

DIALOGUE AVEC LA RELIGION
TRADITIONNELLE AFRICAINE

© L'Harmattan, 2007
5-7, rue de l'École polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-02495-3

EAN : 9782296024953

MUKENA KATAYI Albert Vianney

DIALOGUE AVEC LA RELIGION
TRADITIONNELLE AFRICAINE

Préface de
Modeste MALU Nyimi

L'Harmattan

Etudes Africaines

Collection dirigée par Denis Pryn et François Manga Akoa

Déjà parus

Guy MVELLE, *L'Union Africaine : fondements, organes, programmes et actions*, 2006

Claude GARRIER, *Forêt et institutions ivoiriennes*, 2006

Nicolas MONTEILLET, *Médecines et sociétés secrètes au Cameroun*, 2006.

Albert NGOU OVONO, *Vague-à-l'âme*, 2006.

Mouhamadou Mounirou SY, *La protection constitutionnelle des droits fondamentaux en Afrique : l'exemple du Sénégal*, 2006.

Toumany MENDY, *Politique et puissance de l'argent au Sénégal*, 2006

Claude GARRIER, *L'exploitation coloniale des forêts de Côte d'Ivoire*, 2006.

Alioune SALL, *Les mutations de l'intégration des Etats en Afrique de l'Ouest*, 2006.

Jean-Marc ÉLA, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, 2006.

Djibril Kassomba CAMARA, *Pour un tourisme guinéen de développement*, 2006.

Pierre FANDIO, *La littérature camerounaise dans le champ social*, 2006.

Dominique BANGOURA, Emile FIDIECK A BIDIAS, *L'Union Africaine et les acteurs sociaux dans la gestion des crises et des conflits armés*, 2006.

Maya LEROY, *Gestion stratégique des écosystèmes du fleuve Sénégal*, 2006.

Omer MASSOUMOU (dir.), *La marginalité en République du Congo*, 2006.

Gilchrist Anicet NZENGUET IGUEMBA, *Le Gabon : approche pluridisciplinaire*, 2006.

Innocent BIRUKA, *La protection de la femme et de l'enfant dans les conflits armés en Afrique*, 2006.

Alain BINDJOULI BINDJOULI, *L'Afrique noire face aux pièges de la mondialisation*, 2006.

Benedicta Tariere PERETU, *Les Africaines dans le développement, le rôle des femmes au Nigeria*, 2006.

DÉDICACE

A mon père MUKENA LUBANDISHA Matthias

ABREVIATIONS ET SIGLES

| | |
|-------|--|
| AT | Africae Terrarum |
| AAS | Acta Apostolicae Sedis |
| CEC | Catéchisme de l'Église Catholique |
| CERA | Centre d'Etudes des Religions Africaines |
| CRA | Cahier des Religions Africaines |
| DC | Documentation Catholique |
| DeA | Dialogue et Annonce |
| DH | Dignitatis Humanae |
| DM | Dives in Misericordia |
| EIA | Ecclesia in Africa |
| EMI | Expériences de mort imminente |
| EN | Evangelii Nuntiandi |
| ES | Ecclesiam Suam |
| FABC | Federation Asia Bishops' Conference |
| GS | Gaudium Spes |
| IL | Instrumentum Laboris du SCEAM |
| LG | Lumen Gentium |
| NA | Nostra Aetate |
| PCDI | Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux |
| RMi | Redemptoris Missio |
| RTA | Religion Traditionnelle Africaine |
| SCEAM | Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar |
| SECAM | Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar |
| WCC | World Council of Churches |

PREFACE

Du 10 avril au 8 mai 1994 s'est tenue à Rome une assemblée spéciale du Synode des évêques, consacrée au thème général suivant : L'Eglise en Afrique et sa mission évangélique vers l'an 2000. Pour les pères du Synode, la mission évangélique est une expérience de sanctification qui postule toujours une réelle inculturation du message évangélique, de la vertu d'espérance enracinée dans le mystère pascal¹, dans les cœurs des individus et les traditions des peuples. Aussi, « le synode considère l'inculturation comme une priorité et une urgence dans la vie des Eglises particulières pour un enracinement réel de l'Evangile en Afrique, « un cheminement vers une pleine évangélisation », l'un des enjeux pour l'Eglise dans le continent à l'approche du troisième millénaire »².

