'en sont suivies la domination et la réduction du soi à une situation de dépendance. Si le projet actuel du soi est celui de sa prise en charge ou de sa libération, alors, la chose la moins avisée est certainement la restauration du « monde ancien ».

Certes, « La volonté d'être soi conduit immédiatement à la fière reprise en charge du passé parce que l'essence du soi n'est que le résultat du passé du soi »¹⁹⁹ Mais le regard lucidement et froidement posé sur ce passé, « atteste que l'assujettissement présent trouve son explication dans la provenance de l'essence du soi, c'est-à-dire dans le passé du soi et nulle part ailleurs »²⁰⁰ De ce fait, « révolutionner la condition présente du soi signifie donc en même temps révolutionner l'essence en soi, ce que le soi a en propre, ce qu'il a d'originale et d'unique, entrer dans un rapport négatif avec soi ». ²⁰¹Néanmoins, l'idée d'un rapport négatif avec le soi nous laisse songeur quant au véritable sens de cette pensée de Towa. Il nous semble que cette idée soit plutôt liée à un projet de négation absolu de l'en soi au profit du pour autrui. Le soi deviendra ainsi l'autre, ayant une identité d'emprunt et menant une existence par procuration. Il convient de rappeler que, la volonté de l'affirmation du soi par soi et pour soi envoie dans la nécessité de la prise en charge critique de son passé et non dans la rupture avec celui-ci. Du reste,

*Ce qui a donné des raisons de vivre et de mourir à ses ancêtres ne saurait être réputé absurde et insensé par celui qui se saisit en continuité d'humanité avec eux. Il mettra à contribution toutes les ressources de l'herméneutique, qui est l'art de démontrer qu'on participe de la même communauté morale, intellectuelle et esthétique avec ceux du passé malgré la distance et les différences*²⁰²

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1971, P45

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² F.Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Op.cit., P.10

Certes, nous pensons que le langage de l'en-soi doit être dépassé, mais nous soulignons la nécessité de la prise en compte du sujet historique. C'est-à-dire un sujet agissant, parlant, se cherchant par lui-même, un sujet qui n'est pas nécessairement, mais qui devient toujours, non pas dans le sens d'un existentialisme athée, mais bien plus dans celui de la prise en charge de son être dans le monde. Au sens hégélien du terme, un sujet qui est « esprit », autrement dit, sa propre « destination », son « devoir-être »²⁰³. On consent volontiers que le langage de l'en-soi doit être dépassé en ce sens qu'il est celui de l'abstraction soit dans le sens de la particularité ou dans celui de l'universalité. Certes ce langage doit céder la place à la pensée de « l'universel » concret, mais on ne saurait omettre la nécessité du sujet d'être par soi et pour soi afin d'éviter la récurrence du choc né du premier contact avec l'être-autre. D'où la nécessité pour le discours du « muntu » de se constituer pour-soi

II-2 Le pour-soi

Ce moment de la dialectique de l'authenticité s'est imposé par sa nécessité. Certes nous l'avons énoncé comme une étape intermédiaire, mais elle ne demeure pas moins importante que les deux autres moments de la dialectique proprement dits, à savoir l'en-soi et le pour-autrui. En effet, le pour-soi est le moment où le discours du « muntu » prend la forme de son histoire, c'est à dire celle d'un devenir historique. Il implique la nécessité pour la conscience de soi d'être pour soi, et sous-entend qu' « une conscience qui ne serait pas conscience de quelque chose ne serait conscience de rien »²⁰⁴. Par conséquent, l'être se réduirait au néant. La conscience pour autrui instaure une forme de cohésion avec soi-même, et envoie dans la nécessité de la prise en considération de la liberté du soi. Mieux encore, elle est « libération de soi, suppression de la contradiction qui n'est que l'envers de la position de soi par soi »²⁰⁵. De ce fait, ce moment se veut être un récit de la mise en ordre du chaos découvert dans l'en-soi, c'est à dire dans l'immédiateté reçue comme héritage ancestral. Le récit est de ce fait le moment de la libération du soi des certitudes du passé. On en vient à la possibilité de dépasser la situation de victime dans laquelle l'histoire nous met, en prenant conscience de la « désaliénation possible » ; de même qu'on admet notre responsabilité dans notre situation actuelle. Le principe de fatalité devient non nécessaire dans la mesure où nous découvrons que « la servitude n'existe pas », mieux encore, « elle n'apparaît qu'avec la possibilité de s'en libérer ». De ce fait, elle ne tient pas exclusivement des faits indépendants

²⁰³ Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Livre de poche, 1822-1830, P.145.

²⁰⁴ Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1975, P.213

²⁰⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, Op.cit. P.222

de la volonté de celui qui la subit, mais aussi, de son adhésion qui prend la forme de la résignation et de la victimisation. Le récit est de l'ordre de la nécessité et prend le sens biunivoque de la reconstruction de soi qui est en même temps perte de soi et chemin de retour à soi, d'où l'idée de l'authenticité. Plus précisément, il tient cette nécessité de la question fondamentale qu'implique le problème de l'authenticité africaine à savoir comment insérer la mémoire du passé dans notre situation actuelle, pour se projeter dans l'avenir, afin d'éviter à notre être dans le mode de se perdre dans l'abstraction, comme ce fut le cas lors de notre premier rapport avec « l'être-autre ». La réponse à cette question découle aussi bien de notre effort de pensée actuelle que de notre recherche dans sa totalité, à savoir que nous posons la nécessité d'une mémoire vigilante de même que nous évoquons l'urgence de la prise en charge du soi par soi et pour soi, c'est à dire du devenir autre que ce que nous étions, mais aussi et surtout de ne point admettre que ce devenir nous soit imposé. Car en effet, s'il est vrai qu'il ne dépend de personne de naître de quelque ancêtre qui ce soit, il devient évident que la fraternité véritable, mieux encore l'identité n'est pas figée. Elle est celle d'une nouvelle naissance qui se fait par incorporation. D'où l'idée de l'altercation entre le soi et l'autre, et la nécessité pour le « muntu » de se penser certes comme être lié à une humanité historique originale, mais bien plus comme citoyen du monde. D'où aussi la nécessité pour le discours de l'authenticité de se constituer pour-autrui.

II-3 Le pour-autrui

Le discours du « muntu » se constitue en dernier recours pour autrui. Ce moment désigne celui de l'universel concret, et de l'intelligibilité. Il consiste à présenter le « muntu » comme un être semblable à tous par-delà toute forme de particularité. Ainsi, il s'interdit de penser l'identité comme étant réduite, et le citoyen du « muntu » comme vivant dans une forme de société close. En effet, le « muntu » n'habite pas « une île, il ne jouit pas de l'extériorité ». Certes, il est essentiellement réduit à la particularité qui est la condition de l'originalité, mais les problèmes auxquels il est confronté dans cette « particularité » sont ceux « déterminés par l'avènement d'une histoire une, d'une histoire universelle ».²⁰⁶ D'où la non nécessité pour lui de « renoncer à soi pour s'ouvrir à l'autre », d'où aussi la nécessité certes de s'approfondir, mais en tant que segment du monde, autrement dit en tenant compte du principe de réciprocité qui existe entre celui-ci et nous-même. En effet, « il y'a réciprocité entre l'univers du muntu et le monde, enveloppement naturel »²⁰⁷. Dans cette relation, l'un

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Ibid.

c'est à dire le « muntu », médiatise l'autre. Dès lors, l'authenticité ne saurait être un projet de « repli sur soi », puisqu'elle est « corrélative à l'universalité, plus encore, elle est la forme que prend l'universalité concrète, qui n'est pas une idée, mais qui est monde, qui est plurielle »²⁰⁸. C'est donc la question de l'universalité qui prend un sens nouveau, à savoir qu'elle cesse d'être l'ensemble des particularités qu'une civilisation prétendument dominante voudrait ériger en règle universelle, mais bien plus une réalité concrète prenant en compte la totalité des hommes, dans un sentiment non pas d'hégémonie des uns à l'égard des autres, mais plutôt d'équilibre et de partage, sous forme d'inter-culturalité. Cette conception suppose que « l'homme n'est pas seulement une idée de même que l'humanité est la totalité des hommes dans le monde, dans les diverses cultures selon des modes variés et pluriel d'être homme »²⁰⁹. Il s'en suit nécessairement que l'universel change de sens et cesse d'être une qualité que l'on attribue à quelque réalité à priori, pour être un processus d'intégration, une pratique collective et individuelle.

On le voit bien, le présent chapitre se veut indispensable dans la précision de notre dessein fondamentale, à savoir penser la chrétienté et l'authenticité africaine dans un sentiment d'harmonie. La requête de sens que nous avons faite des notions de traditionnalité et d'authenticité a sans doute permis de les débarrasser des incongruités qui encadrent leurs définitions par l'opinion. Nous avons ainsi démontré la non contradiction qui existe entre la traditionnalité ou l'authenticité africaine, et le Christianisme réduisant ainsi au néant les prétentions de ceux qui voudraient opposer la traditionnalité comme contrevaleur au Christianisme. Ayant ainsi démontré que le projet de l'authenticité africaine se pense dans l'ouverture, il devient nécessaire que le Christianisme y soit intégré, et évalué pour déterminer la mesure dans laquelle il pourrait contribuer à la réalisation du soi. Nous en déduisons la nécessité d'un vécu africain du christianisme c'est-à-dire d'un christianisme soulagé des préjugés de fétichisme qui abondent le langage missionnaire, un christianisme qui se dégage d'une lecture africaine de l'évangile, et non d'un évangile appris par ouï-dire missionnaire.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Id.P.228

**TROISIEME PARTIE : PERSPECTIVES CRITIQUE ET
PORTEE HEURISTIQUE DU POSTULAT PHILOSOPHICO-
RELIGIEUX D'UN CHRISTIANISME SANS FETICHE**

S'il est vrai que l'un des desseins fondamentaux de l'écriture est de rendre atemporel son auteur, mais bien plus sa pensée, alors l'écriture représente pour le sujet, ce qui, après sa mort, se transmettra de génération en génération comme un héritage. De ce fait, chacune des lettres qui constituent un texte, se présente comme un élément d'un tout qui constitue pour son auteur, une lettre d'accès à l'éternité. Cette atemporalité se manifeste dans le statut privilégié que tout auteur, occupe à l'égard de son lecteur, mais aussi et surtout dans le droit d'être cité dont il bénéficie légitimement. C'est sans doute dans ce sens que, la recherche scientifique est régie par un ensemble de règles d'éthique et de déontologie qui encadrent l'exploitation par le chercheur, des connaissances mise à sa disposition à travers la « littérature ».

Mais la pensée d'Eboussi Boulaga, partant de sa *Crise du Muntu* jusqu' au *christianisme sans fétiche*, est un véritable cimetière dans lequel les auteurs se trouvent enterrés et relégués définitivement à l'oubli. Ce style d'écriture est inédit en science, d'où la nomination que son propre auteur lui donne, à savoir celle d'un « style sans nom ». En effet, au soir de sa réflexion sur La crise du muntu, c'est-à-dire dans ce qu'il appelle « suspension », Boulaga semble se prémunir des critiques en formulant une interrogation qui a pour nous le sens d'un aveu, par rapport à la difficulté de son style d'écriture d'être admis dans la « science », étant essentiellement en déphasage avec les normes d'éthique et de déontologie en vigueur. Il s'interroge en ces mots :

« Pourquoi avoir entrepris d'écrire, et pourquoi avoir choisi ce style sans nom, cette confusion des « espèces » ? On pourrait multiplier les questions de cette sorte. Elles signifient toutes qu'un texte comme celui-ci n'a aucune nécessité : Il aurait pu ne pas exister, et précisément sous cette forme. Plus que d'autres, il participe de la « contingence » de son auteur, de la précarité et des vicissitudes de son expérience et de son existence »²¹⁰

Ces mots ont-ils le sens d'une confiance, ou celui d'un aveu ? Nous voudrions employer à notre tour cette interrogation rhétorique pour pouvoir leur donner une interprétation. En effet, Certes l'orientation qu'Eboussi donne à son propos est celle de la non nécessité de son œuvre, c'est-à-dire de la contingence de celle-ci qui implique celle de son auteur, mais nous y voyons également une sorte d'aveu par rapport à la difficulté de son style « améthodique »²¹¹ et de sa pensée à être rangés dans la philosophie. Mais nous sommes conscients qu'en nous lisant, Eboussi se retournerait dans sa tombe, tant il est évident qu'il ne s'est jamais présenté comme

²¹⁰ F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu, Présence africaine*, 1977, P.231

²¹¹ Référence à un style qui se veut contre la méthode en vigueur

« philosophe », de même qu'il n'a jamais revendiqué le statut philosophique de sa pensée, comme l'atteste ce passage de *La crise* :

*L'ouvrage porte au-delà de son lieu de naissance : sa méthode pourrait s'appliquer à d'autres territoires, et il indique comment faire sien le langage de l'autre. Est-il philosophique, ne l'est-il pas ? Libre à chaque lecteur d'en décider. Il nous suffit d'avoir fait acte de pensée et de lucidité*²¹²

Cette affirmation traduit notamment la réticence d'Eboussi au sujet du caractère philosophique de la pensée de ses prédécesseurs. La crise s'ouvre par une herméneutique à sens unique, celui notamment de la critique et de la réfutation des discours africains « à caractère philosophique ». D'où l'interrogation rhétorique qui figure dans la préface à savoir « pourquoi revendiquer le droit à la philosophie, pourquoi s'évertuer à affirmer où à « démontrer » que la philosophie fait partie de son héritage culturel et des activités auxquelles on se livre dans le présent » ?²¹³ Bien entendu, en élargissant cette réticence à l'égard du caractère philosophique jusqu'à sa propre pensée, Eboussi voudrait se donner les moyens de légitimer sa conception de l'impossible existence d'une philosophie « traditionnelle » ou « collégiale ». Mais nous voulons éviter de fondre dans les débats autour de la problématique de l'existence ou non d'une philosophie africaine, ou même de la définition africaine du philosophe ou du non philosophe, en ce sens que cette problématique ne constitue pas l'objet de notre réflexion, mieux encore, nous pensons que ce débat a largement fait son temps, pour que nous soyons obligés d'y revenir. Son évocation s'inscrivait dans le strict sens de la mise en évidence de la difficulté à s'adapter à un style, et à une pensée, qui sont baptisés « sans noms », par leur propre auteur. L'idée maîtresse de notre effort actuel de pensée est de mettre en évidence les problèmes que subsume la méthode, mais aussi la pensée d'Eboussi. Mais il sera aussi question dans cette partie, de mettre en évidence la portée heuristique du postulat philosophico-religieux d'un christianisme sans fétiche, qui demeure, en dépit des questionnements qu'il subsume. Eu égard à la nécessité d'une reprise africaine du christianisme, cette partie sera également consacrée au dépassement des paradigmes indo-européens, de même qu'elle posera les jalons définitifs d'un Christianisme africain.

²¹² F.Eboussi Boula, *La crise du Muntu*, Op.cit., P.9

²¹³ Id.P.12

CHAPITRE VII : PERSPECTIVES CRITIQUES DU POSTULAT PHILOSOPHICO-RELIGIEUX D'UN CHRISTIANISME SANS FETICHE : ESSAI SUR LES QUESTIONNEMENTS QUE SUBSUMENT LA METHODE ET LA PENSEE D'EBOUSSI BOULAGA

I-LES QUESTIONNEMENT QUE SUBSUME LA MÉTHODE D'EBOUSSI

I-1 L'hermétisme

Dans le domaine de la production scientifique, l'art le plus exigeant est sans doute celui de l'écriture. Certes, nous ne nierons pas le privilège d'être un bon rhéteur (les sophistes nous en voudraient pour cela), mais il demeure que l'écriture relève de la manifestation la plus haute de l'esprit. D'où la question fondamentale : Comment écrire ? C'est-à-dire, comment lier intelligence et intelligibilité pour produire un texte lisible, non pas du point de vue de la clarté formelle de notre encre sur du papier, mais bien plus, du point de vue de sa clarté en fond, c'est à dire de sa cohérence, sa précision, son accessibilité et sa concision. Le problème du style d'écriture se pose donc avec acuité dès lors que le but de l'écrivain est d'être lu, mais aussi et surtout d'être compris, de sorte qu'un ouvrage ne devrait pas voir son nombre de lecteurs limité par l'hermétisme de son auteur. D'ailleurs, pour parler comme Nietzsche, nous disons qu'un style d'écriture simplifié est la preuve d'une certaine profondeur d'esprit, tandis qu'un style assombri prend, selon nous, le sens d'un esprit peu ou pas profond²¹⁴. Mais la volonté de clarté n'est pas le partage d'Eboussi, d'où la réponse mitigée qu'il se plaisait de formuler à ceux de ses nombreux auditeurs ou lecteurs qui se plaignaient de ne pas bien le comprendre. Il disait notamment « Je ne peux pas être plus clair »²¹⁵. Était-ce comme le dit Nietzsche un moyen pour lui de s'assombrir pour paraître profond aux yeux de la foule ? Ou alors la manifestation d'un génie qui avait du mal à se faire comprendre ? Quelle que soit le point de vue que nous adoptons, il demeure que l'une des tares fondamentales de la pensée d'Eboussi se résume à son hermétisme, c'est-à-dire l'usage d'un mode d'écriture émaillé de tournures, qui rendent essentiellement difficile l'accès à sa pensée. Le grief de l'abstraction, du style inaccessible et mystifié généralement formulé par ses lecteurs semble donc légitime. Il y'a indéniablement une différence notoire entre son style et celui d'autres philosophes. Si nous considérons le style d'écriture de Meinrad Hebga par exemple, nous y verrons la volonté de ce dernier de se rendre le plus compréhensible possible,

²¹⁴ Cf Nietzsche, *Le Gai savoir*, Flammarion, 1822.

²¹⁵ E. Njoh Mouellé, E. Kenmogne, *Les philosophe du Cameroun*, PUY, 2006, P.294

en traitant pourtant, des sujets que l'auteur à lui-même qualifiés de « paranormaux ». Il s'agit des problématiques liées à l'âme, à l'esprit, mieux encore à l'épineuse question métaphysique de la nature du composé humain. De ce fait, Hebga introduit la question de la « pluralité » en dépassement des schémas figés dualiste et moniste, qui animent la tradition philosophique depuis la plus haute antiquité. En introduisant cette conception « pluraliste » de la nature humaine, il voudrait démontrer non seulement la variation du concept de rationalité, en l'endossant nécessairement à la compréhension de la nature pluraliste du composé humain, mais l'insuffisance des conceptions moniste et dualiste dans la saisie de certains phénomène paranormaux²¹⁶. Qu'on nous pardonne cette évocation de P. Meinrad Hebga qui semble nous avoir éloignés de notre objet de discussion actuelle. Mais il était important de démontrer le contraste qui existe entre la clarté de style d'un auteur dont la pensée est essentiellement abstraite parce que basée sur les « choses de l'esprit », et celle d'un auteur qui se veut porteur d'une philosophie de « l'homme concret ». Il nous semble qu'en usant d'un style aussi hermétique, Eboussi éloigne le plus possible sa pensée de l'homme dont il voudrait la réalisation.

En effet, nous voyons en la philosophie d'Eboussi, une pensée certes anthropocentrique, mais dans le sens de la monadologie. Notre auteur serait donc une monade, mettant en évidence une pensée qui voit son accomplissement en elle-même, et ne se soucie pas d'atteindre l'homme, c'est-à-dire de le mettre en situation de comprendre sa pensée afin de se comprendre soi-même et mener le projet fondamental de la réalisation du soi par soi et pour soi. C'est ce discours essentiellement distant des philosophes qui justifie la méprise de François Revel à l'égard de celle-ci. Pour la sauver, il faut dire concrètement que son destin ou son accomplissement se trouve dans le peuple, dans la communauté, des « masses » qui doivent se reconnaître dans un discours qui exprime leur condition « et manifeste le désir d'autre chose ». IL faut donc « aider le peuple à comprendre le désir qui l'habite afin que l'activité de transformation du monde (« affirmation de soi par soi) ait un sens »²¹⁷. Telle est l'exigence qui encadre en amont, le désir de philosopher. Mais Eboussi ne semble pas s'y reconnaître. Il privilégie l'hermétisme et, à la limite, écrit pour lui-même, sinon pour le génie ou le « démon » qui l'habite. En quoi était-il nécessaire pour lui de s'employer à un style aussi obscur, de s'exprimer dans un langage aussi dense qu'il ait comme une sorte de

²¹⁶ Cf. *Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, LHarmattan, 1998

²¹⁷ E.Njoh Mouelle, *Jalons I.(Recherche d'une mentalité neuve)*, CLE, 1970, P.15

défaillance à écrire plus simplement ? Certes, Hegel nous démontre que la philosophie est l'art de penser par concept, c'est-à-dire saisir la réalité afin de l'élever à la « conceptualité naturelle ». Mais la conceptualisation n'a de sens que si elle demeure accessible à l'homme.

I- 2 Le rapport négatif à la citation

Le langage d'Eboussi, par-delà les formules « fort concises » qui l'émaillent, est caractérisé par le refus de son auteur de citer explicitement ses sources. D'où la difficulté de discerner clairement lorsqu'il « expose » sa propre pensée, fait usage de la pensée d'un autre auteur ou bien expose une critique de celle-ci. En effet, parcourus de bout en bout, les ouvrages fondamentaux d'Eboussi Boulaga notamment la *Crise du Muntu*(authenticité africaine et philosophie), et *Christianisme sans fétiche*(révélation et domination), ont pour partage, la carence en références c'est-à-dire en notes de bas de pages . Dans *Christianisme sans fétiche*, pour une lecture de 222 pages , nous avons à peine cinq notes de bas de pages qui parfois laissent songeur dans leur formulation, tant elles donnent l'impression qu'Eboussi les insère par dépit . Dans le premier chapitre de l'ouvrage intitulé « Pratique extirpante et aliénation », Eboussi mentionne en note de bas de page qu'il a « lu très utilement P.Duviols :Les campagnes d'extirpation au Pérou »²¹⁸, pourtant, dans ses développements, il s'abstient à tout égard, de mentionner le nom de cet auteur, et opte pour la paraphrase. Certes en soi, la paraphrase n'est pas malsaine surtout dans le cas de notre auteur qui reconnaît s'être inspiré d'un autre, mais il aurait été préférable de citer explicitement ses sources d'inspiration pour obéir au principe d'origine et de trajectoire conceptuelle. Tant il est évident qu'il n'est pas l'auteur du concept de l'extirpation qui meuble aussi longuement sa pensée tout en y occupant un statut déterminant, celui notamment de la mise en évidence des méthodes d'extirpation des modes de croyances africaines, par la mission évangélisatrice, en vue de l'insertion du Christianisme. Cette méthode a notamment été employée dans les campagnes d'extirpation péruviennes. Après la mention de cette référence litigieuse, il faut patienter jusqu'à la page 50, pour voir Eboussi en mentionner une autre, et se laisser guider par son seul génie jusqu'à la troisième partie de l'ouvrage, lorsqu'il évalue la « marge de crédibilité » d'un Christianisme africain, et notamment « l'articulation de la communauté de foi »²¹⁹ pour voir apparaître une autre référence. Par la suite, Eboussi, dans le dernier chapitre de l'ouvrage, insère une note qui se formule comme suit : « Il est ici question des limites du langage dogmatique, devenu pourtant la raison d'être des églises et le fondement de

²¹⁸ F.Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Présence africaine, 1981, P.25

²¹⁹ Id.P.167

leur pouvoir. J'emprunte beaucoup aux analyses de L.Bod et il m'arrive de paraphraser »²²⁰. Le fort emprunt reconnu ici est contradictoire avec l'absence du nom de cet auteur dans les développements qui portent sur plusieurs pages. On se demande pourquoi en empruntant fortement à un auteur ou en le lisant utilement, Eboussi ne le cite pas explicitement dans ses développements, mais se contente de le paraphraser tout simplement. Somme toute, pour un ouvrage de 222 pages, nous n'avons noté que six références en notes de bas de pages. Dans le pire des cas, cette absence de notes pourrait traduire de la part de Boulaga, la non maîtrise de ses sources mais aussi ses limites quant à la littérature liée à son objet d'étude. Mais pour avoir témoigné par la lecture, de la richesse de cet ouvrage, nous serions certainement de mauvaise foi si nous disions que son auteur est dans quelque mesure que ce soit, reprochable pour ce qui est de la maîtrise de son objet d'étude. Néanmoins, cette abstinence à la citation est la voie royale de remise en cause de l'authenticité de notre auteur, c'est-à-dire de l'originalité de sa pensée.

En effet, si les œuvres fondamentales que nous avons susmentionnées, ont en commun la carence en références, l'une d'elles particulièrement (*La Crise du Muntu*) fait l'objet d'un procès dans lequel des cas dits de « plagiat » ont été explicitement identifiés et présentés comme motif d'un grief qui se formule à l'égard d'Eboussi et de sa pensée, notamment celui du refus de citer ses sources, et donc du non-respect de la déontologie. Dans une sorte d'hermétique critique, Jean Godfroi Bidima à mener un travail de « fond » visant à mettre en lumière ce qu'il convient d'appeler, « l'aspect plagiaire d'Eboussi Boulaga ». En cela, il est sans doute la critique la plus virulente à l'égard d'Eboussi, c'est pourquoi il mérite de notre part, un intérêt particulier. En effet, dans sa *Théorie critique et modernité philosophique*. De l'école de de Francfort à la « docta spes africana », Bidima pense les conditions de possibilité du développement au plan socio-économique mais aussi politico-culturel de l'Afrique. Conscient du rôle que devrait jouer le philosophe dans ce processus de développement, il élabore une critique sans complaisance à l'égard de la philosophie africaine dont il rejette le caractère asexuel, mais aussi et surtout le style d'écriture. La philosophie africaine est, selon lui,

Une écriture monocorde, le style de phrase n'admet pas une tension entre une principale et une subordonnée. « L'éloquence professorale » des tropiques ne supporte pas entre les phrases une sorte de « zig-zag » Il lui faut des phrases toutes droites. Ce qui manque au style des philosophes africains, c'est un peu de musicalité

²²⁰ Id.P.207

*dans l'écriture, une polytonalité qui saisira le réel, que nous rencontrons déjà chez Nietzsche ou chez, scheling, et surtout chez Adorno.*²²¹

De ce fait, la philosophie africaine en générale et ses auteurs en particuliers se retrouvent sur le banc des accusés. Njoh Mouellé fait l'objet d'une critique de par son style que Bidima juge paternaliste, à l'image de celui d'un « prêtre masqué » il affirme :

*Le spécimen du « prêtre masqué » est dans la littérature philosophique africaine :Njoh Mouellé. L'œuvre fondamentale de ce penseur tourne autour d'une idée-force : le passage du négro-africain de sa situation de médiocrité à l'excellence²²². Le médiocre étant celui qui reste dans l'immédiateté, l'excellence sera la finalisation de l'avoir pour la profondeur de l'être.*²²³

Fondamentalement, il élabore autour de cette œuvre une hermétique critique visant à démontrer le manque d'originalité de son auteur. Il précise notamment

*Les deux concepts d'Avoir et d'Etre qu'utilise Njoh Moullé manquent d'originalité. Il ne signale pas qu'il s'inspire de la fameuse opposition établie par le philosophe Gabriel Marcel dans un livre déjà bien vieux sur Etre et Avoir. Njoh Moullé les réutilise en les mâtinant de théories personnalistes chrétiennes que nous connaissons depuis Mounier.*²²⁴

On le voit bien, la question du style d'écriture occupe une place fondamentale dans l'œuvre de Bidima. Il était donc important pour nous de mentionner ce passage consacré à Njoh Moullé, afin de démontrer que cette critique est plus ou moins généralisée à l'égard de la philosophie africaine. Néanmoins, il demeure que dans l'œuvre de Bidima, la critique de l'œuvre d'Eboussi Boulaga se veut prioritaire, de par l'attention qui lui est particulièrement accordée. En effet, la question de plagiat dans l'œuvre de Bidima est essentiellement adressée à l'œuvre fondamentale de notre auteur, notamment sa *Crise du Muntu*. Bidima parvient à démontrer avec des références dans cet ouvrage, des passages liés directement ou indirectement à d'autres auteurs, et réappropriés par Eboussi sans mention des auteurs en question. Il se propose donc de

*Mettre en perspective la Crise du Muntu sur un aspect précis : Son rapport à la citation. Sur 237 pages, on cherche à peine les référents qui, pourtant, sont plus que présents. La crise du Muntu est un puzzle dans lequel la copie, le plagiat et le pastiche se disputent(...) Eboussi copie, il ne reproduit pas, il intègre ce que les autres on dit sans les citer.*²²⁵

²²¹ J.G.Bidima, Op.Cit.P.184

²²² Cfr: E.Njoh Mouelle, *De la Médiocrité à l'excellence*, CLE, 3^e édition, 1998

²²³ Id.P.180

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Id.P.184

I-3 Bidima ou la méthode d'Eboussi en procès ?

En effet, Bidima parvient à démontrer le fondement de cette accusation en identifiant dans l'ouvrage en question, des cas dits de « plagiat ». Certes nous ne pouvons pas reprendre toute cette démarche, mais nous voulons bien employer partiellement cette démonstration, afin de mettre en lumière l'un des problèmes fondamentaux que pose la méthode de Boulaga à savoir son rapport essentiellement négatif à la citation. Dès l'ouverture de la Crise, notamment à la page 11 consacrée à la problématique, Boulaga affirme²²⁶ « L'abstraction des conditions de naissance des discours à prétention philosophique, les transforme en principes déterminants: celle-ci devient ainsi une idéologie au service des rapports de force que la prise en considération des conditions aurait manifesté ». Selon Bidima, Eboussi aurait dû préciser « qu'il reprend l'argument principal de *L'idéologie allemande* de Max, puisqu'avant lui, Max a qualifié d'idéologie toute institution (y compris la philosophie) qui « occulte ses conditions de naissance », sa manière d'être produite et reproduite » ? Par ailleurs, dans l'analyse qu'il fait de la « logique de l'appartenance », Boulaga fait mention du Menon de Platon, et en vient à l'affirmation selon laquelle « ce petit esclave (c'est-à-dire Menon), pense-t-il vraiment ? N'est-il pas vrai que le dialogue avec Socrate est fictif ? C'est Socrate qui invente les questions et les pose de telle manière que l'autre n'a plus qu'à acquiescé » Selon Bidima, cette critique n'est pas originellement celle d'Eboussi mais plutôt de Nietzsche. De ce fait, il suffirait d'observer « les figures de Socrate chez Nietzsche », afin de noter que cette « analyse d'Eboussi »²²⁷ figure dans l'œuvre de Nietzsche, notamment dans « *Naissance de la tragédie et la philosophie de l'époque tragique des grecs* ».

Aussi, Lorsque Boulaga aborde la question linguistique il se livre à la description de ce qu'il considère comme les fantasmes du colonisé quant à sa capacité à parler la langue du colon, mais aussi la dictature de l'écrit sur « l'oral ». Ce faisant, il stipule que la raison coloniale « est grammairienne » et surtout que cette « raison grammairienne, normative et perspective », aboutit à une « grammaire » comme « science paradigmatique de la raison coloniale ».²²⁸ Selon Bidima, Eboussi aurait dû avouer que cette analyse n'est pas essentiellement de lui, mais bien de Michel de Certeau. En effet, aux dires de Bidima, ce dernier étudie longtemps avant Eboussi, « les rapports entre les langues dominantes et les langues dominées ». C'est donc « de Certeau qui, bien avant Eboussi a dénoncé cette législation. Partant du français gelé dans les livres » (la culture au pluriel, Paris 1974, P.141),

²²⁶ Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, OPP.Cit., P.11

²²⁷ J.G.Bidima, *Op Cit.*, P.184

²²⁸ F.E.Boulaga, *La crise du muntu*, Op.Cit., PP.132-133

De Certeau pense que la « langue des maitres », « tend à substituer la multiplication des pratiques actuelle à la préservation des à la préservation d'une origine législative dont les grammaires exerçaient la magistrature ». ²²⁹ Par ailleurs, et selon Bidima, ²³⁰ « La notion de rire qui est illustrée tout au long de *La Crise du Muntu* est Nietzscheenne » Mais Eboussi s'en approprie lorsqu'il affirme par exemple « l'éclat de rire (qui) produit une faille dans le sérieux compact d'un discours » Ce passage nous rappelle la fonction corrosive du rire dans *Le Gai savoir* de Nietzsche. Au total, Bidima identifie quatorze cas de plagiat que nous ne pouvons pas nous permettre de reprendre entièrement ici, au risque de faire un usage abusif de la citation. Dans ce cas, nous serions aussi passible de critique à l'égard de notre lecteur qui verra en nous l'adepte de la pensée d'Eboussi qui lui est semblable jusqu'à son plus « sombre » aspect, celui notamment de « plagiaire ». Mais nous ne suspendons pas notre jugement dans le seul but de nous prémunir de cette critique.

Nous pensons avoir suffisamment illustré les accusations dont fait l'objet la méthode de notre auteur. Il convient d'en tirer les conséquences sur sa pensée, laquelle se veut être celle de l'authenticité. En effet, il nous a manqué de mentionner à l'entame de cette évaluation critique, que l'idée maitresse de la pensée d'Eboussi est celle d'une Afrique qui se pense elle-même afin de conserver son identité et de ne point succomber aux forces de domination dont le dessein fondamental est la négation de l'être au monde du Nègre- Africain afin de l'assimiler et le rendre étranger à sa propre existence. C'est fort de cela que le sous-titre de sa crise porte l'idée de l'authenticité africaine, de même que l'idée d'une reprise africaine du christianisme défendue dans son *Christianisme sans fétiche* n'est autre que le projet d'une authenticité africaine. Mais la question fondamentale demeure celle de savoir ce que devient une pensée de l'authenticité qui manque d'originalité. On en vient à une confusion et à une contradiction des genres qui causent la chute en quenouille d'un projet, celui notamment de l'être par soi et pour soi. Mais nous ne voulons pas faire des conclusions hâtives tant il est évident que les questionnements que nous avons formulés ci-avant sont tous liés à la méthode de notre auteur, et ne se rapportent pas à la problématique. Il ne serait donc pas légitime d'étendre leurs conséquences sur celle-ci. Même si nous reconnaissons qu'au plan logique, la méthode et la pensée de notre auteur sont intrinsèquement liées, Il convient tout de même de considérer les questions que subsume l'idée d'un Christianisme sans fétiche dans sa particularité. Peut-être que nous en viendrons à des conclusions d'ensemble mais nous

²²⁹ De Certeau, cité par J.G.Bidima, Op.cit., P.185

²³⁰ Id. P.186

voulons pour le moment nous en abstenir. De ce fait, il convient de considérer la problématique centrale de notre réflexion, pour voir si, tout comme la méthode de notre auteur, elle ne soulève pas des questionnements qui méritent notre intérêt.

II- LES QUESTIONNEMENTS QUE SUBSUME LE POSTULA PHILOSOPHICO-RELIGIEUX D'UN CHRISTIANISME SANS FETICHE

II-1 Accointances idolâtriques et vellétés athéistes des religions négro-africaines

L'idée fondamentale de la mise en évidence du caractère non fétichique et non idolâtrique des croyances et pratiques culturelles africaines, trouve son fondement dans le caractère essentiellement anthropomorphique du « culte des ancêtres ». Ce principe nous a permis de disqualifier et de montrer l'ambigüité de l'existence d'une religion dite animiste. Nous avons ainsi démontré le non nécessité de la prétention hégémonique de la mission évangélisatrice à l'égard des croyances et pratiques culturelles africaines, établissant leur non contradiction avec le message du Christ. De ce fait, nous avons soutenu que les prétentions du discours onto-théologique missionnaire à posséder le monopole de la vérité, de la compréhension du message révélé et de la volonté de Dieu, s'expriment à vide et se démentent elles-mêmes, dans leur effort d'assimilation et de négation de l'autre. Elles desservent en effet le Christianisme en en faisant une entreprise d'imposition, qui devient pure étrangeté pour le Négro-Africain, dans la mesure où il n'est pas en mesure de le prendre en charge et de l'assumer en tant que particularité humaine non réductible à l'autre. Cette problématique ne manque pas de raison d'être et nous l'avons démontré à travers la démarche que nous avons effectuée jusqu'ici. Toutefois, parvenus à ce stade de notre réflexion, où nous avons vu la méthode de notre auteur de notre auteur être substantiellement remise en cause, nous sommes en droit de nous demander si notre problématique est exempte de toute critique. En effet le problème de la religiosité du négro-africaine se présente dans les considérations générales comme un non être. En ce sens que ce dernier est considéré dans un sens tantôt péjoratif ou mélioratif comme un être « incurablement religieux ». Ceci, dans la mesure où la civilisation égyptienne dont il est le légitime héritier s'est basé sur la conception d'un rapport fondamental de l'homme, de sa vie, de ses œuvres à l'au-delà²³¹. Ce fut de ce fait, « une civilisation essentiellement religieuse ». Même s'il faut mentionner la conclusion à laquelle, Te Velde par exemple, aboutit lorsqu'il analyse la théologie égypto-pharaonique. Il

²³¹ Cf.J.Pierrenne, *Histoire de la civilisation de l'Egypte ancienne*,3 Vol.,1961-1963 ; M.Guilmot, *Le message spirituel de L'Egypte ancienne*,1970

stipule notamment que « l'instrument du salut, pour l'égyptien, n'est pas la foi ou la pratique du bien, mais la connaissance ».²³² Néanmoins, il convient de noter que ce concept de connaissance prend sur cet aspect « une double articulation », celle notamment d'une « initiation philosophique », la philosophie prise comme connaissance rationnelle au sens strict du terme, mais aussi celui d'une « initiation rituelle et culturelle », qui envoie nécessairement dans la sagesse religieuse²³³. Mais la question est de savoir si la croyance en Dieu est aussi rependue en Afrique tel qu'il se dit ainsi de façon a priori. En effet, la définition du Négro-Africain comme un être essentiellement religieux a tout d'abord le sens péjoratif du vocabulaire ethno-colonial qui considère ainsi la mentalité religieuse comme une mentalité « prélogique et mystique », caractérisant les sociétés dites « inférieures ». Cette littérature parle notamment de mentalité « magico religieuse ». Mais, nous voulons bien passer sous silence cette désignation péjorative, tel il est évident qu'elle relève de l'idéologie portée par une civilisation prétendument dominante. Néanmoins, l'affirmation du caractère « logico-critique » des traditions orales africaines, envoie dans un discours qui suscite notre intérêt. Certes, ce discours est légitime en ce sens qu'il obéit au principe de la « rationalité plurielle » inconnu ou ignoré par le vocabulaire ethno-colonial, mais dans sa formulation, il met en doute la nature essentiellement « religieux » du négro africain tant clamée. En effet, les discours de l'affirmation de la mentalité logique et rationnelle des religions négro africaines, n'obéissent pas nécessairement à la définition fondamentale de la religion qui soutient la tension vers le sacré, C'est-à-dire la reconnaissance de notre dépendance vis-à-vis des puissances surnaturelles. De ce fait, ils se meuvent en idolâtrie, et considère les ancêtres auxquels le culte est généralement adressé, comme fin dernière de l'existence et de l'agir humain. Ainsi, le culte des ancêtres perd son caractère anthropomorphique, c'est-à-dire celui de la continuité d'existence des morts qui ne sont pas morts avec les vivants, pour se transformer en des séances d'idolâtrie dans lesquelles les ancêtres sont élevés au rang de « Dieux ». La réserve que, nous portons à notre problématique de départ devient donc celle de savoir si les croyances africaines qui sont ainsi défendues comme ne relevant pas du fétichisme et de l'idolâtrie, ne contredisent pas finalement notre projet dans certains aspects de leurs manifestations. Autrement dit, les croyances traditionnelles africaines sont-elles exemptes de toute critique ? La mise en évidence de la nécessité de la prise en considération de la condition tribale en situation d'acculturation, envoie finalement dans un questionnement

²³² Te Velde, « The god Heka in egyptian theology » in *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch genootschap*. Ex Oriente LUX XXI, 1969, 1970.

²³³ J. Bertrand Amougou, *Réflexion sur la rationalité* Tome I. Variations culturelles d'un thème chez P. Meinrad Hebga, L'Harmattan, 2016, P.191

par rapport à ce qui concerne la nature des croyances tribales africaines. Dans la mesure où, nous avons démontré que la condition d'existence des confessions de foi ou de toute autre pratique religieuse est la référence au divin, il convient de se demander si certaines croyances de l'univers culturel négro-africain ne dissimulent pas des velléités athéistes. Bien entendu, nous voulons éviter de considérer l'athéisme en le définissant en rapport avec le christianisme afin de nous démarquer de ce réductionnisme. En effet, dans sa volonté universaliste, l'onto-théologie missionnaire pense le Christianisme comme le tout au point d'englober dans un même système le théisme et l'athéisme. Bien entendu, l'assentiment générale dont bénéficie le christianisme, provient certes, de sa liaison avec le milieu, l'histoire et donc avec la civilisation, mais aussi de la définition même de celui qui se considère comme athée. Celui-ci se présente généralement comme non chrétien ou comme post chrétien, Incluant le christianisme dans sa négation.

On en vient donc à un réductionnisme du concept d'athéisme. Ainsi, qu'il s'agisse du théisme ou de l'athéisme au sens chrétien, l'idée maîtresse demeure la considération d'un mode de croyance (Christianisme) comme absolu, avec la volonté manifeste de nier l'existence de toute autre forme de religion ou de référence à l'absolu. C'est à juste titre que nous disons de cette conception de l'athéisme qu'elle est la « véritable réalisation » du christianisme « qui le supprime et le conserve tout à la fois », dans la mesure où, « théisme et athéisme s'opposent à l'intérieur d'un même « genre », partageant les mêmes présupposés », de sorte que, « dans l'un et l'autre cas, le Christianisme légitime des identités héritées, au titre de traditions communes ».²³⁴ Si les traditions africaines en lesquelles nous dénichons des velléités athéistes le sont selon cette définition qui réduit la croyance au christianisme, notre entreprise perd sa valeur dans la mesure où, elle entre en contradiction avec notre projet fondamentale qui consiste à démontrer l'ambiguïté de la volonté missionnaire de réduire nos modes de croyance au fétichisme et à l'idolâtrie sous le seul prétexte que ceux-ci entrent en « contradiction » avec leur lecture et leur interprétation de l'évangile. Mais, la limite que nous voulons émettre à notre effort de pensée prend tout son sens lorsque la notion d'athéisme est considérée dans son sens fondamental, celui notamment de la volonté d'exclure le sacré ou de l'identifier à des formes de représentations idolâtriques. Certes nous avons démontré l'ambiguïté d'une religion dite animiste en mettant en évidence le caractère non religieux du « culte des ancêtres », mais il demeure qu'aussi bien ce culte que d'autres pratiques et croyances de l'univers culturel africain, relèvent de l'idolâtrie et de la volonté de

²³⁴ F.Eboussi Boulaga, Christianisme sans fétiche, Op. Cit. , P.9

confier absolument l'être et le devenir de l'homme à des particularités folkloriques. De ce fait, il est prudent de ne point

*Surévaluer la sorte de religion qui se profile spontanément derrière les pratiques populaires et la résistance africaine. Elle est assurément pleine d'enseignement mais elle s'élève rarement à la hauteur de la situation marquée par l'avènement de l'africain en son inquiétante nouveauté. Elle manque de pertinence par son anachronisme là où précisément la praxis imaginaire et l'immédiateté du recours à la puissance sont en faillite et que sonne l'heure du fil de l'homme*²³⁵

On le voit bien, certes, il est urgent de remettre en cause l'estampie de fétichisme et d'idolâtrie longtemps collée aux pratiques et croyances religieuses négro-africaines par la littérature ethno-coloniale, mais il n'est pas prudent de se hâter vers les pratiques traditionnelles africaines, dans la mesure où celles-ci, dans leur effort de fonder une religion africaine différentielle, se fondent en des particularités de folklore, se présentant comme seul recours possible de l'homme, excluant parfois le sacré. Aussi, dans sa volonté de se distinguer du qualificatif de magico-religieuse attribué à sa mentalité par l'entreprise coloniale, et mettre en évidence son caractère essentiellement critique, la littérature négro-africaine se meut en un effort de remise en cause de l'idée de la providence d'un Dieu créateur et bon, jugeant ses actes comme dans une forme de procès. C'est le sens que prend le conte de Towa Atangana intitulé *Nden-Bobo, l'araignée toilière*. Dans ce texte notamment, un job africain, après avoir pris conscience de l'agonie de l'humanité sous les rafes de multiple maux, remet en cause la bonté divine. Il affirme notamment : « Dieu tu n'es pas bon ! Comment se fait-il que tu crées les hommes, et c'est encore toi qui les tues »²³⁶ Cette posture manifeste une attitude étrange, tant il est évident que la bonté de Dieu se résume dans l'acte de créer et non dans celui de l'éternité de l'être créé.