Cet enracinement est sans doute un don de l'Esprit. Mais, le don est une promesse dont l'accomplissement requiert l'affirmation et la participation d'un sujet humain. C'est finalement celui-ci qui l'accueille, se l'approprie et l'enracine dans son cœur et dans l'histoire de sa communauté. Dans l'inculturation, il y a place pour un dialogue prioritairement existentiel, un dialogue de vie entre le Christ et le baptisé africain. Voilà pourquoi le synode a fait du dialogue, l'expérience de l'évangélisation et un des défis majeurs de l'inculturation du message du Christ sur le continent.

Le message comporte, au bénéfice de son annonce et de son témoignage, une exigence du dialogue non seulement à l'intérieur de l'Eglise, mais entre l'Eglise et le monde, en particulier les autres religions³. On peut dès lors considérer que le dialogue est une exigence intrinsèque du mystère de l'Eglise et en ordre de sa mission évangélisatrice. Le Christianisme est en effet défini par la foi qui est l'acte premier de sa religion. Dieu est dans la foi chrétienne, trine

¹ JEAN PAUL II, *Ecclesia in Africa. Sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélique vers l'an 2000*, Kinshasa, Medias Paul, 1995, p. 62.

² *Ib.* N° 59, p. 65.

³ Voir, *Message du Synode pour l'Afrique. N° 20-23 (10 avril-8 mai 1994)*, Kinshasa, l'Epiphanie, 1994, p. 9-11.

dans son unicité. Son être est une communion dont la qualité constructive postule le dialogue de ses personnes. Le dialogue est ainsi partie intégrante de l'essence même de Dieu et de sa mission en Jésus-Christ. C'est aussi cette essence qui caractérise son Eglise.

L'Eglise est en Dieu, une famille dont la communion est un appel au dialogue de ses membres. Ceux-ci ne sont pas dans l'Eglise des êtres abstraits. Ce sont des personnes déterminées par leurs origines géographiques et par leurs traditions culturelles et religieuses spécifiques. L'espace n'est donc pas une simple étendue géographique. C'est un milieu que l'homme inscrit dans sa destinée, dans sa temporalité, même religieuse. C'est la forme géographique que l'homme donne à son existence. L'espace est donc la morphologie des significations majeures de la conscience humaine.

Dans ce cadre, le dialogue du Christ avec le croyant dans l'Eglise, n'est pas qu'un dialogue avec la conscience. Le Christ l'engage aussi avec ses traditions, avec ses croyances. Ce dialogue n'est pas comme le montre l'auteur, au chapitre 2 de la II^{ème} partie de son ouvrage, qu'un débat des spécialistes sur la rectitude logique des affirmations de la foi. Il est rencontre existentielle de personne à personne, une réciprocité de vie, d'action du Christ et du baptisé. On le sait, la rencontre n'est pas que le terme de l'extase de l'amour ; elle est aussi dans la communion un lieu de l'intuition de l'autre. Elle est une démarche de dévoilement de soi et d'approfondissement de son identité.

L'auteur en est particulièrement conscient. L'identité africaine est imprégnée constitutivement par la religion que l'auteur décrit rigoureusement dans son contenu essentiel (1^{ère} partie, chapitre 2) et dans ses valeurs constitutives. La religion est en Afrique, une réalité spécifique. Cette différence la situe par contre au cœur du phénomène religieux tout court. Comme on le sait, la religion est un fait humain. Sa définition est inséparable de la génération de l'homme comme personne humaine.

L'homme est en effet un être commandé essentiellement par la promesse de son accomplissement, son vœu de vie. La

vie est en l'homme une énergie dont la génération est une lutte sans cesse reprise des forces de la vie et des forces de la mort, et finalement la victoire des forces de la vie sur les forces de la mort. Cette victoire, l'homme ne la conquiert pas en solitaire. Elle le constitue en un être solidaire non seulement du monde visible, mais aussi du monde invisible. L'existence humaine devient ainsi une reconnaissance de la réalité présente et agissante du sacré, une pédagogie d'initiation à son dessein.