Du reste, Dieu étant le créateur et donc la cause de toute chose, demeure la seule incarnation de l'éternité. La finitude de l'Homme, ne saurait remettre en cause la bonté de Dieu. Mais on le voit bien, c'est surtout l'idée de Dieu comme cause causante qui est remise en cause, dans cette forme de procès aux allures existentialiste athée. D'où le sens de notre méfiance à l'égard des croyances religieuses négro-africaines, d'où également la nécessité d'une attitude essentiellement critique envers elle .

²³⁵ F.Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Op.cit., P.24

²³⁶ Towa Atangana, *Nden Bobo, l'araignée toilière*, CLE, 1966, P.2

II-2- Une pensée utopique : Eboussi où le philosophe rêveur

Outre ce questionnement que subsume notre problématique, et qui est lié aux velléités athéistes de certaines croyances et pratiques religieuses africaines, la pensée de d'Eboussi s'apparente dans son ensemble, à une philosophie essentiellement « utopiste », c'est-à-dire une sorte de dialogue sur le non encore, mais seulement le devrait être. En effet, l'impression d'ensemble qui se dégage de la lecture d'Eboussi, est celle d'une pensée accomplie, de la figure d'un philosophe rêveur. Pour reprendre le concept d'Aristophane parlant de Socrate dans *Les Nuées*, nous dirons que la pensée d'Eboussi ne trouve son accomplissement que dans son « pensoir », c'est-à-dire dans la seule vision de son auteur qui est l'avènement d'un nouvel type « d'homme ». On comprend pourquoi il nie l'existence a priori du Négro-Africain, et inscrit ce dernier dans le devenir. Certes, lorsque la pensée s'applique au destin de l'Homme, c'est à dire son devenir dans le double aspect matériel et immatériel, elle vise toujours le dépassement, mais aussi l'ouverture à de nouvelles possibilités. Mais la question demeure de savoir si ces possibilités sont nécessairement dans l'ordre de l'idéal, dans un monde qui semble ne pas être celui de l'Homme. La figure d'Eboussi serait-elle finalement celle de l'idéaliste ou de l'utopiste au sens platonicien ou morien du terme ? Telle est finalement la question qu'on se pose légitimement au regard de la difficulté à intégrer dans l'existence concrète de l'homme, sa vision du rapport du négro-africain à la tradition, c'est-à-dire sa dialectique de l'en-soi et du pour-soi, mais aussi sa conception du rapport de l'africain au christianisme, avec la mise en évidence des règles de conversion et des schèmes d'action fondamentalement éloignés de ce qui est (vérité personnalisante par opposition à la vérité absolue, universalisation par opposition à l'universel comme principe figé).

Au demeurant, c'est l'image d'un philosophe essentiellement rêveur qui se dégage de la lecture d'Eboussi. Toutefois, faut-il nier à son œuvre toute pertinence en se basant sur les questionnements que nous avons ainsi relevés autour de sa méthode d'une part et de notre problématique d'autre part ? Il nous semble que ces questionnements obéissent au principe du non sacralité de l'écriture, lequel suppose qu'une œuvre écrite ou une pensée produite, ne doit pas être sacralisée. De ce fait, l'auteur lui-même doit être conscient de ce que la postérité pourrait la remettre en cause, tout comme il n'est pas exclu qu'il fasse lui-même des retours sur sa pensée dans le but de l'orienter vers de nouvelles perspectives. Nous ne saurions donc accuser les différentes critiques suscitées par la pensée d'Eboussi, dans la mesure où, comme nous le disons, l'écrit n'est pas à sacraliser, à considérer comme ce qui demeure intouchable.

De ce fait, la valeur heuristique de l'œuvre d'Eboussi demeure certaine, par-delà les questionnements qu'elle subsume.

,

CHAPITRE VIII PAR-DELA LES PERSPECTIVES CRITIQUES, LA PORTEE HEURISTIQUE DU POSTULAT PHILOSOPHICO-RELIGIEUX D'UN CHRISTIANISME SANS FETICHE.

Eu égard à ce qui précède, la perspective critique de l'œuvre principal d'Eboussi est une entreprise qui ne manque pas d'arguments. Néanmoins, faut-il se baser sur ce postulat pour dire de sa pensée qu'elle est un genre sans nom, qui aurait dû ne pas exister ? Ne serait-elle pas la voie royale de la déontologisation des absolus, le moment idéal de sonner le glas de l'absolutisme, afin de démontrer que le meilleur moyen de parvenir à la vérité fit-elle scientifique ou théologique, est celui d'un itinéraire personnel, d'un esprit qui se déploie en employant ses propres moyens à ses risques et périls ? Bien entendu, ce questionnement ne constitue pas une véritable embuche à laquelle nous nous heurtons dans notre effort de pensée, mais bien plutôt un moyen pour parvenir à la mise en évidence de la valeur heuristique de la pensée d'Eboussi, laquelle, demeure indéniable par-delà les questionnements qu'elle soulève aussi bien du point de vue des différentes problématiques abordées par l'auteur, que du point de vue de sa méthode

I-(Ré) centration des questionnements autour de la méthode

La pensée d'Eboussi Boulaga fait l'objet d'une avalanche de critiques que nous avons soulignées dans notre entreprise de reconnaissance des questionnements suscités aussi bien par sa méthode que par la problématique qui nous intéresse. Ces critiques, dans une sorte de conformisme, s'adressent essentiellement à sa méthode, laquelle est accusée de ne pas respecter les règles d'éthique et de déontologie en vigueur dans la production scientifique. DE ce fait, le grief principal dont sa pensée fait l'objet, est celui de son rapport négatif à la citation, son refus délibéré de citer ses sources. Ce refus a conduit certains critiques à réduire son œuvre à un simple plagiat, c'est-à-dire une copie sans scrupule de la pensée d'un ensemble d'auteurs qu'Eboussi s'abstient volontiers de nommer. Néanmoins, ce grief est-il nécessairement fondé ? Autrement dit, leurs auteurs « n'ont-ils pas réduit la complexité et la richesse » de la pensée d'Eboussi à « quelques-uns seulement de ses aspects »²³⁷ ? D'après le précédent exposé, celui portant notamment sur les questionnements que subsume la méthode et les différentes problématiques auxquelles il s'intéresse. Mais le grief le plus pesant est sans doute l'analyse critique que Bidima fait de sa Crise dans sa Théorie critique.

²³⁷ Eloi Messi Metogo, In *A contretemps, l'enjeu de Dieu en Afrique*, (présentation), Karthala, 1991, P.5

Nous aurions pu démontrer par notre effort de pensée le manquement de cette critique, si Boulaga ne s'était pas arrogé lui-même le droit de réponse qui à cette critique qui, à notre égard, prend le sens d'un acharnement, d'où la question qu'on se pose légitimement à savoir si ces « jugements défavorables soit-il toujours de saison, explicables par des positions de pouvoir ou par la peur de certaines responsabilités ».²³⁸ Il convient donc de laisser parler ce droit de réponse d'Eboussi

I-1-Bidima ou le cynisme critique : « Une pratique déplacée »

À la découverte de la théorie critique de Jean-godfroy-Bidima, Nous avons lu avec empressement son rapport aux philosophes africains, et donc à la philosophie africaine en générale. De cette lecture, se dégage nécessairement une tonalité pathétique, tant le statut qu'il accorde à la philosophie africaine nous laisse le goût amer d'une pensée qui peine à se démarquer, du fait de son contenu qui se réduit à des « spéculations »²³⁹ autour de l'ethnophilosophie, du marxisme ou des problématiques de développement et /ou de sous-développement. Cette philosophie pêche également par son style d'écriture continu et rigoureux en tout temps. C'est fort de ces remarques que Bidima en vient à une considération générale selon laquelle :

Chez tous les philosophes africains, il n'y a pas l'ombre d'une écriture désarticulée, par exemple sous forme d'aphorisme ou sous une autre forme susceptible de piéger la cohérence. C'est une écriture continue, se voulant rigoureuse qui enchaîne de manière soit inductive soit déductive, des raisons et des causes (...), De cette écriture est proscrite la césure et l'incohérence. L'allure de ces textes est souvent épictétique (leurs textes philosophiques comme les discours d'Isocrate sont des textes d'apparat), sont aussi les vieux réflexes du droit romain²⁴⁰

Mais que dire d'une telle peinture, sinon qu'elle paraît aussi noire que les sombres voies de sa prétendue « modernité philosophique ». Aussi, Si nous avions eu la plume de Meinrad hebga, nous aurions certainement affirmé que manifestement, Bidima « n'a pas lu ou n'a pas compris grand-chose des philosophes africains qu'il pourfend au nom de ses réminiscences europhilosophiques »²⁴¹. Bien entendu, cette pensée de Hegba se fonde dans la mesure où Bidima trouve le style d'écriture essentiellement occidental comme recelant les éléments

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Il s'agit de prendre nos distances à l'égard de ce concept qui est certes de nous mais qui n'est employé qu'en appui à la posture critique de Bidima à l'égard de la philosophie africaine. Posture que nous ne partageons pas nécessairement

²⁴⁰ J.Godfroy Bidima, *Théorie critique et modernité négro-africaine*. De l'école de de Francfort à la « docta spes africana », Publication de la Sorbonne, 1993, P.178.

²⁴¹ Meinrad. P. Hebga, *In Réflexion sur la rationalité Tome I*, variations culturelles d'un thème chez P .M.Hebga,(préface), l' Harmattan ,2016,P.9

manquants à l'écriture des philosophes africains. Il affirme en substance : « L'exemple type du style d'écriture philosophique polytonale est l'aphorisme que nous rencontrons déjà chez Nietzsche, chez Schelling, mais surtout chez Adorno »²⁴². On le voit bien, c'est toute la pensée africaine qui est ainsi mise à l'épreuve de la quintessence de son style et l'on se demande bien si Bidima s'exempte de cette critique. Mais nous ne trouvons pas en ce moment, l'opportunité de démontrer l'incongruité d'une telle posture dans sa profondeur, tant il est évident qu'elle relève fondamentalement de ce que Jean Bertrand Amougou appelle « une lecture hâtive »²⁴³, qui relève soit de son incompréhension ou encore de sa mésinterprétation des auteurs (Eboussi, Hebga, Njoh Moullè..) et des théories qu'il critique sans comprendre nécessairement. Il ignore que

*Chez Hebga par exemple, l'agir ou le discours tire sa légitimité de l'expérience qu'un groupe humain déterminé, dans une ère culturelle donnée, fait de sa présence-dans- le -monde, et non sous une raison immaculée, c'est-à-dire sans attache contextuelle et culturelle »*²⁴⁴

Nombreux sont ainsi les points de mésinterprétation qui peuvent être relevés dans cette « critique ». Mais nous voulons nous atteler en ces lieux à démontrer essentiellement l'incongruité du grief de plagiat formulé à l'égard de Boulaga et de son œuvre. Ne pouvant pas reproduire ici les éléments constitutifs du droit de réponse à ces accusations présentées par Eboussi lui-même, nous n'aurons qu'à exposer l'idée maîtresse de son entreprise qui a constitué à justifier son style et à démontrer l'incongruité de la critique formulée à son égard. Il est évident que celle-ci rejoint l'idée de « lecture hâtive » et celle de la mésinterprétation que nous avons relevé ci-dessus. En effet, dans son *Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Eboussi démontre, dans une forme de procès dont l'objet du litige est l'accusation de plagiat formulée à son endroit, que la définition du concept de « plagiat » donnée par Bidima, entre en contradiction avec les cas concrets de Plagiat qu'il s'attèle à relever dans l'œuvre mise en procès. Aussi, Bidima manque de confronter les différents textes dans lesquels et selon lui, Eboussi aurait « copié » les fragments de son œuvre et se contente le plus souvent de faire des simples allusions à des auteurs ou à des courants de pensée. Il manque ainsi (et paradoxalement), de respecter la déontologie qui, d'une part,

Demande d'opposer face à face des phrases, des alinéas, des pages, des chapitres, voire des livres de deux individus, de montrer des homomorphismes prouvant que

²⁴² J.G.Bidima, Op.Cit.,P.178

²⁴³ ²⁴³ J. Bertrand Amougou, *Réflexion sur la rationalité Tome I*, variations culturelles d'un thème chez P.M.Hebga, L'Harmattan,2016,P.218

²⁴⁴ Ibid.

*l'un des côtés, chronologiquement postérieur, est la transcription, la copie de l'autre, son antérieur et origine*²⁴⁵

D'autre part, « La déontologie n'admet pas que la définition du plagiat et de la copie reçoive une extension »²⁴⁶ circonstancielle, telles que celles effectuées par Bidima. Somme toute, Eboussi s'attèle à démontrer que « L'accusation de plagiat n'est nullement fondée et qu'elle rejaillit négativement sur celui qui la profère et sur sa propre entreprise dont-elle dévoile les procédés et les carences ». Au demeurant, les critiques de Bidima à l'égard de la philosophie Africaine sont à l'image d'une connaissance sans fondement.

I-2Le rapport négatif à la citation ou le souci de l'authenticité ?

En effet, il nous semble que cette abstinence à la citation aussi bien dans *La Crise*, que dans *Christianisme sans fétiche*, traduit la naissance d'une pensée sans précédente, du moins d'une méthode de pensée qui trouve son origine dans les entrailles de son auteur, d'où l'absence de citation, qui devient alors non pas un choix, mais une nécessité qui découle comme un corolaire, du souci d'authenticité. Car en effet, même si nous reconnaissons que les problématiques auxquelles Eboussi exerce sa pensée, ne sont pas inédites, en ce sens que la question de la philosophie africaine, de l'ethno-philosophie qu'il aborde dans sa crise, le rapport du négro-africain à l'onto-théologie missionnaire, toutes ces problématiques ont été largement traités par des philosophes tel que Juléat Fouda, Marcien Towa, et Meinrad Hebga. Mais la particularité d'Eboussi est celle de son authenticité, de la naissance d'un discours qui se développe certes autour des problématiques de l'existence concrète, de l'Homme, mais qui se propose une voie individuelle, et considère celle-ci comme la meilleure en même de conduire à la vérité. Telle est finalement la raison du choix de ce qui s'apparente à un itinéraire personnel. Un choix qui ne doit pas être jugé avec sévérité au point de réduire sa pensée à des particularités Folklorique, dans le simple but de défendre des postures « scientifique » préétablie et érigées en absolus dans la science ou de défendre l'adhésion à des schèmes de pensée préfabriqués, emportés et réadaptés à une condition africaine, qui devient étrangère à l'Afrique elle-même, avant d'être méconnue du monde parce qu'elle est nécessairement un en soi, qui manque d'accointances avec l'homme historique. Elle n'est ni essentiellement africaine, parce qu'elle n'est pas celle de l'homme d'aujourd'hui (elle s'extrait de l'immédiateté), ni fondamentalement celle d'hier puisqu'elle puise dans le passé et mêle sans scrupule les réalités dépassées d'une humanité à celles d'une autre, en essayant

²⁴⁵ F.Eboussi Boulaga, *L'Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Editions terroirs et Karthala, Aout 2011, P.92

²⁴⁶ Ibid.

des (ré) appropriations insensées. Tout le problème est donc celui de l'authenticité, d'une pensée de l'Homme qui se fraie lui-même un chemin dans l'histoire, non sans exclure le monde, mais sans s'exclure lui-même en existant que par le monde. C'est le projet fondamental de l'existence par soi et pour soi, qui est ainsi mis en évidence. D'où la nécessité pour Eboussi de donner à sa pensée les marques d'une originalité, celle notamment d'un esprit qui se saisit des réalités, et qui se déploie autour de celles-ci. Une telle pensée se trouve plausible lorsqu'on observe le dernier moment des ouvrages mis en procès. Dans la crise, notamment dans une forme d'épilogue qu'il intitule « suspensions », Eboussi semble reconnaître les difficultés de son œuvre de par son style de penser et d'écrire, à intégrer la « loge » scientifique.

Néanmoins, il précise que cette difficulté ne doit pas être prise comme motif d'exclusion de cet ouvrage, qui du reste ne participe que de la « contingence de son auteur », tout en étant lui-même contingent par nécessité, même si nous reconnaissons que les œuvres perdurent sans leurs auteurs. Il demeure que le caractère éternel au sens strict du terme n'est applicable qu'au transcendantal. Du reste, l'emploi réapproprié que nous venons de faire n'est qu'un abus de langage, qui permet tout au moins d'exprimer une idée, celle notamment de l'intemporalité des chefs d'œuvres. Toutefois, malgré la reconnaissance de cette difficulté d'insertion liée à son mode de penser et d'écrire, Boulaga exhorte le lecteur à ne point s'éloigner du projet fondamental énoncé dès les premiers moments de *La crise*, lequel consiste en l'affirmation de soi par soi et pour soi. Fondamentalement, il affirme : « C'est encore le « projet » formellement appréhendé qui est celui de s'approprier le sens « historial » de l'existence, en le choisissant à ses risques et périls, et en s'en faisant le sujet responsable »²⁴⁷ de ce fait,

*La conscience ne connaîtrait que des odyssées qui ramènent infailliblement chez soi et à soi, en comblant le voyageur de richesse. L'appel à l'existence raisonnable équivaldrait à l'invitation à faire un bon placement qui démultiplie le profit, à l'ascèse qui diffère la jouissance afin de l'éterniser. Il sonnerait comme un message de salut c'est-à-dire d'un triomphe déjà assuré, mais seulement différé pour les individus, qui, au demeurant, en connaissent les moyens et les voies : Il suffirait qu'ils les empruntent.*²⁴⁸

On le voit bien, c'est l'idée fondamentale de la négation des absolus (ceux établis par l'homme sous fond d'idéologie) qui est ici mise en évidence, mais aussi la nécessité de la

²⁴⁷ F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*. Authenticité africaine et philosophie, Présence africaine, 1977, P.232.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid.

prise en compte de l'historicité de l'homme, qui au demeurant est contraint de joindre la permanence de sa liberté à celle de sa responsabilité, afin d'assumer pleinement son être dans le monde. Parcourue d'un bout à l'autre, l'œuvre d'Eboussi porte la marque de cette dissidence à l'égard des discours à caractère absolutiste. De ce fait, dans son *Christianisme sans fétiche*, c'est l'idée fondamentale de la reprise Africaine du Christianisme qui est mise en évidence. Certes, la question de la reprise africaine suppose qu'Eboussi adopte la posture d'un « éclairé » pour les africains en ce sens qu'il leur propose aussi bien des schèmes d'action que des règles de conversion au christianisme, mais la lecture de son œuvre ne rapporte que le sentiment d'un itinéraire à suivre par chaque africain en particulier, loin d'une sorte de reprise en chœur. De ce fait, s'il est vrai que, dans son *Discours de la méthode Descartes* ne prétend pas enseigner au monde une méthode mais seulement à exposer celle qu'il a employée dans son propre raisonnement,²⁴⁹ il n'en demeure pas moins vrai que dans son œuvre Eboussi ne prétend pas posséder le monopôle de la vérité ou de la connaissance de la religion chrétienne, encore moins de la lecture de l'évangile. Son exposé n'est donc que celui « d'un moi qui n'est pas moins haïssable », d'un itinéraire personnel. On comprend pourquoi dans une sorte d'épilogue similaire (par le sens) aux « suspensions » de la crise, il affirme quant à sa manière de penser, ses visées, mais aussi ses intentions que :

Pour se frayer une voie, celle vers la responsabilité de ses adhésions, il y'a que le cheminement personnel. Les vérités les plus éternelles trouvent leur modalité temporelle et mortelle en cette parole qui s'explique en se dissipant dans l'air, en cette initiative sans précédente qui se prend en se défaisant, elles y brillent d'une présence momentanée et disparaissant. C'est en ce lieu natal que s'est installé l'exercice de véracité que nous venons d'accomplir. (...) L'important n'est pas d'être ceci ou de ne pas croire cela seule vaut la manière de n'être point ou de ne pas croire.²⁵⁰

Il est donc évident que l'accent est principalement mis sur l'effort du soi, sur le déploiement de l'esprit qui pense par soi-même. N'est-ce pas dans cet exercice de déploiement de l'esprit qu'Eboussi s'est trouvé incompris et son style réduit à de l'hermétisme ? Serait-il finalement le prototype de grand « esprit » ou de génie peu compris par son temps ?

I-3 Hermétisme ou génie incompris

Il convient, à l'entame de cet autre aspect de l'effort heuristique qui vise à rétablir la pensée de notre auteur dans son droit d'être, de préciser que toutes ces critiques à son égard, ont certes des aspects en lesquels elles sont fondées et nous l'avons reconnu. Mais, dans une

²⁴⁹ Cf. *Discours de la méthode*, Librairie générale française, 2000

²⁵⁰ F.Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination, Présence africaine*, 1981, P.220.

vue d'ensemble, elles relèvent des jugements a priori de la part de ceux qui parfois, ne se donnent pas la peine ou le plaisir de le lire afin de se faire une idée personnelle. Ils se contentent ainsi des oui dire et des on dit à partir desquels, ils construisent leurs opinions. Il va sans dire, que ces opinions sont nécessairement déterminées par ceux qui les renseignent, c'est pourquoi la critique prend le sens d'un conformisme. Pour parler comme Eloi Messi Metogo commentant les critiques d'Ebouissi, nous disons que « certains jugements relèvent de la méprise quand on ne se contente pas de colporter ce qu'on entend dire autour de soi »²⁵¹. Il ne serait donc pas fortuit d'affirmer qu'en générale, les jugements à l'égard de la pensée d'Ebouissi relèvent de la méprise d'ensemble, c'est-à-dire la prise en charge d'un aspect « négatif » et l'extension de celui-ci jusqu' à la négation du tout.

Notre effort actuelle de pensée se fonde donc philosophiquement dans la nécessité de (ré)centrer ces critiques afin de (ré)valoriser la pensée de notre auteur, même si nous reconnaissons qu'elle n'a pas été entachée dans quelque mesure que ce soit, par de telles critiques qui (pour la plupart), relèvent des jugements a priori ou des mésinterprétations, lorsqu'elles ne traduisent pas l'incapacité ascétique de leurs auteurs. Néanmoins, il convient de lever les équivoques qui ont donné lieu à cet amas de critique que nous avons relevés aussi bien autour de sa méthode que de sa problématique. Tout d'abord, il nous semble que le grief le plus répandu à l'égard d'Ebouissi soit celui des difficultés d'accès à sa pensée, du fait de son hermétisme ou de l'hermétisme de son langage. En effet, lorsque Nietzsche déclare que les esprits profonds se forcent à la clarté tandis que ceux qui veulent paraître profond sans l'être nécessairement assombrissent leur pensée²⁵², il a certainement raison et nous l'avons démontré à suffisance. Mais il manque de préciser qu'il existe une catégorie de génies qui ont généralement du mal à se faire comprendre par le plus grand nombre. Ebouissi en fait certainement partie. En effet, le style de notre auteur pourrait être comme le disent ses critiques, un style assombri et rendu volontairement inaccessible, si l'on observait son œuvre, laquelle parle le même langage et obéit de bout en bout à ce style. Mais, on voudrait se demander si un style choisit dans l'optique du paraître peut autant s'ancrer dans la pensée d'un auteur aussi bien dans son langage écrit que dans ses interventions orales. Car en effet, les critiques à l'égard de notre auteur ont manqué de préciser qu'autant il écrivait ainsi, autant il s'exprimait lors de ses conférences ou des interviews qu'il accordait. La question de l'hermétisme ou de l'inaccessibilité serait-elle finalement liée à l'absence d'initiation de la

²⁵¹ Eloi Messi Metogo, *Op.cit.*, P.5

²⁵² Nietzsche, *Le Gai Savoir*, *Op.cit.*

part de ceux qui se mettent à la lecture d'Eboussi ? Même s'il convient de préciser que l'idée de l'initiation ne relève pas du domaine d'un rituel ou d'un ensemble de conditions à réunir au plan spirituel. Bien entendu, il s'agit de démontrer que le style de notre auteur nécessite des prédispositions aux choses ardues, c'est à dire celles qui posent des difficultés à l'entendement, et suscitent au plus haut point, l'ascèse philosophique. Mais on pourrait nous reprocher d'être prétentieux car en affirmant ainsi la nécessité d'une ascèse philosophique à la lecture et la saisie de l'œuvre d'Eboussi, nous voudrions paraître comme l'esprit ascétique par excellence dans la mesure où nous le lisons et fondons notre recherche autour de son œuvre. On nous dira alors « seriez-vous donc le philosophe de l'ascèse par excellence parce que vous le lisez » ?²⁵³ Mais nous répondrions en disant que notre mention de la nécessité d'un esprit ascétique à la lecture d'Eboussi ne relève pas d'une prétention mais bien d'un témoignage, de l'effort que nous a coûté la « saisie » de cette œuvre.

L'idée fondamentale étant de démontrer qu'elle n'est pas aussi hermétique qu'elle paraît dans les mésinterprétations, ou dans les préjugés nécessairement vagues de certains esprits de critique qui, n'ayant pas le courage ou l'obstination nécessaire pour la lire, et la saisir profondément, se contentent des lectures et des jugements par procuration. Eboussi serait-il le génie mal compris ? Le penseur peu reconnu par son époque parce qu'incompris par celle-ci ? Telles sont les questions que l'on pourrait poser au plan philosophique, afin de défoncer le problème de l'hermétisme et fonder l'hypothèse d'un génie incompris ou peu compris. En surfant sur cette hypothèse, nous nous conduisons nécessairement vers son affirmation. En effet, eu égard à la tradition philosophique, les penseurs dont le style s'est généralement avéré hermétique aux yeux de la foule, ont généralement été reconnu et consacré à contretemps comme les plus grands et les plus profonds. La philosophie allemande ne dira pas le contraire. Martin Heidegger qui en est une des figures marquantes, est un témoignage suffisant de ce qu'un style apparemment « hermétisme » peut être synonyme de génie. Son œuvre demeure fondatrice quant à la refonte de la métaphysique, en ce sens qu'elle procède à une rupture épistémologique avec toute la tradition métaphysique, notamment son ontologie entendue comme science de l'être. « L'oubli de l'être » consommé par la tradition philosophique et constaté par Heidegger, est sans doute une tournure essentielle dans la métaphysique de l'être. Mais pourtant, ce n'est pas dans un langage courant qu'il le dit. Son œuvre fondamentale *être et temps* est la mise en évidence d'un langage émaillé de tournure,

²⁵³ Nous nous permettons ce style d'écriture en espérant qu'il ne soit pas en désaccord avec les « normes » de l'académie

jonché de concepts assez clos pour nous permettre de conclure à l'hermétisme. Écoutons par exemple ce passage : « Le questionné de la question à élaborer est l'Etre : ce qui détermine l'étant comme étant ce rapport à quoi l'étant, de quelque manière qu'il soit élucidé, est toujours déjà compris. L'être de l'étant n'« est » pas lui-même un étant ».²⁵⁴ Certes nous ne disons pas que cette pensée nous est impénétrable, mais nous voulons démontrer, qu'elle nécessite néanmoins une certaine élévation d'esprit, doublé de la saisie du sens et de l'essence des concepts heideggérienne de l'Etre et de l'étant pour prétendre à la compréhension des développements fait essentiellement dans cet ouvrage. Nous pensons d'ailleurs que, c'est dans un souci de clarté que Heidegger a, par la suite rédigé son *Introduction à la métaphysique*, dans laquelle il a, de façon plus ou moins détaillée, expliqué sa « philosophie de l'ontique » ou des étants en posant la question qu'il considère comme fondamentale dans la métaphysique à savoir : « pourquoi y'a-t-il l'étant et non pas plutôt rien »²⁵⁵. Nous voyons dans cette introduction, le souci de rendre plus ou moins claire sa théorie de l'être comme indéterminé et infinie, déjà élaborée dans *être et Temps*, et certainement mal comprise ou peu comprise. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Eboussi lorsqu'il rédige son ouvrage *A contretemps, l'enjeu de Dieu en Afrique*. Ceux qui lui reprochent son inaccessibilité ont sans doute l'occasion de mieux le cerner à travers cet ouvrage qui présente de façon plus ou moins explicite, le projet fondamental de l'être et du devenir chrétien en Afrique, longtemps discuté dans *Christianisme sans Fétiche*. Si donc les africains se donnent la peine de lire les textes de Martin Heidegger, ceux de Jean Paul Sartre au point de devenir des « spécialistes » de ces auteurs, comment peuvent-ils se plaindre de l'hermétisme d'Eboussi sans que cela ne relève de la mauvaise foi ? Mais qu'entendons-nous par mauvaise foi ? Nous voudrions plutôt remarquer l'éternel complexe d'infériorité qui taraude l'esprit des « intellectuels » nègres, et qui laisse entendre que ceux-ci ne sont pas en même d'égaliser et même de surpasser la maturité de esprit scientifique occidental. On comprend pourquoi ils sont cloisonnés dans une forme d'« aliénation mentale » qui accule finalement à ce que Hegba appelle un « psittacisme et une moutonnerie irrationnels ».²⁵⁶

²⁵⁴ Martin Heidegger, *Etre et Temps*, trad. Par Emmanuel Martineau, éd. Numériques Hors-commerce, 1985, P.4.

²⁵⁵ Cf. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, 1967

²⁵⁶ P. Meinrad Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Op. cit., P.7

II-Permanence de la pertinence d'une problématique

II-1 L'honneur de penser et l'horreur de l'absence de penser

Qu'appelle-t-on penser ? Telle est la question que l'on pourrait poser ou se poser à la découverte de cette titraile. La réponse serait alors donnée dans un sens biunivoque de la chose et de son opposé, afin de déterminer parallèlement ce que signifie « absence de penser ». Néanmoins, ce processus s'avère difficile tant la définition du concept de « penser » ne se donne pas comme un a priori, c'est-à-dire qu'elle se veut être une entreprise assez difficile. On comprend pourquoi Martin Heidegger y a consacré deux cours, lesquels ont été réunis dans un ouvrage intitulé *Qu'appelle-t-on penser ?* La découverte de ce titre se présente comme une aubaine pour celui qui veut se donner le plaisir ou la peine de comprendre ce concept. Mais on se laisse finalement décevoir en lisant l'ouvrage, ne trouvant pas clairement exposée, une définition de l'effort de penser. On y trouve agencé un ensemble de considérations autour de la question, lesquelles s'entremêlent et ne vont pas sans intégrer la chose sensée être définie. Au demeurant, la question semble se complexifier davantage. En effet, pour parler comme Heidegger,

L'homme peut penser en ce sens qu'il en a la possibilité mais cette possibilité ne nous garantit pas encore que la chose soit en notre pouvoir ». De ce fait, « pour que la pensée soit en notre pouvoir, nous devons l'apprendre. Qu'est-ce qu'apprendre ? (...) Nous apprenons la pensée en prêtant attention à ce qui exige d'être gardé dans la pensée²⁵⁷

On le voit bien, ce qui selon Heidegger, doit être gardé dans la pensée c'est « le pensable ». De là, paraît également la difficulté de définir « le pensable ». Néanmoins nous voulons éviter de penser cette nouvelle difficulté comme une entreprise à part, pour ne point se retrouver dans un jeu interminable de questions et de réponses. Il convient tout de même de garder la préoccupation de départ à savoir qu'appelle-t-on penser ? Car il est fondé de dire que le propos de Martin Heidegger ne nous renseigne pas suffisamment. Essayons tout de même de questionner ce qui nous donne à penser c'est-à-dire le pensable. On peut dire par exemple que toute réalité, tout événement, tout ce qui est, tout ce qui se donne à notre observation, à notre expérience, à notre représentation, se donne comme quelque chose de pensable et qui demande à être pensé. Mais, en référence à Heidegger, cette conjecture se trouve déjouée dans la mesure où « Ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas

²⁵⁷Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Puf, « Epiméthée », 1959, p. 22

encore »²⁵⁸. Autrement dit, ce qui donne le plus à penser c'est l'absence de penser. Une posture qui a priori paraît paradoxale, tant il est aisé de dire qu'en philosophant, nous nous interrogeons, construisons des jugements, réfléchissons et développons des idées. Mais à l'évidence, ces activités de la conscience n'intègrent pas la question de penser selon la conception heideggérienne, même s'il les reconnaît tout de même comme des éléments « utiles et louables ». La question qu'est-ce que penser demeure donc car nous ne trouvons pas dans la conception heideggérienne, dont l'ouvrage semble pourtant consacré à ce sujet, une définition explicite. On voudrait trouver une autre voie que celle de Martin Heidegger qui s'apparente à un chemin qui ne mène nulle part. On pourrait par exemple se contenter des définitions proposées par les différents dictionnaires de langue ou ceux de la philosophie pour avoir des réponses plus spécifiques. Une entreprise qui serait d'une plus grande aisance. Mais nous ne voulons pas emprunter une telle voie dans la mesure où la conception Heideggérienne de la question de penser pose un problème sur lequel il nous importe de réfléchir en ce sens que, ce problème est semblable à celui que pose Eboussi. En effet, en articulant notre effort de pensée actuel autour de la question fondamentale « Qu'est-ce que penser » ?, nous nous sommes retrouvés à partir de la réponse heideggérienne, face au problème fondamentale de l'absence de penser c'est-à-dire que la véritable pensée chez Martin Heidegger se formule autour de l'absence de penser qui caractérise les hommes en générale et les « penseurs » en particulier.

C'est sans doute la remarque que fait Eboussi lorsque, pensant la condition africaine et l'origine des maux qui la gangrènent, il affirme que : « La racine du mal africain est l'absence de penser »²⁵⁹. Ainsi, Aussi bien avec Martin Heidegger qu'avec Boulaga, c'est la constatation mais surtout la mise en évidence de l'absence de penser et donc de l'incapacité philosophique de leurs différentes époques qui est relevée. Même s'il est utile de dire un mot sur le sens que prend cette remarque chez Heidegger, il est important de noter que nous ne l'avons employée qu'à titre de chemin pour parvenir à Eboussi. Bien entendu, il convient de rappeler que Heidegger fait sa remarque de l'absence de penser en rapport avec la tradition métaphysique caractérisée selon lui par « l'oubli de l'être »²⁶⁰. C'est dans ce sens qu'il se donne pour objet fondamentale de faire une (ré)centration de la question de l'être en

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Puf, « Epiméthée », 1959, P.22

²⁶⁰ Martin Heidegger, *Etre et Temps*, trad. Par Emmanuel Martineau, Paris, Ed. Numériques Hors-commerce, 1985, P.2.

distinguant ainsi l'ontologie entendue comme science de l'être en tant qu' être, et²⁶¹ l'ontique c'est à dire la philosophie des « étants » à laquelle se résume la tradition métaphysique depuis la plus haute antiquité jusqu'à la modernité philosophique. Son *Introduction à la métaphysique* se veut être un effort de démarcation et distinction de l'ontique et l'ontologie, c'est pourquoi elle tourne autour de la question fondamentale « pourquoi y'a-t-il l'étant et non pas plutôt rien » ? Cette question se veut fondamentale dans ce processus de rupture avec l'ontologie traditionnel en ce sens qu'elle est une interrogation quant-au sens de l'Etre. Bien entendu, la question de savoir ce qu'est l'Etre ne vise pas la (ré) constitution d'une « ontologie de type traditionnel, ni encore moins, pour relever de façon critique les fautes qu'on pourrait trouver dans les tentatives antérieures. Il y va de tout autre chose, il s'agit de ceci : l'être-Là historial de l'Homme, et cela veut toujours dire en même temps, notre être-Là à venir le plus authentique »²⁶². Il est bien entendu, que l'absence de penser qui caractérise la tradition métaphysique, entraîne chez Heidegger, la volonté de rompre avec elle, afin de permettre l'avènement d'une nouvelle ontologie. Un tel procédé, convient sans doute à la pensée d'Eboussi dont le projet fondamental est l'avènement d'un nouvel type d'homme, qui ne soit le produit de rien autre que le transcendant, et qui se constitue de lui-même, pense pour lui-même à ses risques et périls, et qui n'a pas de contenu essentiel, et devient dans l'histoire. C'est au regard de cette accointance que nous disons de la question de l'absence de penser, qu'elle nous plonge également au cœur de la philosophie d'Eboussi, et se présente comme une voie de dénonciation de l'horreur que représente pour l'africain, l'incapacité de penser par soi car nous pensons que l'absence de penser est plus à redouter que la méchanceté et l'ignorance les plus caractérisées. Mais à l'évidence, on voudrait se demander si l'Afrique est selon Eboussi, orpheline de « penseurs ». Bien entendu, il convient de préciser que l'idée de l'absence ne se confond pas avec une certaine incurie qui caractériserait les penseurs africains. Elle s'élargie aux plus grands érudits, et même à ceux que l'on appelle savants. Car selon Eboussi, le malheur africain provient de ses « penseurs », c'est-à-dire que les responsables de la situation actuelle de dépendance de l'Afrique ne sont ni plus ni moins que des habiles « penseurs », c'est-à-dire des plus grands intellectuelles sensés éclairer la lanterne des masses. Ainsi posée, l'absence de penser se « manifeste sous plusieurs formes, « la plus profonde » se trouvant dans l'« économie de la vie », ou dans les

²⁶¹ Martin Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, Op.cit., P.1.

²⁶² Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op.cit. , 1985, P.37

*Mécanismes et les habitudes, les automatismes, et tous ces « plis » qui nous font agir sans avoir besoin de pensée. La seconde forme est plus subtile parce qu'on se trouve dans des domaines qui témoignent en apparence d'une activité de pensée. C'est par exemple le domaine des rites qui structurent notre vie quotidienne, mais aussi celui des lieux communs et idées reçues (...) La troisième forme consiste à se référer aux grandes doctrines philosophiques ou religieuses qui fournissent des réponses aux grandes questions de l'existence humaine, et qui dispensent de l'effort de s'interroger soi-même.*²⁶³

À l'évidence, la question de l'absence de penser se présente sous cette forme de trilogie qui implique à tout égard, un déterminisme. Mais il va sans dire que ces formes d'absence sont les moindres en ce sens qu'elles impliquent néanmoins une construction de la pensée à partir de l'esprit, bien que nous reconnaissons la prépondérance du déterminisme ou de l'absence de penser malgré le déploiement de la pensée. Mais nous disons que sous cette forme trilogique, la question de l'absence de pensée est moins proche de l'horreur que celle que nous voulons évaluer présentement. En effet, la forme la plus grave de d'absence de pensée se résume au « mimétisme de la pensée » c'est-à-dire l'absence totale de penser, et la compensation par la répétition et l'imitation comme des « leçons apprises », des « théories préfabriquées, des formules élaborées par d'autres, sous d'autres cieux »²⁶⁴. Le mimétisme est donc une négation de la nécessité de prendre en compte le contexte socio-culturel mais surtout historique de chaque peuple, dans l'élaboration de la pensée. Ainsi donc, d'après Eboussi, ce qui est essentiel dans l'acte de penser, c'est la capacité du soi à déployer son propre jugement, son courage à se servir de sa raison, et de ne point se laisser éblouir par des formes de pensée toute faite et constituées sous fond d'idéologies macabres, ou de « rêves » qui ne sont bons qu'à « fermer l'accès de la réalité, à interdire de voir de quoi il s'agit, et de se mesurer, vivants, à ce qui vit »²⁶⁵. La question est donc celle de savoir comment l'africain devraient se comporter face aux situations auxquelles il est appelé à réagir, face aux différentes traditions et religions auxquelles il est appelé à « adhérer ». D'où la nécessité d'exiger du Christianisme qu'il nous intègre avec notre condition d'existence, et n'exige point de nous un quelconque renoncement. Cet effort de prise en charge suppose que le christianisme ne doit pas nous ôter notre capacité à s'autodéterminer, surtout lorsqu'il n'est que la représentation d'une vision du monde entre autres. Il devrait donc être un moment de la pensée de l'africain par lui-même. De ce fait, « Il ne peut pas être présenté hors de toute expérience préalable, comme la solution de tous les problèmes, surtout quand on se contente de reconduire purement et simplement sa

²⁶³ Ernest Marie Mbonda, Op.cit. P.274

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Ibid.

version missionnaire »²⁶⁶. Bien étendu, il s'agit de considérer que « La révélation s'adresse à des hommes debouts qui, du milieu de leur expérience historique, décident librement de l'accueillir »²⁶⁷, et de la penser selon leurs particularités culturelles irréductibles. Au demeurant, la pensée d'Eboussi est la mise en évidence de l'honneur que représente une pensée pour soi et par soi, mais aussi l'horreur que signifie une absence de penser sous toutes ses formes, mais surtout sous la forme la plus aggravée qui envoie dans le mimétisme doctrinal, dans la répétition béate des formules toutes faites, dictées par ceux qui, prétendument, possèdent le monopole de la connaissance. Ainsi sous toutes ses formes, la pensée d'Eboussi est une anticipation sur l'avenir, sur le devenir chrétien en Afrique

II-2 L'anticipation rationnelle sur l'avenir : Le devenir chrétien en Afrique

Que signifie aujourd'hui le projet d'une critique et d'une reprise africaine du christianisme ? Que représente essentiellement le projet d'un christianisme sans fétiche, d'une mise en évidence de l'ambiguïté des concepts d'« idolâtrie », de religion « animiste », de « paganisme » ou de « fétichisme », qui jonchent la littérature ethno-coloniale ? Telles sont les questions auxquelles nous serons sans doute appelés à répondre dans le cadre de l'évaluation de la pensée d'Eboussi, c'est-à-dire dans la mise en évidence de ce qui en reste aujourd'hui et qui puisse intégrer le projet fondamental de notre réalisation dans l'« aujourd'hui ». Nous voyons en cette pensée une anticipation rationnelle sur l'avenir, au regard du vécu africain de la religion chrétienne hier et aujourd'hui. Il s'agit donc de revenir sur les paradigmes qui mobilisent le sens critique d'Eboussi sur l'onto-théologie missionnaire, avec pour dessein fondamentale, la reprise de l'évangile, l'interprétation de la révélation à partir de notre situation négroïde. Ce projet, depuis qu'il a vu le jour à la fin du XIXème siècle, n'a malheureusement pas encore intégré la mémoire africaine dont le vécu du Christianisme porte nécessairement l'estampie gréco-romain, avec les implications qui en découlent au plan culturel et idéologique. Il s'agit notamment de l'usage par le Vatican, des postures de pouvoir et de la « légitimité » ecclésiastique, pour imposer la vision du monde non occidentale au négro-africain. Mais en quoi la pensée d'Eboussi représente à notre sens une anticipation rationnelle sur l'avenir ? Elle l'est en ce sens où notamment, le négro africain aujourd'hui vie le malaise dans sa culture, et se retrouve dans ce dilemme que nous n'avons de cesse remarquer, celui notamment de l'indécision entre ses traditions originales et le Christianisme. Le postulat philosophico-religieux d'un Christianisme africain est donc celui

²⁶⁶ F.Eboussi Boulaga, *A contretemps l'enjeu de Dieu en Afrique*, Karthala, 1991, P.6.

²⁶⁷ Ibid.

d'une reprise de soi, d'une prise en charge du soi par soi, dans un monde où des particularités se développent en s'inscrivant dans un élan universaliste, lequel implique l'hégémonie à l'égard de toute pensée différentielle. Meinrad Hegba aurait-il eu raison de signifier que toute philosophie « est un particulier universel » ?²⁶⁸

On pourrait en s'inspirant de cette pensée, dire du christianisme qu'il est une particularité universelle, du moins d'après l'onto-théologie missionnaire. Il va sans dire que l'idée de « l'universel » ne s'applique au christianisme qu'en tant qu'il est un concept a priori (dans ce cas la question de l'universalité se limite à l'abstrait) Du reste, et sur son aspect concret, il est toujours celui d'une particularité d'humanité. Le regret que nous pouvons exprimer est celui de la volonté de la mission évangélisatrice de présenter la vision occidentale du Christianisme, laquelle est nécessairement ancrée dans la vision du monde occidentale, comme universelle. Bien entendu, nous distinguons la posture du sacré et ne prétendons point qu'il est multiple. Notre effort de pensée ne peut donc se limiter qu'à la question du recours à la chose et non à la chose en soi. Il va d'ailleurs sans dire que la chose en soi est nécessairement hors d'atteinte, en tant qu'elle est auto-faisante et auto-suffisante. Il est donc nécessaire de souligner que la posture de la mission est nécessairement sous l'emprise de l'idéologie coloniale, et qui se veut aujourd'hui perpétuée par le nouvel versant de la mission que nous pouvons appeler mission locale. Ce dernier concept envoie bien entendu à la perpétuation du « christianisme » missionnaire par les pseudos prêtres et évêques africains qui, par manque d'implication dans le projet du devenir du négro- africain dans le monde, se laissent employés comme des pantins et représentants de l'idéologie impérialiste. Ils démontrent ainsi leur inaptitude à intégrer l'idée d'un vécu africain de la foi, lequel implique la prise en compte de la condition africaine. Mais, c'est le projet fondamental de la prise en charge de soi par soi qui leur est difficile. Non qu'ils en soient incapables, mais ils sont trop à leur aise dans des situations dites de « pouvoir », qu'ils préfèrent l'annihilation de la « raison » au profit du « oui dit » et du « on dit » missionnaire sur la foi. Pourtant, dans son ipséité, en renvoyant à la relation individuelle du soi au transcendantal, la foi implique l'idée d'une vérification personnelle qui déborde les interprétations intermédiaires. Autant dire qu'une foi par procuration n'est que mauvaise foi. On verrait donc légitimement en Eboussi le visionnaire africain par excellence, en ce sens qu'il fut parmi les premiers penseurs à fonder véritablement l'idée d'un christianisme africain. Certes pas le premier dans l'ordre

²⁶⁸ P. Meinrad Hegba, « Philosophie africaine hier et aujourd'hui », <http://www.camnet/nos-partenaire/HegbaWEB/hegba.htm>.

chronologique, mais bien dans l'ordre de la formulation concrète à travers l'idée de l'organisation en Afrique, d'un concile de l'Église catholique :

Je Propose (disait-il), qu'un concile de l'Église catholique en Afrique soit convoqué. La mutation spirituelle de notre continent, les problèmes gigantesques et inouïs qu'il affronte, désignent ce recours comme nécessaire, et ce moment comme favorable et bon. Il serait sans model ni précédent. Notre Église particulière y donnerait pour la première fois sa propre représentation d'elle-même. Une longue et sérieuse préparation devrait précéder cet événement. Elle serait le fait de tous et engagerait de la sorte, le peuple dans un vaste et libre débat avec lui-même ²⁶⁹

On le voit bien, l'idée d'un concile africain constitue le moment fort de penser la condition du chrétien africain, de même qu'elle représente l'occasion de défaire le Christianisme de ses allures idéologiques et donc nécessairement missionnaires, pour en faire un projet négroïde, c'est à dire celui du Négro Africain qui vit sa foi en Dieu en toute liberté. Le projet est donc celui des « chrétiens en liberté ». Sur cet aspect, Eboussi n'est pas comme nous le disons, le premier penseur à avoir formulé un tel vœu. Une année avant la publication de son *Christianisme sans fétiche*, Meinrad Hegba, s'était déjà attelé dans un travail de fond, de mettre en évidence le versant idéologique de la mission, autrement dit, de dénoncer la mission au service de l'idéologie coloniale, avec ses différentes répercussions au plan politico-économique, mais surtout socio-culturel. Dans son *Émancipation d'Église sous-tutelles*, ce projet est clairement annoncé. Il s'agit pour nous de « nous émanciper de ce qu'il y'a de trop construit et de trop artificiel, juridique et occidental dans le christianisme pour nous replonger en Jésus christ seigneur »²⁷⁰. C'est donc le projet fondamental d'un vécu africain de la foi qui est pensé. L'idée étant de démontrer que « Finalement, en Jésus christ, se rencontrent de façon harmonieuse Dieu et l'homme »²⁷¹ De ce fait,

Toute action de l'Eglise doit tendre vers cet idéal de l'adoration de Dieu et du respect de l'homme. Ceci nous conduit vers la « pentecôte de rêve » (dont parlait M.hebga), où l'Esprit Saint donne à tous et à chacun la possibilité de proclamer une même foi au christ ressuscité, chacun dans sa langue, dans son humanité auprès de Dieu, père de Tous les êtres humains ²⁷²

²⁶⁹ F.Eboussi Boulaga, « Pour une catholicité africaine étapes et organisation », in A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique, Karthala, 1971 ,P.71

²⁷⁰ . Meinrad Hegba, *Emancipation d'Eglises sous-tutelle. Essai sur l'ère postcoloniale, présence africaine*, 1976, P. 148

²⁷¹ André Barbé, *Eglise d'Afrique ! De l'émancipation à la responsabilité*, Bruylant-Academia, 1998, P.103.

²⁷² Ibid.

Une telle posture ouvre sans doute la voie à la philosophie interculturelle, en ce sens qu'elle exige à l'onto-théologie missionnaire de (ré) considérer ses postures et ses conceptions quant à la lecture et l'interprétation de la révélation, laquelle demeure insaisissable parce qu'essentiellement mystère. Le regard de la philosophie interculturelle que nous portons, impose également la (ré) vision du double rapport foi/ raison d'une part, et rationnel/irrationnel d'autre part. Par-là, nous voulons sans doute démontrer la nécessité de la non-réduction de ces concepts à des particularités marquées par un horizon culturel particulier. De ce fait elle repose sur un principe d'ouverture, qui permettrait finalement à l'humanité de tendre vers un idéal commun, celui de la réalisation de l'homme par son rapport indéniable à l'absolu. Mais il convient de présenter clairement cette posture de la philosophie interculturelle sur le problème de l'indigénisation du Christianisme, dans un développement digne de l'intérêt que nous accordons non seulement à cette problématique, mais aussi et surtout au projet d'un vécu africain du christianisme

CHAPITRE IX : DEPASSEMENT DES PARADIGMES ONTO-THEOLOGIQUE MISSIONNAIRES, ET OUVERTURE A UNE THEOLOGIE UNIVERSELLE

Dans le présent effort de pensée, la visée de l'« ingénierie conceptuelle » est d'une part, de contribuer au dépassement des paradigmes indo-européens, lesquels ont été présentés comme raisons suffisantes de l'hégémonie de la culture occidentales sur les cultures non occidentales (chinoises et surtout négro-africaines). D'autre part, de mettre en évidence les conditions de possibilité d'un christianisme africain. Bien entendu, il s'agit d'ouvrir des perspectives à la philosophie interculturelle, en posant la prise en charge de l'univers culturel négroïde, comme condition de l'inculturation du christianisme. C'est donc le rapport de l'authenticité africaine à la chrétienté qui est pensé à nouveau frais, dans une logique de philosophie interculturelle et inter-critique. Certes, selon Jean Bertrand Amougou, la notion de philosophie interculturelle et inter-critique prend le sens d'un plaidoyer qui suppose que « l'avenir de la rationalité scientifique et technologique dépend de sa capacité à transformer ses limites internes et externes en autant de possibilités »²⁷³. Bien entendu il s'agit d'ouvrir le concept de rationalité, en le débarrassant des programmations stéréotypées qui la caractérise, et qui sont la marque de la « modernité scientifique », qui se réclame du monopole de la vérité, au nom de la « rationalité ». Mais, sur cet aspect du problème, il faut se servir de la « sagesse des modernes » interprétée par Comte-Sponville, pour signifier qu'« il n'y a pas de certitude fondée (pas de vérité nécessaire), mais il y a des vérités possibles, et dans les limites de nos connaissances »²⁷⁴. Dans la mesure où la rationalité supposée du Christianisme missionnaire, s'identifie à la rationalité scientifique dogmatique, l'esprit de l'inter-culturalité s'élargit légitimement au contexte religieux, et suppose, pour le Christianisme qui se donne à la condition africaine, de « dédogmatiser la rationalité et la raison, pour les relier à l'autre face d'elles-mêmes : l'irraison »²⁷⁵. Cette dédogmatisation envoie dans la prise en compte de la complexité du concept de la rationalité, et permet le dépassement des paradigmes ontho-théologiques missionnaires, et l'ouverture à une pluralité « rationnelle ».

²⁷³ Jean Bertrand Amougou, « *existence et sens, plaidoyer pour une philosophie interculturelle et inter-critique* », *Annales de la FALSH, UYI*, Vol I, N°5, nouvelle série, 2006, deuxième semestre. L'auteur évoque à cet effet Jean Ladrière, « qui parle précisément de la nécessité pour la science et la technologie de se doter d'un principe intégrateur ultime ».

²⁷⁴ Comte-Sponville & Ferry, *La sagesse des modernes, dix questions pour notre temps*, éd. Robert Laffont, 1998, P.656.

²⁷⁵ Gurvitch., *Dialectique et sociologie*, Flammarion, 1962, P.236

I-DÉPASSEMENT DES PARADIGMES INDO-EUROPÉENS

I-1-L'irrationnel dans les traditions religieuses africaines ou l'évidence d'un rapport particulier du négro-africain au réel ?

Il est nécessaire de rappeler que, le vocabulaire péjoratif qui désigne généralement les traditions religieuses africaines, est essentiellement celui attribué par la littérature ethno-coloniale. Les concepts de « fétichisme », de « paganisme », d'« idolâtrie » et autres, constituent l'estampie péjorative savamment attribuée aux pratiques et croyances culturelles négro-africaines, pour assouvir la volonté de les détruire au détriment de l'idéologie coloniale. Nous l'avons démontré à suffisance et, partant de la pensée d'Eboussi, nous avons posé les bases philosophico-religieuses d'un christianisme sans fétiche, c'est-à-dire sans idéologie. Toutefois, nous avons reconnu l'existence dans ces pratiques et croyances religieuses d'un versant qui pourrait être réduit à l'« irrationnel » d'un point de vue externe, tout d'abord parce que relevant légitimement de l'irrationnel entendu comme pratique occulte en même de porter atteinte à la vie humaine (le cannibalisme mystique par exemple), mais aussi relevant de l'irrationnel d'un point de vue externe parce que justifiant la complexité du concept même de rationalité et/ou de l'irrationalité, d'où l'idée de la rationalité d'un discours africain sur le paranormal. Toutefois, la question de l'« irrationnel » prise dans le double sens évoqué ci-dessus, pose un problème fondamental. Elle permet notamment de fonder philosophiquement la question du rapport du Christianisme à la conception négro-africaine du réel, laquelle n'admet pas de frontière avec l'irréel.

En effet, Le problème de fond que pose les religions dites révélées dans leur volonté universaliste, est que « le patrimoine essentiel et constitutionnel qui forme leur noyau immuable et obligatoire est déjà incarné dans les langues, le style, le génie et la culture de l'occident »²⁷⁶. D'où l'incongruité du postulat de l'universel qui supposent que « les constructions théologique », celles notamment des « grands penseurs chrétiens, des pères de l'Église, des docteurs authentifiés par l'Église tels que les Augustin, Jérôme, Thomas d'Aquin etc., sont considérés comme des références quasi obligatoires pour tous ». ²⁷⁷ Il est bien entendu que ces grands penseurs et théoriciens de la religion sont fils de leur temps, de même qu'ils appartiennent à une culture particulière notamment la culture occidentale, d'où les distances et la résistance que la tradition négro-africaine avait dès les premiers contacts,

²⁷⁶ . Meinrad Hegba, *Emancipation d'Eglises sous-tutelle*. Essai sur l'ère postcoloniale, présence africaine, 1976, P. 12

²⁷⁷ Ibid.

opposées au christianisme, d'où également les difficultés que celui-ci a eu à intégrer les pratiques religieuses africaines. En effet, pour comprendre ce rapport essentiellement difficile du Christianisme à certaines manifestations de l'univers religieux africain, il faut rappeler la définition hebgaenne du concept de la religion qui envoie dans un « ensemble d'attitudes intérieures et extérieures engendrées par le sentiment individuelle et communautaire de notre dépendance vis-vis des puissances supérieures ».²⁷⁸ De cette définition, découle nécessairement l'idée de la particularité dans les manifestations religieuses, en ce sens qu'il s'agit des individus et par extension, des communautés. De ce fait, les concepts de « sorcellerie », de « magie », employés par l'onto théologie missionnaire pourraient à première vue, être compris comme relevant de l'inadéquation entre les attitudes et les habitudes de l'univers religieux négro-africain, avec celles de l'Occident chrétien. Bien entendu, il convient de noter que ces concepts ont nécessairement une connotation péjorative, laquelle prend tout au moins une certaine légitimité eu égard aux définitions que Hebga par exemple, leur donne.

De fait, par magie, Hebga entend « la triade savoir, pouvoir et technique de caractère occulte, apanage de certaines personnes, et qui leur permet de soumettre à leur volonté, les forces de la nature, voire Dieu lui-même »²⁷⁹ le concept de magie dans cette perspective envoie dans une incongruité avec l'implication d'une possibilité de soumettre le « sacré ». Bien entendu une telle incongruité relève nécessairement de l'orientation péjorative du concept qui du reste est neutre en -soi, mais peut « se mettre au service de la sorcellerie ou de la religion »²⁸⁰. Eu égard à cette définition, et son rapprochement avec la sorcellerie, il est aisé de dire que c'est ce dernier concept prend substantiellement et uniquement une connotation négative dans la mesure où Hebga n'admet pas dans sa définition, le paramètre de neutralité qu'il admet à la magie. De ce fait, « le sorcier est une personne habitée même à son insu par un pouvoir maléfique qui l'amène à nuire, à détruire, à tuer »²⁸¹. Dans ce cas, la sorcellerie envoie dans « l'ensemble des pratique mauvaises du sorcier »²⁸². Il est bien entendu que Hebga n'admet pas le versant positif de la sorcellerie, et l'on est en droit d'affirmer avec Jean Bertrand Amougou que, « sa thèse est légitime mais seulement partiellement valide »²⁸³.

²⁷⁸ Id.P.102.

²⁷⁹ P.Meinrad Hebga, *Sorcellerie chimère dangereuse ?*, Inades, 1979, P.16.

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Ibid.

²⁸³ J. Bertrand Amougou, *Réflexion sur la rationalité Tome I*, variations culturelles d'un thème chez P .Meinrad Hebga, L'Harmattan,2016,P.1187

D'ailleurs, Hebga aurait-il adopté cette posture par convenance ? Dès lors qu'il admet dans sa définition de la sorcellerie qu'elle envoie dans « l'ensemble des pratiques mauvaises » du sorcier, on pouvait donner à cette précision une double interprétation. Soit a priori, celle du caractère nécessairement maléfique de la sorcellerie (d'où la précision), mais aussi celle de la possible existence des « bonnes » pratiques de la sorcellerie, et la précision ne serait pas moins légitime. Mais il convient de garder le postulat hebgaen de départ, celui notamment de la sorcellerie comme nécessairement maléfique, et dire que cette nouvelle lecture de sa pensée n'engage que nous. Néanmoins elle nous permet d'étendre le principe de neutralité appliqué à la magie, au concept de sorcellerie, pour sous-tendre qu'il existe un versant positif de celle-ci. De ce fait,

*Il ne faudrait pas perdre de vue que le pouvoir de la sorcellerie ou du sorcier comporte une ambivalence (positivité-négativité), et que c'est le coefficient substantiel et la consistance de l'orientation (soit positive : le bien et le progrès, soit négative : le mal et la destruction), dudit coefficient substantiel qui détermine la nature et le sens des actes sorciers ultérieurs que posera le détenteur de ce pouvoir*²⁸⁴

On le voit bien, l'ambivalence du pouvoir de la sorcellerie et de la magie démontrer à coup sûr, que la littérature ethno-coloniale ne s'est pas suffisamment ancrée dans ces pratiques. Du moins, qu'elle n'a pas pu pénétrer leur signification profonde, avant de les réduire à l'irrationnel, c'est-à-dire à un degré inférieur de la conscience. C'est en tout cas la niaiserie que représente la posture d'un Lévy-Bruhl qui, Malgré une méconnaissance totale de la société africaine et de sa spiritualité, ose tout de même la réduire à une société inférieure, régie par une « mentalité prélogique et mystique »²⁸⁵. Lévy Strauss partage cette « certitude » lorsqu'il se propose dans *la pensée sauvage*, de saisir la vie des peuples « primitifs », il entend y parvenir en démontrant l'existence dans ces sociétés, des pratiques religieuses primitives ou barbares.²⁸⁶ Ces deux auteurs de par leur idéologie similaires, font partie de la lignée des penseurs qui, « aseptisés par la modernité avec ses pendants : le rationalisme et l'instrumentalisme, ont jugé bon de linéariser l'humanité »²⁸⁷. Hegel s'inscrit dans cette lancée lorsque, dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, il distingue sans scrupule, les différentes strates par lesquelles il convient de désigner l'humanité nègre, en fonction des différentes péripéties par lesquelles, son existence est

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Puf, 9^e édition, 1951, P. 449

²⁸⁶ Lévi-Strauss, *La pensée Sauvage*, Seuil, 1976, P.48

²⁸⁷ Jean Bertrand Amougou, « existence et sens, plaidoyer pour une philosophie interculturelle et inter-critique », *Annales de la FALSH, UYI*, Vol I, N°5, nouvelle série, 2006, deuxième semestre.

marquée, à travers l'histoire. De ce fait, il emploie le concept de « pré humanité » pour désigner les nègres avant l'esclavage, celui « transhumanité » pour désigner l'homme africain après la colonisation, tandis que le concept « d'humanité normale » se réfère au pays émergents ou en voie de développement. En dernier recours, et pour clore cette forme de stratification de l'humanité, Hegel emploie les concepts de « surhumanité » et celui d'« hyper humanité », pour désigner implicitement mais certainement, le développement de la civilisation occidentale, et par conséquent « l'humanité occidentale »²⁸⁸. Arthur de Gobineau se démarque également par son *Essai sur l'inégalité des races humaines*, dans lequel il décrit « différentes caractéristiques telles que couleur de la peau, couleur et texture des cheveux, forme et taille du crâne, qu'il met en concordance avec les caractères psychiques, intellectuels, moraux, etc. Cette théorie convient à une hiérarchisation des races ou groupements humains »²⁸⁹. Bien entendu, ces macabres procédés idéologiques favorisent la déculpabilisation de la prétendue « race supérieure blanche », dont les différents actes dégradants à l'égard des autres particularités d'existence sont justifiés par cette « supériorité ». On pourrait s'étendre sur des lignes interminables si nous voulions multiplier des exemples textuels pour mettre en évidence l'ethnocentrisme européen. Mais nous ne viendrons certainement pas à bout de cette gangrène historique en se contentant de la dénoncer. Dans la mesure où la raison dans l'histoire est unilatéralement pensée, puisque cette conception unilatérale permet de fonder et de justifier la négation de la particularité historique du Nègre-Africain, il est nécessaire d'ouvrir une perspective qui permet la « réactualisation et la projection » de ce dernier, à travers ses traditions. Cette projection s'inscrit, dans le sens de sa réalisation, c'est-à-dire celui de son devenir. Cette réactualisation démontre que, ces traditions nécessitent pour leur saisie, une certaine intuition, laquelle suppose un rapport particulier au réel, celui notamment de la liaison consubstantielle avec l'irréel. Dans ce cas, il est nécessaire de réexaminer le regard que nous posons sur le problème de l'irrationnel, et se demander s'il n'envoie pas dans l'inaptitude des religions dites révélées (le christianisme en l'occurrence) à cerner le rapport du négro-africain au réel. D'où la nécessité de (ré) penser le « problème du binôme rationnel/irrationnel, en tenant nécessairement compte de la pensée négro-africaine du réel »²⁹⁰. Dans cet ordre d'idée, on suppose que « la rationalité de l'irrationnel, c'est-à-dire la cohérence logique qui sous-tend les discours sur l'univers paranormal nous apparaît, dans l'expérience culturelle africaine, comme

²⁸⁸ Cf. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Trad. J. Gibelin, Gallimard, 1954.

²⁸⁹ Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, éd. Pierre Belfond, 1967, P.4

²⁹⁰ J. Bertrand Amougou, *Réflexion sur la rationalité tome I*

expression d'une thèse centrale, en même temps comme position d'un problème »²⁹¹. En effet, en tant que problème, la corrélation rationnel et irrationnel envoie comme nous le disons dans la particularité du rapport de l'africain au réel, lequel sous-tend au risque de se répéter, une consubstantialité du réel et de l'irréel. Aussi, en tant que thèse, elle envoie dans un questionnement qui devient légitime à savoir si les africains disposent des « qualités psychiques spécifique qui leur permettraient d'intuitionner et de penser ce que les autres n'arrivent pas à comprendre » ?²⁹² Une telle question s'impose par son devoir être, qui dérive de l'observation de certaines manifestations de l'univers culturel africain.

Bien entendu, la saisie profonde de ces rites envoie nécessairement dans la considération selon laquelle « les dimensions de certaines pyramides, de même que la forme dont elles sont conçues et arrangées sont associées aux concepts magiques et mystiques de la religion dynastique ».²⁹³ D'où la chute en quenouille du postulat de l'universel, celui relatif au contenu de la religion ou de la pratique religieuse, mais aussi la résurgence du principe selon lequel la prise en compte des diversité culturelles en situation d'inculturation demeure « décisive », d'où également l'impossible constitution d'un discours définitif sur le problème binôme du rationnel /irrationnel dans une religion donnée, avec la considération d'une frontière tangible entre le couple notionnel mis en cause. Nous sommes donc fondés de penser que la question de l'irrationnel qui a constitué l'argument principal de la littérature ethno-coloniale pour réduire au néant les manifestations religieuses négro-africaines, relève essentiellement de l'inaptitude de la littérature ethno-colonial non seulement à cerner le rapport du négro-africain au réel, mais aussi à considérer la pluridimensionnalité de la rationalité, laquelle exige de prendre en charge la rationalité de l'irrationnel. Telle est l'erreur essentiel qui a marqué le choc des civilisations, et qui constitue aujourd'hui le point culminant de tous les paradigmes indo-européens que la philosophie interculturelle voudrait dépasser. Du reste, Certes nous considérons avec la littérature ethno-coloniale qu'il existe dans les traditions religieuses| africaines des aspects qui se résument à l'irrationnel (nous l'avons reconnu), le concept renvoyant nécessairement aux actes deshumanisants ou dévalorisants à l'égard de l'humanité. Mais, il serait désastreux de prétendre que cette récurrence de l'irrationnelle est l'apanage des traditions culturelles africaines. On donnerait sans doute de la valeur aux prétentions hégémoniques de l'onto-théologie missionnaire. Il convient de démontrer que la sédimentation de l'« irrationnel » déborde les traditions religieuses

²⁹¹ Ibid.

²⁹² Ibid.

²⁹³ Shah I, *La magie orientale*, Payot et rivage, 1994,P.62

africaines, pour s'étendre sur les religions dites révélées, en l'occurrence le Christianisme. Certes nous reconnaissons avec Jean Bertrand Amougou que l'islam n'en est pas exempté, mais notre entreprise s'étant depuis ses commencements réduite au christianisme, nous préférons la limiter ainsi. Nous aurons sans doute une occasion d'évaluer le versant islamique de l'« irrationnel », tant il est évident qu'une telle entreprise contribuerait définitivement à la négation ou au dépassement des paradigmes occidentaux, mais surtout à l'émergence vers une « théologie universelle », entendue comme une théologie interculturelle et inter-critique. Néanmoins, qu'il nous soit permis de limiter ici notre effort de penser à démontrer qu'il y a des occurrences de l'irrationnel dans le Christianisme, d'où l'incongruité de la réduction des traditions religieuses africaines à l'absurde, du fait de leur « irrationalité » supposée. Bien entendu, il s'agit essentiellement de mettre en évidence la contradiction entre le message d'amour originale du Christ répandu par les missions et les pratiques effectives de l'Église.

I-2- « Sédimentation de l'irrationnel dans le christianisme » : situation d'un problème et enjeu d'un paradoxe

I-2-a Le point de vue théorico-pratique

En exemptant la chose en soi c'est-à-dire le Christianisme dans son ipséité qui est hors d'atteinte parce qu'essentiellement neutre, il est possible de relever pour les regretter, certaines déviances du Christianisme, lorsqu'il revêt essentiellement la nature occidentale et s'adresse aux cultures non indo-européennes. C'est l'une des raisons de la réticence de certains esprits à l'égard du christianisme. Certes, elle n'est pas suffisante mais tout au moins elle nous paraît l'argument principale en même d'ébranler la foi chrétienne ou du moins de la mettre à l'épreuve. On comprend pourquoi, évaluant les « erreurs de l'Église dans le génocide et l'esclavage » Hebga laisse entendre que « durant de nombreuses années, Ce qui mit à l'épreuve »²⁹⁴ sa foi, c'est notamment « la collaboration multiple des chrétiens, et surtout des leaders ecclésiastiques, avec les forces du mal pendant des siècles ». ²⁹⁵ Il s'agit notamment de l'usage de la Sainte écriture ou de la puissance de la Sainte Eglise, comme bras séculier de l'idéologie coloniale ou esclavagiste. D'où le l'idée de la sédimentation de l'irrationnel dans le christianisme, dans la mesure où, au nom d'une prétendue « supériorité raciale, culturelle et religieuse », les pères de l'Église « n'hésitent pas à se faire complices de la traite des nègres, entreprise qui avait institutionnalisé la violation continuelle des

²⁹⁴ P.Meinrad Hebga, *Afrique de la raison Afrique de la foi*, Op .Cit, P.190

²⁹⁵ Ibid.

commandements divins de la justice et de l'amour pour son prochain ».²⁹⁶ Dans la logique de philosophie interculturelle qui sous-tend notre démarche, une interrogation légitime se formule, celle notamment de savoir comment le projet de l'inculturation du Christianisme auquel les africains sont appelés à adhérer prend en amont les marques de la culture occidentale. On en vient à se demander s'il s'agit de l'africanisation de la culture occidentale et donc de l'assimilation de négro-africain, ou de la vulgarisation du message d'amour porté par la religion du christ sauveur de l'humanité par-delà toute forme de ségrégation. Mais il convient de remarquer que sous cet angle, celui notamment de sa mise au service de l'occident, le christianisme devient une entreprise clair-obscur qui, d'une part et de façon essentielle, s'oriente vers la défense et la promotion de la doctrine de l'enseignement christique universel, et d'autre part vers certaines de ses pratiques quasi « chisticides ».

Autant dire que le Christianisme, de par sa collaboration avec les forces du mal, à une lourde contribution dans le cadre de « l'hibernation culturelle et sociale de l'espace négro-africain ».²⁹⁷ Il n'est donc pas exempt de toute critique de même que ses visées ne sont pas toujours rationnelles, concept pris dans le strict sens de la valorisation de la condition humaine. La terminologie de max par exemple, n'a pas absolument tort de dire que « Dans le cadre de l'esclavage et de la colonisation de l'Afrique, l'Église a participé d'un opium ». ²⁹⁸ Jean Marc Ela n'est pas loin de cette vision marxiste lorsqu'il affirme au sujet de l'Eglise, qu'elle a été dans sa version missionnaire, « une vaste escroquerie ». ²⁹⁹ Néanmoins, il ne s'agit pas d'adopter ici un point de vue tout à fait radical au regard du versant positif de la mission évangélisatrice. Nous avons d'ailleurs mentionné l'hommage rendu au christianisme par la littérature africaine. Nous serions certainement de mauvaise foi si nous en venions à nier l'apport de la mission dans le développement essentiellement social et économique de l'Afrique. Mais il convient de se demander s'il ne s'est pas agi d'un simple alibi, employé pour causer un mal nécessairement plus grand que le bien causé. D'où l'hypothèse d'une « aventure ambiguë » à laquelle les africains se seraient livrés, donnant le moins pour perdre le plus. Quoiqu'il en soit, il est aisé de dire que de toute part, la sédimentation de l'irrationnel dans le christianisme est constatée à travers son ingérence dans la chose politique, sa mise au service des deux principales idéologies qui ont contribué au ternissement de la condition africaine, à l'accentuation d'un complexe nécessairement double, à savoir celui de l'infériorité

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Jean bertrand Amougou, *Réflexion sur la rationalité tome I*. Op.cit., P.195.

²⁹⁸ Ibid.

²⁹⁹ Jean Marc Ela, *Le cri de l'Homme africain*, L' Harmattan, 1980, P.8

du noir clamée par l'Occident, mais aussi et surtout celui de la supériorité supposée de l'Occident sur les peuples de la périphérie. De ce fait,

Concernant cette double tragédie (esclavage et colonisation), les deux formes de pouvoirs (temporel et spirituel), prétendument distincts opèrent une « admirable » entente cordiale, mieux une synergie, puisqu'ils avaient d'ailleurs un objectif commun : la construction ou la diffusion de l' « ordre du monde ». Bien entendu, à ce niveau, les catégories de la construction et de la domination sont indissociables³⁰⁰

On le voit, l'articulation de la double tragédie dont l'Afrique a été victime, pose un problème certes essentiellement politique et idéologique, mais qui intéresse la philosophie interculturelle dans la mesure où le politique et l'Église ont agi en toute connivence pour sa réalisation. Il est légitime de dire que ce problème est en même temps d'ordre théologique. En ce sens qu'il est indissociable de la proclamation d'un « régime de vérité » prétendument universel, défendu par l'Occident. Ainsi, l'Eglise dans sa constitution a contribué à bien des égards à la réalisation des sombres desseins occidentaux, ceux notamment de la dégradation de la condition africaine. Sous ce rapport, elle entre en contradiction avec ses prétentions rationalistes et rationalisantes grâce auxquelles elle s'est arrogée le droit à l'hégémonie sur les cultures non indo-européennes. Dans la mesure où, « elle est constamment intervenue dans la dynamique conquérante en Afrique »³⁰¹ il est fondé de la réduire à une « une théodicée de la domination »³⁰². Même s'il faut joindre notre plume à celle de³⁰³ Mbembe pour dire qu'elle ne se limite pas à ce versant négatif (nous avons déjà effectué cette précision). En fin de compte, il convient de dépasser cette sédimentation de l'irrationnel dans un cadre historique et aussi lointain. Même si nous admettons que l'esclavage et la colonisation ne sont dépassées que d'apparence et se perpétuent dans une forme de néocolonialisme, il convient de rappeler que nous sommes prêts à solder notre passé coloniale, en « consentant de pardonner » les « crimes » dont nous avons été victimes, mais nous refusons « de donner une absolution générale pour les crimes en train d'être commis », ou programmés pour l'être.³⁰⁴ D'où la consécration des efforts de la philosophie interculturelle autour de la sédimentation de l'irrationnel dans le discours récent de la mission évangélisatrice, qui prétend désormais s'inscrire dans la logique de l'inculturation, en tenant comptes des particularités culturelles et donc existentielles, des peuples non

³⁰⁰ J.Bertrand Amougou, Réflexion sur la rationalité, Op.Cit.,P.195,

³⁰¹ Id.P.196

³⁰² ³⁰² Jean Camarof & John Camarof, "Christianity and colonialism in south Africa", in *American ethnologist*, volume 13, Oxford university press,1986, PP.1-22.

³⁰³ A. Mbembe, *Afrique indocile. Christianisme, pouvoir et Etats en société postcoloniale*, Karthala,1988, P.26.

³⁰⁴ P.Meirad Hebga, *Afrique de la raison Afrique de la foi*, Editions Karthala, 1995,P .189

européens. Vu sous cet angle, une tragédie n'est pas moins observée. Certes, elle n'est plus celle de la colonisation et de l'esclavage, mais elle ne l'est pas moins en ce sens qu'elle engendre les séquelles visibles au plan politique, socio-économique mais surtout culturel. Disons de ce fait que, dans sa version catholico-romaine qui a été savamment implantée en Afrique, l'Église a su conserver ses allures idéologiques grâce auxquelles elle a servi l'esclavage et la colonisation. Elle a certes, la prétention d'avoir une essence divine « en tant que fruit de la révélation », mais elle demeure essentiellement une entreprise, mieux encore une institution politique qui a servi et continue de servir de bras séculier à des idéologies macabres. C'est le moins que l'on puisse dire eu égard à son rapport « intime », sa coexistence à l'occident (néo)esclavagiste, néocolonialiste et de ce fait prédateur de bien matériel d'une part, et hégémoniste à l'égard de toute autre manifestation culturelle d'autre part. On peut voir ce dessein ou ce rapport à l'idéologie, clairement exprimé dans ce discours du roi belge Léopold II

Révérands pères et chers compatriotes, la tâche qui vous est confiée est délicate et demande beaucoup de tact. Prêtre, vous allez certes pour évangéliser, mais cette évangélisation doit s'inspirer avant tout des intérêts de la Belgique et de l'Europe (...) C'est donc dire que vous interprétez l'évangile de façon qu'il serve à préserver nos intérêts dans cette partie du monde

Il va tout de même sans dire que, nous ne faisons pas à l'Église un procès, tant il est évident qu'elle n'aurait pas la possibilité de se défendre. Notre dessein fondamental demeure de démontrer que la récurrence de l'« irrationnel » dans les pratiques chrétiennes démontrent que le christianisme n'est pas exempt de toute critique, et le prive ainsi du droit de rationalisation qu'il s'est arbitrairement arrogée à l'égard des cultures et croyances religieuses négro-africaines. D'où la posture d'Eboussi qui est aussi celle de plusieurs philosophes et théologiens africains tels que Meinrad Hebga ou Marc Ela, à savoir la mise en évidence des velléités dominatrices de l'Église catholique, marquée nécessairement par son essence gréco-romaine. Certes la philosophie interculturelle reconnaît la neutralité et l'universalité de l'Église du Christ qui découle naturellement de celle du christianisme en soi, mais il est important dans notre posture, de remarquer le versant sombre de l'église lorsqu'elle devient catholique. Elle souffre de la même tare dont souffre le christianisme lorsque, extrait de sa neutralité à priori, il devient celui de l'Occident. La tare dont il est question se résume notamment à sa constitution en pouvoir de domination, développant ainsi une hostilité envers les autres formes de croyances ou de référence à l'absolu. Toutefois, nous n'envisageons pas la fin de l'Église catholique, du point de vue institutionnel. Dans un développement ultérieur,

nous métrons en évidence la nécessité pour les peuples non indo-européens de questionner le volet « gréco-romain) du catholicisme. L'idée fondamentale étant de dépasser cette terminologie, au regard des différentes postures du Vatican qui n'honorent pas l'Église de Jésus et se contentent de servir les idéologies certes, admises dans la culture occidentale, mais essentiellement en contradiction avec les traditions culturelles des peuples de la périphérie.

Néanmoins nous voulons nous atteler ici de dire que nous n'envisageons pas le crépuscule de l'église comme institution, mais n'avons pas pu nous abstenir de démontrer que dans sa pratique à travers l'histoire des missions, elle s'est essentiellement mise au service des causes irrationnelles au point où Jean Paul II, dans une posture exceptionnelle par rapport à bon nombre de ses paires, reconnaît « quelques zones d'ombre » dans la mission. Le problème fondamental pour les peuples non indo-européens, demeure de savoir comment se fier aujourd'hui à une église qui s'est mise et continue de se mettre au service de la cause « irrationnelle », entendu comme un ensemble de pratiques essentiellement dévalorisantes à l'égard de la valeur humaine. Disons clairement qu'il

*est aujourd'hui problématique de prendre pour référence des églises de Jésus de Nazareth (...) en collusion quotidienne avec les puissance d'argent qui écrasent les peuples(...) et qui, avec hypocrisie et une lâcheté tranquille(...), défendent quasi inconditionnellement l'ordre établi, s'écartant ainsi de l'ordre établi et de la doctrine de Jésus christ qui joignait à un loyalisme sincère à l'égard des puissants de ce monde, une indépendance d'esprit et une dignité sans compromission.*³⁰⁵

On le voit bien, le problème de fond qui nous donne de penser à la sédimentation de l'irrationnel dans le christianisme, se résume tout d'abord à cet aspect théorico-pratique qui met en évidence les dérives de l'église. Toutefois, en posant le problème de l'universalité de l'irrationnel dans les croyances religieuses, la philosophie interculturelle se réfère certes à cet aspect théorico-pratique qui envoie dans l'église comme institution avec ses dérives, mais elle s'intéresse surtout à la sédimentation de l'irrationnel dans le christianisme au plan magico-mystique. Il s'agit de mettre en évidence « les accointances entre les pratiques culturelles dans les différentes figures du christianisme, et les pratiques magiques proprement dites ».³⁰⁶ Nous en viendrons à l'accentuation d'un paradoxe, celui notamment du statut de religion rationnelle dont le Christianisme se réclame, et la sédimentation de l'irrationnel à travers son double aspect théorico-pratique et magico-mystique.

³⁰⁵ P.Meinrad Hebga, *Emancipation d'Eglise sous tutelle..Op.Cit., P.157*

³⁰⁶ Jean Bertrand Amougou, *Reflexion sur la rationalité, OP.Cit. ,P.186*

I-2-2 Le point de vue magico-mystique

Sur cet aspect notamment, il est important de rappeler que, malgré leur position de dénie perpétuel à l'égard de l'idée de l'existence de la « sorcellerie », les théologiens ont, depuis la période moyenâgeuse, mené une véritable croisade anti sorciers. La question fondamentale qu'une telle entreprise inspire est celle de savoir si la « sorcellerie » dont il est question, peut être combattue sans une initiation préalable des théologiens à celle-ci. Autrement dit, sans connaître profondément les pratiques sorcières mise en cause, comment le christianisme peut-il prétendre les combattre, sans user nécessairement des pratiques mystiques qui relèvent tout aussi de la « sorcellerie ». Il est difficile de répondre par l'affirmative tout d'abord parce qu'il est possible de reconnaître comme nous l'avons déjà signifié, des accointances entre bon nombre de pratiques de l'Église et la magie. La superstition, la magie, l'idolâtrie sont entre autres les raisons de la division de l'Église en ses deux pôle principaux. C'est pourquoi les catholiques sont superstitieux aux yeux des protestants. Ces derniers leurs reprochent certainement leurs rapport intime aux fétiches et leur vénération à l'égard des symboles, et autres idoles qui représenteraient la lignée des saints, mais surtout la vierge marie. D'où le questionnement que la philosophie interculturelle formule à l'égard du sens chrétien de l'adoration des idoles ou de la vénération des Saints. Il est évident que l'attribution du caractère essentiellement saint à ceux avec qui nous partageons la condition humaine, envoie dans la confusion de ceux-ci au créateur dans la mesure où le caractère de sainteté est l'apanage du sacré dans son ipséité. L'attribution de ce caractère à des humains est selon nous, ce qu'il convient d'être appelé idolâtrie. Mais le paradoxe vient de ce que, l'Église catholique, ne reconnaît pas cet aspect de la chose et préfère s'acharner sur les croyances africaines qui vouent un culte aux ancêtres en y adonnant une connotation essentiellement anthropologique, d'où l'absence de l'idée d'une vénération à l'égard des ancêtres et destinataire légitimes de ce « culte ». Bien entendu, on pourrait nous rappeler que les fétiches et les idoles présents dans l'Église catholique ne sont que des symboles de même que le caractère saint attribué aux apôtres n'est qu'une métaphore. Nous sommes d'accord avec cette lecture, à condition qu'elle soit également appliquée à l'égard des traditions religieuses africaines. Pour poursuivre avec cette idée de la sédimentation de l'irrationnel dans le christianisme, disons que, d'une manière générale, l'église n'a jamais ignoré la magie, malgré les grandes croisades menées comme nous le disons, par les pères de l'Église au moyen Age, contre les pratiques non chrétiennes qu'ils réduisaient à la sorcellerie. On comprend pourquoi pour

*La combattre, l'Église catholique stimula en occident de façon (in)consciente, l'étude de la magie. Obligés en se référant au nouveau et à l'ancien testament de reconnaître l'existence des phénomènes surnaturels, y compris le pouvoir des sorciers et des sorcières, les théologiens catholiques romains prirent position contre la sorcellerie*³⁰⁷

La prise de position dont il est question ici suppose, tout au moins, que l'Église catholique reconnaît l'existence de la sorcellerie, de la magie, ou plus exactement des phénomènes qui ne relèvent pas de la rationalité, au sens strict du terme. De ce fait, la philosophie interculturelle trouve un intérêt certain dans l'approfondissement des connaissances sur le point de vue du christianisme à l'égard de la sorcellerie, en ce sens que cette problématique est non seulement reconnue mais aussi prise en charge par le Christianisme. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre Hebga par exemple lorsqu'il mentionne la prise en charge par Louis Brouyer, du « difficile problème théologique de Satan. Selon ce dernier, « à partir du X^e siècle prévaut la théorie comme abstraction, non-être, privation »³⁰⁸. Dans le même ordre d'idée, J. Bertrand Amougou pense que l'apôtre Paul s'inscrit dans la logique de la reconnaissance du maléfique en ce sens qu'il décrit « le monde antérieur au christ » comme un monde « hanté ». De ce fait, « dans son énumération des puissances maléfiques qui influencent le monde, Paul découvre que d'une manière générale, le monde est un habitacle d'acteurs occultes qui s'y dissimulent et agissent ».³⁰⁹

Mais il faut dépasser le postulat de la simple reconnaissance pour dire que le succès de la mission évangélisatrice revient nécessairement à la prière, à l'exposition des miracles de Jésus qui conditionnent la croyance en lui et son acceptation comme fils de Dieu et Dieu incarné. Les miracles de Jésus n'ont en effet et selon nous, aucune différence avec des pratiques dites « sorcières », puisqu'ils ne sont pas rationnels au sens moderne du terme, c'est-à-dire explicables par des procédés logiques, mais contribuent au renforcement de la foi chrétienne. Il est d'ailleurs possible dans l'histoire des missions, d'identifier des scènes d'affrontement entre les magiciens visant à démontrer l'étendue de leur pouvoir. « Le premier conflit a éclaté en Samarie autour de Simon le mage (8,9-13 ;18-24), le second met aux prises en duel Paul et Bar-jesus, dit Elymas (13,6-12) »³¹⁰. Ainsi, dans l'histoire des missions, le pouvoir reconnu à Jésus par les apôtres, s'est vu essentiellement mis en cause par des pratiques magiques savamment développées par des mages, donnant lieu à une véritable

³⁰⁷ Shah,I., Op.Cit.P.22

³⁰⁸ Cité par J.Bertrand mougou, *Reflexion sur la rationalité tome I*. Op. Cit., P.198

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Id.P.199

confrontation. À l'évidence, l'idée d'une religion animiste ou qui tire ses origines de l'irrationalité de l'anthropologie sociale africaine se trouve disqualifiée par le point de vue qui précède à savoir que le problème de l'irrationnel se pose à travers toutes les religions, qu'elles soient traditionnelles ou révélées. Dès lors, la philosophie interculturelle pense que le problème du binôme rationnel-irrationnel doit être pensé et posé à nouveaux frais, dans un processus qui dépasse la logique binaire du oui et du non à laquelle souscrit la rationalité scientifique, grâce à laquelle le Christianisme se présente comme religion rationnelle. Bien entendu, ce problème doit s'inscrire dans l'ouverture, dans la pluralité. La philosophie interculturelle plaide pour « une rencontre de la rationalités », le dépassement des paradigmes autoprogrammés par l'onto-théologie missionnaire, lesquels limitent le christianisme dans son concept. Elle voudrait ainsi trouver l'ouverture pour une théologie universelle, en rétablissant les manifestations « théologique » négro africaine dans leur légitimité d'existence.

De ce fait, comment se formulerait concrètement le projet de l'indigénisation du christianisme en Afrique ? Quel serait le vécu effectif de la catholicité africaine ? Il est bien entendu que notre entreprise, bien qu'elle mette en évidence l'expansion coloniale du christianisme dans le contexte chinois et africain ne peut plus s'étendre dans le contexte chinois en ce sens que la christianisation de cette contrée n'a pas été effective. L'entreprise de la mission y a connu une véritable résistance et il est aujourd'hui impossible de parler de « christianisme chinois ». Certes le concept de théologie peut s'y élargir en ce sens que la théologie est la référence à l'absolu, et que notamment le « ly » chinois est cet absolu, mais toutes les confessions de foi qui se réfèrent à l'absolu, ne se résument pas au Christianisme. De ce fait, la question de l'indigénisation du Christianisme qui donne lieu à l'idée d'une « catholicité indigène », ne se pense que dans le contexte africain. La philosophie interculturelle voudrait ainsi s'intéresser aux défis actuels de l'indigénisation du christianisme en Afrique, afin de poser les conditions de possibilité d'un christianisme africain. Bien entendu, la philosophie l'inter-culturalité dépasse toute forme de querelle entre la confession catholique romaines et d'autres dénominations de l'Eglise chrétienne, protestante en l'occurrence. D'ailleurs, elle vise à mettre en évidence dans l'articulation de l'« africanité » et de l'« africanitude » du christianisme, l'ambiguïté de sa terminologie gréco-romaine pour les africains, mais aussi pour la neutralité à priori de l'Église du christ. Elle s'abstient donc de prendre position dans cette vieille querelle qui a entraîné la division de l'Église, mais suppose qu'à l'ère de l'inculturation, la terminologie gréco-romaine du catholicisme ou du

christianisme doit être dépassée. C'est la première étape du projet d'une africanisation du Christianisme, elle s'avère indispensable en ce sens qu'elle permet le dépassement des paradigmes gréco-romains, afin de penser à un Christianisme universel non pas du point de vue de l'universalisation de sa version occidentale, mais bien plus de l'universalité au sens de son extension universelle.

II-LE CHRISTIANISME AFRICAIN : DE L'ARTICULATION AFRICANITÉ-AFRICANITUDE-HUMANITE

Le problème de l'articulation africanité-africanité, envoie dans une posture légitimement double. D'une part, Celle du constat selon lequel le vécu africain de la catholicité, est déterminée par le Vatican, de sorte que l'organisation de l'Église, ses grands décideurs, proviennent strictement de cette contrée du monde. Dans ce cas, l'articulation se trouve à l'étape de l'africanité, et suppose le vécu africain d'un christianisme reçu de l'extérieur et adapté comme tel à la condition africaine. C'est pourquoi, nous parlons avec Eboussi, d'un christianisme de « surimposition ». D'autre part, l'articulation dans sa seconde phase qui est celle du vécu entendu comme implication du négro-africain dans le processus d'élaboration du contenu. Sous cet aspect, il est celui d'un peuple participant à travers son authenticité, mais ouvert à l'humanité. En articulant le projet de la catholicité africaine sur ce double aspect, et en l'ouvrant à l'humanité, nous voudrions démontrer la nécessité du dépassement des paradigmes gréco-romains, liés au vécu actuel du christianisme(africanité), pour permettre l'effectivité de l'inculturation qui est désormais le projet d'une Eglise catholique qui, à travers ses représentants les plus sérieux, semble avoir pris la mesure de la question de l'authenticité africaine, et donc de la nécessité pour le christianisme de prendre en charge le Négro-Africain dans son entière condition d'existence, quelle que soient ses implications. D'où la question de l'inculturation qui vise l'intime transformation des valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines.

On le voit bien la visée de l'inculturation ainsi exprimée, est biunivoque. Elle est tout d'abord celle de la rencontre des cultures avec le christianisme, mais aussi le chemin inverse de la rencontre du christianisme avec les cultures. Il ne s'agit pas d'un simple jeu de mots, mais bien d'une relation de va-et-vient entre diverses manifestations culturelles qui se prennent en charge et s'acceptent mutuellement. De ce fait, lors de la commission Théologique internationale de 1988 placée sous le thème « foi et inculturation », Saint Paul dans son

allocution, se montre appréciatif par rapport au projet de l'inculturation entamé par le pape Jean Paul II. Il dit notamment que « Le pape Jean Paul II a pris à cœur de manière spéciale l'évangélisation des cultures : le dialogue entre l'Église et les cultures revêt une importance vitale à ses yeux, pour l'avenir de l'Église et du monde »³¹¹ Mais il va sans dire que cette conception n'est que l'aspect théorique d'un projet qui peine à se concrétiser, tant il est difficile pour le christianisme de se défaire de ses allures missionnaires. La question fondamentale que suscite une telle posture est d'ailleurs celle de savoir si l'africain devrait encore laisser le soin à l'Occident de penser l'inculturation à sa manière. Il est évident que dans la formulation de ce projet, l'Église conserve ses allures missionnaires qui se traduisent tout d'abord par son rattachement inéluctable à la Rome. D'où la nécessité pour le négro africain de déterminer les conditions de l'indigénisation du Christianisme en commençant par le dépassement de la terminologie romaine de l'Église catholique. Nous voulons mieux expliquer cela en démontrant que dans une logique de l'Église universelle du christ, la terminologie romaine de l'église catholique n'est pas loin d'être un non-sens

II-1 L'Église catholique romaine, ou l'évidence d'une terminologie problématique

Il convient, avant toute chose, de poser et définir la catholicité et la romanité, afin de fonder et démontrer que, la liaison inéluctable de ces deux concepts relève d'une certaine dichotomie. Le terme catholique dans son étymologie, « signifie universel ». IL a été employé pour la première fois par Cyrille de Jérusalem qui, parlant de sa catéchèse, déclare qu'« elle est appelée catholique parce qu'elle est répandue à travers le monde, d'une extrémité à l'autre de la terre »³¹². Dès lors, la catholicité envoie essentiellement à l'universel et repose sur l'interprétation de la parole. Mais, lorsqu'elle communie avec Rome, l'Église catholique ne se borne plus à la Sainte Bible comme suppôt de la catholicité. Bien entendu, elle considère la « Tradition » comme le principal fondement de la connaissance religieuse. La romanité désigne donc l'ensemble des « Traditions » non nécessairement bibliques, « mais enseignées par l'autorité de l'Église ».³¹³ Toutefois, la condition de la foi chrétienne est la confession de notre appartenance à la Sainte Église Apostolique. Cette condition est d'ailleurs indispensable à l'affirmation de la chrétienté. « Je crois en l'Église, une sainte catholique et apostolique ». Telle est la confession de foi de tout chrétien que le christ a « saisi » véritablement, et qui a pris conscience de l'inéluctable liaison entre l'acceptation de jésus et

³¹¹ St.Paul, « Commission théologique international. Foi et inculturation », In *La documentation catholique* 1988, P.4

³¹² J .-B. Durosselle, Histoire du catholicisme, Puf, 1949, P.7.

³¹³ Ibid.

l'appartenance à son Église. En effet, le « Oui à Jésus est identiquement un Oui à l'Église, son épouse mystique ; et il se veut inconditionnel ».³¹⁴ Mais il s'agit de la grande Église, celle du christ sauveur de l'humanité sans discrimination. En tant que telle, elle ne porte aucune orientation culturelle. Cette posture nous ramène au problème de l'universalité de l'Église et nous permet de conclure sur la nécessité de distinguer l'Église du christ en soi et l'orientation romaine de celle-ci.

Bien entendu, cette posture est également celle que nous avons soutenue quant à la question de l'universalité du christianisme, en démontrant que celui-ci n'est universel que par l'extension de son concept. Il en est de même de l'Église dont le caractère universel se résume essentiellement à son ontologie. Elle revêt dont un double aspect qui est tantôt visible et tantôt invisible. Sur son aspect invisible, elle est Divine, « sans tache, sans ride, sainte et immaculée »³¹⁵. Du point de vue de la visibilité, elle se définit en se rattachant à la romanité, d'où la pétition d'ordre logique que nous lui faisons, et qui consiste à savoir si elle devient le relais de l'idéal romain ou de l'idéal chrétien que sous-tend sa nature divine ? En effet, Ayant été établi que le Christianisme en tant que religion est le fait de la culture, au regard de ce que la culture est le fait des humanités historiques à travers les âges, il est évident que l'église catholique romaine est intrinsèquement liée à la culture occidentale D'où la nécessité pour le Négro-Africain d'enraciner le Christianisme et l'Église dans la réalité culturelle négroïde, c'est-à-dire de demeurer des chrétiens, mais de cesser d'être des catholiques romains pour devenir des catholiques africains. C'est le sens que doit prendre tout projet de l'indigénisation du christianisme, lequel doit être pensé par les africains et non par l'Occident pour les africains. Ce projet est d'autant plus légitime, au regard des différentes postures controversées du Vatican par rapport à certaines dérives grave auxquelles l'humanité se confronte. Il est fondé de dire que ces postures sont en totale inadéquation avec la traditionnalité négro-africaine, d'où la légitime réticence de certains évêques africains à l'égard du point de vue du Vatican. D'où également le problème de l'inadéquation entre les mœurs défendues ou soutenues par le pape et les opinions de l'église catholique africaine qui sont à l'image des traditions culturelles africaines. La récente décision de la bénédiction des couples homosexuels par le pape n'a pas bénéficié de l'assentiment de la plupart des représentants de l'église africaine. Cette décision a suscité de vives réactions de la part des évêques africains. Ceux-ci s'opposent à cette voie qui, à l'évidence, n'intègre pas les canaux du message

³¹⁴ P.Meinrad Hebga, *Afrique de la raison Afrique de la foi*, Op. Cit.

³¹⁵ Cardinal Suhard, *Essor ou déclin de l'Eglise ? Lettre pastorale pour le carême*, 1947. (Documentation catholique n°937, 30 mars 1947.

chrétien authentique, mais relèvent essentiellement de la vision du monde occidentale, encadrée par des notions de liberté, et de droit qui se confondent progressivement à la déraison. Les évêques africains n'ont pas trouvé adéquat d'adhérer à cette logique qui, une fois de plus traduit la prétention à l'universel d'une vision du monde qui trahit la substance de l'évangile. Dans la genèse biblique en effet, Dieu parachève son œuvre créatrice en créant l'homme, et de la côté de ce dernier il crée la femme pour épargner l'homme de la solitude. Nous ne comprenons pas le grand écart qui existe entre cet évangile et la bénédiction du mariage homosexuel par le Vatican. Il est bien entendu, que cette posture relève de son concubinage incestueux avec des idéologies politiques libérales, ou à des sectes qui nient effectivement le mystère de la création en développant des « philosophies » ou autres idéaux à caractère existentialiste athée. L'Église catholique romaine est donc intrinsèquement liée à la culture occidentale et défend ainsi une pratique qui intègre leur mentalité. Mais, pour les africains, mieux encore pour l'église africaine, il n'y a aucune possibilité

De bénir les unions et les activités homosexuelles cela irait à l'encontre de la loi de Dieu, de l'enseignement de l'Église, des lois de notre nation et des sensibilités culturelles de notre peuple ». ³¹⁶ Les différentes réactions des représentants de l'Église africaine ont contraint le Vatican à reconnaître que le cas des peuples africains est un cas à part. De ce fait (et sans le vouloir peut-être), le Vatican reconnaît la particularité culturelle des peuples africains et par ricochet l'inadéquation des modes de vie occidentaux avec les traditions culturelles négro-africaines. L'idée d'un christianisme africain est donc au demeurant, celle d'un peuple participant, celle des chrétiens africains en liberté. Elle ne saurait se confondre ou se fondre dans l'inculturation mal pensée ou pensée ailleurs que dans notre cadre social. Disons Plus précisément que

Le but poursuivi par la reprise des actes instituant de notre église, n'est pas de reproduire, même en l'indigénisant, un christianisme acculturé en d'autre temps et en d'autres lieux et constitué en un genre de vie. La vérité semble impliquer la transformation de la condition humaine comme telle. Du système de relation qui règne actuellement entre les hommes, entre les africains entre eux et avec les autres. L'horizon est ici celui de l'espérance risquée d'une métamorphose qui est l'anticipation du « salut », sa symbolisation ou mieux son effectuation en notre monde et en notre temps. ³¹⁷

³¹⁶ Juliette Ossola, TV5MONDE-INFORMATION, <https://informationtv5monde.com>, 18 décembre 2023, 10H58(TU)

³¹⁷ F. Eboussi Boulaga, « pour une catholicité africaine », in, civilisation noire et Eglise catholique, colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977, Présence africaine/NEA, 1978, P.331-370

Qu'on nous pardonne la reprise assez prolongée de cette pensée d'Eboussi . Nous n'avons pas pu nous en abstenir, tant elle nous a semblé traduire dans un langage autoritaire, toute la quintessence de notre effort de penser. Nous nous trouvons à présent en mesure de conclure

CONCLUSION GENERALE

Parvenus à ce stade de notre développement, qu'il nous soit permis de rappeler que la question du fétichisme de l'onto-théologie missionnaire envoie dans l'idée fondamentale de la mise en évidence des mécanismes de déculturation mis sur pied par l'évangile missionnaire, pour servir le prétendu postulat de l'universel, qui caractérise la culture occidentale. Il est fondé de dire que cette prétention à l'universel, s'inscrit dans la logique de la globalisation non pas dans le sens de l'interculturalité, mais bien plus dans celui de l'affirmation d'une particularité d'existence comme fin dernière de l'humanité, au détriment des autres. Mais, en admettant que le Christianisme ne soit pas l'apanage de l'occident mais plutôt une religion universelle (en-soi), n'y aurait-il pas des raisons de signifier que tous les peuples ont le droit de l'acculturer dans leurs croyances traditionnelles afin de conserver leur authenticité ? C'est avec une certaine aisance que nous voulons répondre positivement. Mais, à l'évidence, la réalité est tout autre. En effet, l'on ne regrettera jamais assez le cloisonnement historique dans lequel la tradition occidentale chrétienne s'est développée, montrant un certain malaise à reconnaître les traditions et croyances non-occidentales, celles notamment des peuples de la périphérie. C'est dans ce contexte de cloisonnement (toujours actuel) marqué par la volonté d'affirmer les conceptions théologiques acculturées dans l'anthropologie sociale occidentale, comme absolues, que l'onto-théologie missionnaire a eu ses premiers contacts avec les traditions et croyances religieuses non-occidentales, sur lesquelles elle a exercé une herméneutique historico-critique. Bien entendu, une telle entreprise en-soi ne manque pas de légitimité. Elle obéit à une logique de philosophie interculturelle qui consiste à démontrer que « L'auto/alter limitation de la rationalité scientifique par la science ou par d'autres disciplines est inopportune et inconséquente »³¹⁸. Néanmoins, bien qu'il ne soit pas une discipline, le Christianisme devrait s'inscrire dans cette dynamique, en ce sens que le statut de religion « rationnelle » dont elle se réclame, et qui semble lui donner le droit de rationalisation sur d'autres façons de croire, se veut identique à l'idée de rationalité défendue par le positivisme scientifique. Elle devrait donc s'inscrire avec la science, dans le même processus de dédogmatisation de « la rationalité et de la raison, pour les relier à l'autre face d'elle-même : l'irraison »³¹⁹. La visée d'une telle entreprise étant d'opérer une correspondance entre les catégories, les principes axiologiques et absolus d'une culture donnée avec ceux d'une autre culture, afin d'en déduire ce qui s'y trouve d'universel, malgré leurs particularités apparentes. Car, dans notre effort de pensée, nous avons démontré que ce principe n'a pas été

³¹⁸ J. Bertrand Amougou, « *Existence et sens : plaidoyer pour une philosophie interculturelle et inter-critique* », *Op.cit.*

³¹⁹ G. Gurvitch *Dialectique et sociologie*, *Op.cit.*, P.236

observé lors de l'expansion coloniale du christianisme. Partant du contexte de son expansion chinoise, nous avons décrit un premier moment marqué par la volonté des jésuites, d'inculturer le christianisme dans les pratiques et traditionnelles religieuses de la chine, incluant certaines de ces pratiques telle que le culte des ancêtres, dans les différentes liturgies de l'église Catholique. Suite à la reprise par l'empire Romain de la mission évangélisatrice, consacrée désormais au missionnaires franciscains, les paradigmes occidentaux se trouvent réactualisés et le processus de déculturation réactivé. Le nouveau contexte d'évangélisation se veut donc fondamentalement hostile à l'onto-théologie chinoise. De ce fait, l'idée de la catholicité revêt un nouveau sens qui est celui de la culture occidentale, confrontant « l'entreprise du père Ricci et de ses compagnons à un véritable phénomène d'ethnocentrisme »³²⁰. D'où la querelle des rites qui signifie la divergence des points de vue (jésuites et missionnaire franciscains) par rapport au statut de l'onto-théologie chinoise, c'est-à-dire la conception chinoise de l'idée de l'être transcendantal, mais aussi les différents modes de recours à cet être. L'ingénierie conceptuelle que nous avons menée autour des concepts fondamentaux de l'onto- théologie chinoise nous a permis de démontrer l'existence d'une théologie naturelle, constituée autour des questions fondamentales de la théologie c'est-à-dire la nature de Dieu que les chinois appellent « ly », principe premier, cause du grand tout. Cette considération est ainsi en rupture avec la thèse Malebranchiste, de l'inexistence de Dieu ou de l'absence de croyance dans l'onto-théologie chinoise. Elle est aussi le rétablissement de toute la spiritualité chinoise dans son droit d'existence, en ce sens que l'idée de l'absence de toute chose spirituelle dans leur métaphysique, est dépassée par la reconnaissance de l'existence du « ly » comme matière première, artisan de l'être et du devenir du monde (substance immatérielle qui engendre la matérialité). L'aboutissement à la théologie chinoise, l'évaluation des contours et des détours de la célébration des morts (culte des ancêtres), la mise en évidence de la finalité strictement anthropologique de ce culte, entraînent finalement la chute en quenouille de la volonté occidentale d'extirper les modes de croyance chinois sous le fallacieux prétexte de leur caractère idolâtrique. Ainsi, le contexte d'acculturation du christianisme en chine a connu deux moments qui l'ont rendu essentiellement polémique. Du moins, cette polémique est à l'image de toutes les querelles des rites, engendrées par l'expansion coloniale d'une religion trop sûre d'elle, trop fière de ses positions absolutistes, prétendant à l'autosuffisance. Certes il est établi que par sa nature ontologique transcendante, le Christianisme prétendre à cette autosuffisance c'est-à-dire qu'il puisse se

³²⁰ Jean Mar Ela, *Ma foi d'africain*, Op. Cit., P.13

considérer comme absolu. Mais ayant démontré que la question de l'universalité du Christianisme se limite à cette nature ontologique qui le rattache au Christ, et parce que

Christ est Dieu d'après la Sainte trinité, et que Dieu est Un et universel. Mais, dans son vécu comme religion qui traduit un « ensemble d'attitude et d'habitudes traduisant le sentiment de la dépendance d'un individu ou d'une communauté à l'égard de Dieu, le Christianisme est toujours celui des humanités historiques, au point où toute prétention à l'universel devient du fétichisme de l'évangile. Néanmoins, ce fétichisme s'est perpétué en s'accroissant, dans le cadre de l'expansion du christianisme en Afrique. Dans ce contexte en effet, l'onto-théologie missionnaire s'est crue en droit d'extirper toutes les croyances et pratiques liées à l'univers culturel du négro-africain, en posant comme fondement de cette extirpation, l'idée fondamentale de l'irrationnel.

La rationalité comme principe, consiste à déterminer les canons de la rationnelle/de l'irrationnel a priori, et à reléguer dans l'irrationnel, les modes de vie qui n'intègrent pas les schèmes de cette rationalité qui se pense dans un cloisonnement absolu. Il est bien entendu que cette rationalité à sens unique est l'héritage de la science et donc de la culture Occidentale. En soumettant l'univers culturel du négro africain à l'évaluation rationnelle, l'onto-théologie missionnaire parvient aisément à le disqualifier, dans la mesure où cette culture entretient un rapport particulier avec le symbolisme animal ou végétal, mais aussi avec la maladie, la mort, ainsi que les pratiques de sorcellerie. La saisie de la signification du rapport du négro-africain au réel exige donc la prise en compte de ce rapport particulier qu'il entretient avec la vie et la mort. Mais nous avons démontré que l'onto-théologie missionnaire n'a pas considéré ce rapport dont nous parlons. En extrayant l'univers culturel négro-africain de son lieu de naissance spirituel, pour le juger ailleurs, il était évident qu'il réussirait, dans cette forme de démonstration logique dans laquelle les prémisses sont faussées d'avance. Nous regrettons que la rationalité soit ainsi réduite dans son concept, et plaçons pour une « rencontre des rationalités », c'est-à-dire pour un pluralisme rationnel. C'est le sens par exemple de « la rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux » soutenue par Hebga. Néanmoins, il demeure que le christianisme reçu dans ce contexte, est nécessairement celui d'une culture qui refuse de prendre en charge la condition africaine avec toute sa condition d'existence (matérielle et immatérielle). Pourtant, en situation d'inculturation, la prise en charge de la condition tribale est indispensable. Le postulat philosophico-religieux d'un christianisme sans fétiche que nous défendons est donc valable à bien des égards. Il dépasse le fétichisme onto-théologique missionnaire, c'est-à-dire cette

prétention à posséder le monopole de la saisie du sens de la révélation, mais aussi et surtout la prétention à vouloir l'enseigner. En reconnaissant certes, que le christianisme est l'expression la plus noble de l'entreprise coloniale, il vise à démontrer comment les actes des missions, qui ont toujours été pour nous une pure étrangeté, peuvent être retournés et placés dans une église africaine dans laquelle les obstacles entre le soi et le transcendant sont désormais brisées, donnant libre coup au vécu de la foi qui, au demeurant, déborde les élucubrations missionnaires, pour s'inscrire dans un rapport subjectif du transcendant avec l'être créé. Il s'agit donc essentiellement, par l'idée de Christianisme sans fétiche, de dépasser les velléités absolutistes de la mission évangélisatrice, pour voir comment faire sien ce langage de l'évangile, non pas dans le sens³²¹ « où il faudrait se laisser subjugué par ce qui ne vient pas de soi, mais au sens bien plutôt où, dans l'entreprise coloniale, certains langages (comme ceux du christianisme et de la philosophie), malgré la violence avec laquelle ils se sont imposés en Afrique colonisée, font désormais partie d'un univers de sens dont il est difficile de se défaire ».

Du reste, pour se frayer un chemin et prétendre à la vérité, l'itinéraire personnel demeure le plus approprié. D'où la nécessité de la (ré) centration que nous avons faite du discours onto-théologique missionnaires, dans le but de le débarrasser des intentions macabres de la mission, pour l'insérer dans le projet de notre réalisation comme être en devenir (dans le sens de notre historicité). Nous avons donc démontré que ce Christianisme à la mode africaine, devrait sonner le glas de l'opposition entre la chrétienté et l'ancestralité, en ce sens que le culte des ancêtres n'entre pas en contradiction avec le message du christ, mais s'inscrit plutôt avec lui, dans le sens de la réalisation de l'homme. Ce culte vise en effet le bien de la communauté au même titre que la venue de Jésus qui concerne également le bien commun de l'humanité. L'idée fondamentalement qui suscite chez nous le sentiment d'une convergence entre l'ancestralité africaine et la chrétienté, n'est autre que celle du bien comme visée du culte des ancêtres ainsi que du message d'amour du christ. Le postulat philosophico-religieux d'un christianisme sans fétiche que nous avons démontré avec Boulaga, s'est donc trouvé indispensable à la désontologisation des absolus, au dépassement du fétichisme de l'onto-théologie missionnaire que nous envisageons. Néanmoins, aussi bien la méthode de

³²¹Yala Kissukudi « *Introduction au thème. Fabien, Eboussi Boula : espace et événements* »,

pensée d'Eboussi que son postulat d'un christianisme sans fétiche, subsumant des questionnements que nous n'avons pas manqué de relever. Nous avons ainsi admis que par sa méthode de penser, notre auteur est essentiellement hermétique d'où l'accès « difficile » à sa pensée, mais aussi le cercle restreint de ses commentateurs. Aussi, nous avons relevé qu'il entretient un rapport plutôt négatif à la citation, caractérisé par l'abstinence à citer ses sources, en les dissimulant dans un langage émaillé de tournures. Nous avons également démontré qu'au point de vue du dépassement du fétichisme missionnaire, et de l'inculturation du Christianisme dans les traditions africaines, il n'est pas garanti que nous ne soyons pas en risque. En effet, il n'est pas certain que certaines pratiques traditionnelles ou religieuses (comme le culte des ancêtres), soit débarrassées des velléités idolâtriques. Dans ce cas, la volonté de l'onto-théologie missionnaire de les réduire à une simple idolâtrie deviendrait légitime. Nous avons donc pensé les dangers liés à l'inculturation. Néanmoins, ces réserves n'entament pas sa nécessité, c'est pourquoi nous reconnaissons à Eboussi Boulaga l'honneur d'avoir été le premier penseur africain à proposer l'idée d'un synode africain, entendu comme ce moment de rencontre des évêques africains, pour penser le devenir du Christianisme en Afrique, dans un élan de chrétiens en liberté. C'est à juste titre que notre effort de pensée a eu comme point culminant, le dépassement des paradigmes onto-théologique missionnaires, pour l'ouverture à une théologie universelle. Dans cette idée de théologie universelle, il est évident que l'essai de Christianisation de la Chine par les missionnaires franciscains n'a pas été un grand succès. De ce fait, le statut du Christianisme en Chine est encore celui des Jésuites, c'est à dire inculturé dans les traditions chinoises. Il faut aussi rappeler que les chrétiens sont minoritaires. C'est donc finalement le continent africain considéré comme la nouvelle patrie du Christ, qui est essentiellement concerné par l'inculturation qui doit être pensée par les africains. Car en effet, que vaudrait un christianisme dont les conditions d'acculturation ont été pensées ailleurs ? Il est évident qu'il serait la reprise du fétichisme de l'onto-théologique missionnaire à l'ère post-missionnaire. L'idée d'une Catholicité africaine dans son articulation nous permet de vivre notre relation à Dieu, et de le considérer comme fin dernière de l'existence. Elle évite également que les actes d'une Église bercée par l'idéologie, nous amènent à juger le point de vue du sacré, qui est au demeurant, ce vers quoi tend notre être dans le monde. Nous posons ainsi les bases d'un Christianisme qui obéit à une logique selon laquelle l'humanité est constituée d'une pluralité d'existences, vivant dans diverses cultures, et selon des modes variés d'être homme.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

OUVRAGE DE L'AUTEUR

Eboussi Boulaga Fabien, *La crise du Muntu, authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977

Christianisme sans fétiche, révélation et domination, Paris, Présence africaine, 1981. *Christianity without fetishes : an African critic and recapture of Christianity*, Trad. Par Scheiner, Weather, 1984.

A contretemps, l'enjeu de Dieu en Afrique, Paris, Karthala, 1991

L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles, 2011

OUVRAGE GNENERAUX

OUVRAGES DE THEOLOGIE, PHILOSOPHIE DES RELIGION ET SCIENCE RELIGIEUSE

Amougou Jean Bertrand, *Existence et sens, peut-exclure Dieu ?* Paris, Le Harmattan, 2021

Austin Saint, *Les confessions*, trad. Et notes par Joseph Trabucco, Garnier Flammarion, 1964

Barbé André, *Eglises d'Afrique, de l'émancipation à la responsabilité*. Bruylant –Academia, Louvain-la Neuve, 1998

Deniel Raymond, *Religions dans la ville, croyances et changements sociaux à Abidjan*, Inades Abidjan, 1975

Durosselle Jean Baptiste, *Histoire du catholicisme*, Paris, Puf, 1949

Ela Jean Marc, *Le cri de l'homme africain*. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique, Paris, Le Harmattan, 1980

Hebga Meinrad P., *Croyance et guérison*, Yaoundé, Clé, 1973

Émancipation d'Églises sous-tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire, Paris, présence africaine, 1976.

Sorcellerie chimère dangereuse ? Inades, Abidjan, 1979.

Afrique de la raison Afrique de la foi, Paris, Karthala, 1995

Ma Foi d'africain, Paris, Karthala, 1985

Liebniz G.W, *Lettre sur la philosophie chinoise*, à M. de Raymond, Genève, Chez Frates de Tournes, 1748

Lofuluabo Mizeka, *Vers une théodicée bantoue*, Louvain, 1962

Malebranche Nicolas, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature et l'existence de Dieu*, Paris, chez Michel David, Quay des Augustin, à la providence, 1707

Renald Jean, Vieville Lucien, Guillaumin Claude & De Goutel Eric, *Histoire des sectes, superstitions, et religions*, Genève, Fermin, 1978

Sanon Abbé & Titlanma Anselme, *Tierce église ma mère, ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*, Paris, Beauchesne, 1972

SHAH I, *La magie orientale*, Paris, Payot et Rivage, 1994.

Shuhard Emmanuel, *Essor ou déclin de l'Eglise ? Lettre pour le carême*, Documentation de l'Eglise Catholique, 1947

Thomas Louis Vincent & Luneau R., *La terre africaine et ses religions*, Paris, L' Harmattan, 1986

Tresmontant Claude, *Les Idées Maitresse d'une métaphysique chrétienne*, Paris, Seuil, 1962.

La Sainte Bible, Ancien et Nouveau Testament, traduite d'après les textes originaux hébreu et grec, Version Louis Segond, 1910

OUVRAGES DE PHILOSOPHIE ET LITTÉRATURE NEGRO-AFRICAINE

Achebé Chimua, *Things fall apart*, Heineman, 1958 ; trad.fr. *Le monde s'effondre*, Paris, Présence africaine, 1963/1972, P.213.

Amougou Jean Bertrand, *Réflexion sur la rationalité tome I*, Variations culturelles d'un thème chez P.Meinrad, Paris, Le Harmattan, 2016

Atangana Towo, Nden Bobo, l'araignée toilière, Yaoundé, Clé, 1966.

Béti Mongo, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Laffont, 1956

Bidima J.G, *Théorie critique et modernité négro-africaine*. De l'école de de Francfort à la « docta spes africana », Paris, Publication de la Sorbonne, 1993

Chevrier Jacques, *Anthologie africaine Tome II*, Editions Hatier International, 2002.

Dadié Bernard, *Un Nègre à Paris*, Paris, Présence africaine, 1959

Diop Bigaro, *Leurres et Lueurs*, Paris, Présence africaine, 1960

Diop cheikh Anta, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Présence africaine, 1959

Nations nègres et culture Tome I, paris, Présence africaine, 1979

Fouda Juléat-Basile, *La philosophie négro-africaine de l'existence, herméneutique des cultures orales africaines*, Paris, L'Harmattan (nouvelle édition), 2013.

Guilmat Max, *Le message spirituel de l'Egypte ancienne*, Editions du Rocher, 1970

Hebga Meinrad P. *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998

Inigo Sacombi, *L'authenticité à Dakar*, Paris, Le Harmattan, 1973

Jahn J, *Manuel de littérature Négro-Africaine*, Resma, 1969

Kane Cheikh Hamidou, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961

Mbaya Boniface, *La place de la philosophie dans le développement humain du zaïre et de l'Afrique*, Lubumbashi, Kansebula, 1986

Mbembe Achile, *Afrique Indocile*. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale, Paris, Karthala, 1988

Moullé Njoh Ebenezer, *Jalon I* (recherche d'une mentalité neuve) Yaoundé, Clé, 1970

De la médiocrité à l'excellence, Yaoundé, Clé, 3^e édition, 1998

Mouellé Njoh Ebenezer & Kenmogne Emile, *Les philosophes du Cameroun*, Yaoundé, Puy, 2006

Nguigi J., *A grain of wheat*, Heineman, 1996, tr. fr. *Et le blé jaillira*, Paris, Julliard, 1969

Tempels Placide, *La philosophie bantoue*, Lovania, 1945

Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971

OUVRAGES DE PHILOSOPHIE GENERALE

Bréhier Emile, *Histoire de la philosophie Tome I*. Antiquité et moyen-Age, Paris, Puf., 3^e édition, 1985.

Conte-Sponville André, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Puf., 1947.

Conte-Sponville André & Fery Luc, *La sagesse des modernes*. Dix questions pour notre temps, éd. Robert Laffont, 1998.

Durozoi Gérard & Roussel André, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 1997.

Gurvitch G., *Dialectique et sociologie*, Garnier Flammarion, 1962.

Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. G. Gibelin, Livre de poche, 1822-1830

Heidegger Martin, *Introduction à la Métaphysique*, Paris, puf. 1958,

Etre et Temps, trad. Par Emmanuel Martineau, Paris, Ed. Numériques
Hors-commerce, 1985,

Qu'appelle-t-on penser ? Paris, Puf, «Epiméthée », 1959, P.2

Huntington Paul Samuel, *Le choc des civilisations*, éd. Odile Jacob, 1996

Kant Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Hatier, 1963

Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de Philosophie*, 4^e édition (Quadrige), Paris, Puf., 1947.

Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Seuil, 1976

Lévy-Bruhl, *Les fonctions Mentale dans les sociétés inférieures*, Paris, Puf., 1951

Locke John, *Lettre sur la tolérance*, trad. Jean Clerc, Garnier Flammarion, 1710

Nietzsche, *Le gai savoir*, Garnier Flammarion, 1822 .

Par-delà le bien et mal, trad. Henri Albert, Union générale d'édition, 1889.

Panoff Michel & Pèlerin Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot, 1973.

Pierrenne Jacques *Histoire de la civilisation de l'Egypte ancienne vol III*, Baconnière, 1962.

Platon, *Le Timée*, notice et notes par Emile Chambry, Garnier Flammarion (nouvelle édition), 1992.

Popper Karl, *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985.

ARTICLES

ARTICLES DE L'AUTEUR

Eboussi Boulaga fabien, « pour une catholicité africaine », in, civilisation noire et Eglise catholique, colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977, Présence africaine/NEA, 1978

« L'africain chrétien à la recherche de son identité », in Concilium n°126, PP.39-48. Repris dans *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991

« Les auteurs africains rendent hommage au christianisme », in *A contretemps, l'enjeu de Dieu en Afrique*, Karthala, 1991

« L'honneur de penser », in *Lignes de résistances*, Yaoundé, Clé ,1999

ARTICLES GENERAUX

Amougou Jean Bertrand, « existence et sens, plaidoyer pour une philosophie interculturelle et inter-critique », *Anales de la FALSH, UYI, Vol I, N°5, nouvelle série*, 2006, deuxième semestre.

« Existence, Coexistence et sens, athéisme insoutenable et hasard impossible », In

Fumu Gambembo, « Les permanences fondamentales autour de l'authenticité zaïroise ». In *culture au Zaïre et en Afrique*

Kinjongo. J., « De la discursivité au discours philosophique africain ». In *La place de la philosophie dans le développement humain et culturel du Zaïre*. Rapport complet du séminaire national des philosophes zaïrois, Juin, 1976

Labori Henri, « Les aventures de la raison et de la pensée ». In *Le monde aujourd'hui*, Juillet, 1984

Mgr.Colomb, « Evangéliser la piété la piété populaire en Asie » In le Service national, Mission et conférence des évêques de France

N'daw Alassane, « Peut-on parler d'une penser africaine » ? In *Présence africaine*, N°56

Peretti François Xavier, « L'entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, témoignage philosophique d'une rencontre manquée » In *Dix-huitième siècle*, 2018 (n°50)

St Paul, « Commission théologique internationale, foi et inculturation » In *La documentation de l'Eglise Catholique*, 1988

Velde T., « The god Heka in egyptian theology ».In *Jaabericht van het vooraziatisch geno-Otschap*. Ex,Orient Lux, XXI, 1969-1970

MEMOIRES ET THÈSES

Ondoa Puis, *Positivité scientifique et positivisme idéologique. Une analyse épistémopolitique du fétichisme de la science*. Thèse de Doctorat d'Etat, 1989.

WEBOGRAPHIE

Hebga Meinrad Pierre, « Philosophie africaine hier et aujourd'hui », [http //www.camnet/nos-partenaire/HebgaWEB/hebga.htm](http://www.camnet/nos-partenaire/HebgaWEB/hebga.htm).

Ossola Juliette, TV5MONDE-INFORMATION,<http://information tv5monde.Com>,18 December 2023

TABLE DES MATIÈRES

DEDICACE.....	i
REMERCIEMENTS	ii
SOMMAIRE	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACTS.....	v
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE : FETICHISME DE L'ONTO-THEOLOGIE MISSIONNAIRE : ORIGINE ET TRAJECTOIRE DU PROBLEME	9
CHAPITRE I DE LA QUERELLE DES RITES A L'ONTO-THEOLOGIE CHINOISE...	11
I-L'ENTRETIEN D'UN PHILOSOPHE CHRÉTIEN ET D'UN PHILOSOPHE CHINOIS : REFLEXION PHILOSOPHIQUE SUR UNE RENCONTRE MANQUEE	13
I-1 L'entretien dans le sillage de la querelle des rites chinois.....	13
I-2 Synoptique des arguments sur Dieu et sur le li /ly chinois.....	15
I-2-a Négation du « Ly » matière finie et l'idée de Dieu substance absolue.....	15
I-2-b La théologie chinoise ou l'absence de la chose spirituelle ?	18
I-2-c Les écueils du comparatisme : le réductionnisme	19
II-LA THÉOLOGIE NATURELLE DES CHINOIS.....	20
II-1 De l'existence d'une substance spirituelle.....	21
II-1-a Le Ly ou principe premier	21
II-1-b Les attributs de la substance spirituelle.....	22
II-2 Le statut de l'âme dans l'onto-théologie chinoise	24
II-2-a De l'âme céleste et immortelle	24
II-2-b Dessesins et détours du culte chinois des ancêtres	25
CHAPITRE II REVELATION ET EXTIRPATION : LES FONDEMENTS DU POUVOIR D'EXTIRPER.....	27
I-RÉVÉLATION ET DOMINATION : DES RAISONS SUFFISANTES DU POUVOIR D'EXTIRPER.....	27
I-1- Paganisme et animisme	27
I-2 Le postulat d'une anthropologie sociale de l'irrationnel	29
I-2-a Regard de l'onto-théologie-missionnaire sur la trilogie magie-religion-sorcellerie africaine	32

I-2-a du rapport de la sorcellerie, pouvoir occulte /maléfique ou énergie positive / bénéfique ?	33
I-2-a-1 Ensorcellements et envoutements : « La problématique canibalimo-mystique »	34
II-OBLITÉRATION ET DÉCHÉANCE DU NÉGRO-AFRICAIN	36
II-1 Détours et contours philosophiques de la prophétie d'Esaïe Sur l'Egypte.....	37
II-1-a Interprétation philosophico-religieuse de la reconnaissance négro-africaine à l'égard du christianisme	38
II-2 Hommages honteux et « aventure ambiguë » ?	41
CHAPITRE-III REVELATION, SAVOIR ET POUVOIR ABSOLU	43
I- LA QUESTION DE LA RÉVÉLATION	43
I-2 La question de l'absolu	47
I-2-a la doctrine hégélienne de l'esprit absolu.....	48
I-2-c La doctrine chrétienne de l'Absolu.....	49
II-LA VÉRITÉ RÉVÉLÉE COMME VÉRITÉ ABSOLUE.....	52
II- Les vérités à croire selon l'onto-théologie missionnaire	52
II-2-a-1 L'éthique de la vie sexuelle et la négation du concubinage pré-marital	52
II-2-a-2 L'éthique de la vie laborieuse : Le postulat de l'oisiveté africaine.....	54
III-LE PROBLEME PHILOSOPHIQUE DE L'UNIVERSALITE DU CHRISTIANISME ...	55
II-3 La nature ontologique transcendante de l'universel chrétien : La chose en soi	55
II-3-2 Vécu occidental du christianisme et prétention à l'universel : analyse de l'enjeu d'un paradoxe.....	56
DEUXIÈME PARTIE : LE POSTULAT PHILOSOPHIQUE-RELIGIEUX D'UN CHRISTIANISME SANS FETICHE : DE L'AUTHENTICITE AFRICAINE AU CHRISTIANISME	59
CHAPITRE IV HERMENEUTIQUE CRITIQUE DU DISCOURS MISSIONNAIRE : TENTATIVE DE(RE) CENTRATION.....	61
I- DE L'ARGUMENT PAR LA FORCE AU POSTULAT DE LA RATIONALITÉ : UNE QUESTION D'IDÉOLOGIE	61
I-1 L'argument par la force	61
I-2 Logique formelle et réduction idéologique	65
I-2-b DENEGATION DU MYTHE ET DECHRISTIANISATION.....	69
II L'AMBIGÜITÉ DU POSTULAT DE RELIGION ANIMISTE : (RE) PRISE HEURISTIQUE DU CULTE AFRICAIN DES ANCÊTRES.....	72
II-1-Ancestralité et symbolisme africain	72
II-1-a Interprétation philosophique de la mort en négro-culture	73

II-2 Réflexion philosophico-religieuse sur le rapport de la vie en Jésus-Christ, et la relation aux ancêtres	76
CHAPITRE V : SCHEMES D’ACTION ET REGLE DE CONVERSION NEGRO- AFRICAINS AU CHRISTIANISME	80
I- DIEU TRINITÉ ET VÉRITÉ PERSONNALISANTE	80
I-1 La vérité personnalissante	80
I-2- Dieu-trinité et vérité personnalissante.....	83
II-FOI HISTORISANTE ET UNIVERSALISATION	86
II-1 Historicité et historisation : L’être-devenu	86
III- DE L’UNIVERSALITE COMME A PRIORI A L’UNIVERSALISATION COMME TACHE.....	89
III- 1 Extension universelle et universalité d’extension	89
CHAPITRE VI : TRADITIONNALITE ET AUTHENTICITE AFRICAINE :(RE) QUETE DE SENS ET OUVERTURE A LA CHRETIENTE.....	93
I- LA TRADITIONNALITÉ AFRICAINE, UNE UTOPIE CRITIQUE	93
I-1 La pétition de la tradition où l’évidence d’une entreprise hâtive ?	95
I-1-a L’être-ensemble et l’avoir-en commun.....	97
I-2 La tradition comme utopie critique	101
I-2-a La mémoire vigilante	101
I-2-b La tradition comme modèle d’identification critique	103
I-2-c La tradition comme utopie critique.....	105
II- LA DIALECTIQUE DE L’AUTHENTICITÉ.....	106
II-1L’en-so	108i
II-2 Le pour-soi.....	110
II-3 Le pour-autrui	111
TROISIEME PARTIE : PERSPECTIVES CRITIQUE ET PORTEE HEURISTIQUE DU POSTULAT PHILOSOPHICO-RELIGIEUX D’UN CHRISTIANISME SANS FETICHE	113
CHAPITRE VII : PERSPECTIVES CRITIQUES DU POSTULAT PHILOSOPHICO- RELIGIEUX D’UN CHRISTIANISME SANS FETICHE : ESSAI SUR LES QUESTIONNEMENTS QUE SUBSUMENT LA METHODE ET LA PENSEE D’EBOUSSI BOULAGA	116
I-LES QUESTIONNEMENT QUE SUBSUME LA MÉTHODE D’EBOUSSI.....	116
I-1 L’hermétisme	116
I- 2 Le rapport négatif à la citation	118
I-3 Bidima ou la méthode d’Eboussi en procès ?	121

II- LES QUESTIONNEMENTS QUE SUBSUME LE POSTULAT PHILOSOPHICO-RELIGIEUX D'UN CHRISTIANISME SANS FETICHE	123
II-1 Accointances idolâtriques et velléités athéistes des religions négro-africaines	123
II-2- Une pensée utopique : Eboussi où le philosophe rêveur	127
CHAPITRE VIII PAR-DELA LES PESPERTIVES CRITIQUES, LA PORTEE HEURISTIQUE DU POSTULAT PHILOSOPHICO-RELIGIEUX D'UN CHRISTIANISME SANS FETICHE.	129
I-(Ré) centration des questionnements autour de la méthode	129
I-1-Bidima ou le cynisme critique : « Une pratique déplacée »	130
I-2 Le rapport négatif à la citation ou le souci de l'authenticité ?	132
I-3 Hermétisme ou génie incompris	134
II- Permanence de la pertinence d'une problématique	138
II-1 L'honneur de penser et l'horreur de l'absence de penser	138
II-2 L'anticipation rationnelle sur l'avenir : Le devenir chrétien en Afrique	142
CHAPITRE IX : DEPASSEMENT DES PARADIGMES ONTO-THEOLOGIQUE MISSIONNAIRES, ET OUVERTURE A UNE THEOLOGIE UNIVERSELLE	146
I-DÉPASSEMENT DES PARADIGMES INDO-EUROPÉENS	147
I-1- L'irrationnel dans les traditions religieuses ou l'évidence d'un rapport particulier du négro-africain au réel ?	147
I-2- « Sédimentation de l'irrationnel dans le christianisme » : situation d'un problème et enjeu d'un paradoxe	152
I-2-a Le point de vue théorico-pratique	152
I-2-2 Le point de vue magico-mystique	157
II- LE CHRISTIANISME AFRICAIN : DE L'ARTICULATION AFRICANITÉ- AFRICANITUDE-HUMANITE	160
II-1 L'Eglise catholique romaine, ou l'évidence d'une terminologie problématique	161
CONCLUSION GENERALE	165
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	171