La religion est inséparable de l'histoire de l'homme. «(Elle) est l'un de multiples chemins que depuis des siècles, l'homme a emprunté pour tenter de répondre aux interrogations fondamentales qui depuis toujours président à sa vie»⁴. C'est dans les lunettes de cette reconnaissance que l'homme vit le divin, c'est-à-dire lui rend le culte, lui rend justice et le manifeste, etc. Cet être nouveau est pour le fidèle africain, un être reçu et par conséquent, certitude de sa source, Dieu, artiste génial. Il y a dans la procréation, conjonction du divin et de l'humain.

Cette croyance n'est pas innée en l'homme comme le sont principes premiers de la pensée et de la moralité. Elle est le fait de l'initiation. Celle-ci appelle les maîtres que sont les Ancêtres et les aînés. Toute l'existence des Africains est comme suspendue à l'énergie vitale des Ancêtres. La gratitude des vivants se loge dans le culte qui leur est rendu. Ces Ancêtres ne sont pas dans la religion traditionnelle africaine de purs esprits. Ce sont des personnes vivantes, plus précisément des morts vivants. Comme tels, leur vie est aussi indissociable de l'inhérence spatiale, c'est l'ombre qui s'appaisit, la terre, l'arbre qui frémit, le bois qui gémit, l'eau qui coule, l'eau qui dort, la case, la foule, etc. (p. 71), devenant ainsi pour les vivants, les cathédrales élémentaires de la liturgie cosmique.

L'adhésion au sacré est pour l'Africain une démarche personnelle, donc une conquête. Le croyant doit à cet effet

⁴ L.V. THOMAS et R. LUNEAU, *la terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris, Larousse, 1975, p. 10.

cultiver en lui des valeurs spécifiques, dont il est encore ennoblé aujourd'hui. Sa personne est une histoire récurrente de la vie qui dure. Dans la conscience africaine, la vie est priorité. Sa procréation est toujours acquise. Son succès appelle la solidarité de l'homme non seulement avec le visible, mais aussi avec l'invisible. Ici, la solidarité ne doit pas donner le change. Elle est indissociable de la liberté en tant qu'option personnelle pour la défense de la vie au détriment de la mort⁵.

Comme on le voit, la vie humaine est jusque dans la conquête de l'ordre du don. Son cheminement implique aussi non seulement le sacrifice mais aussi la prière. Bref, pour l'auteur, le croyant africain est un carrefour de nombreuses valeurs. Citons : l'amour de la vie et de sa croissance, la vision spirituelle du monde et de la personne, la solidarité et l'hospitalité, le sacrifice, la prière et la réconciliation (p. 89).

Disons plus. Le dialogue inscrit la Religion Traditionnelle Africaine dans une alliance avec le mystère chrétien. Cette relation fait de la Religion Traditionnelle Africaine non seulement un préalable psychologique de la foi chrétienne, mais aussi son pôle humain constitutif. La Religion Traditionnelle Africaine est dans l'Alliance, le langage africain du mystère de Dieu en Jésus-Christ⁶.

Dans cette perspective, la Religion Traditionnelle Africaine n'est plus pour les chrétiens africains, une institution de la mort, mais une voie de Dieu pour le salut du monde⁷.

Le dialogue sort ainsi le statut de la Religion Traditionnelle Africaine des étroitesse de l'option ecclésiocentrique et christocentrique de la théologie des

⁵ M. MALU Nyimi, *Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine. Préface à une théologie périphérique*, (KTC, 24), Kampen Kok, 1994, p. 31.

⁶ O. BIMWENYI Kweshi, « Avènement d'une nouvelle proximité de l'Improbable. Réflexions fondamentales sur le séjour africain dans l'éclaircie du Christ », dans *Civilisation noire et Eglise Catholique*. Colloque d'Abidjan. (12-17 septembre 1977), Paris - Dakar, Présence africaine et les Nouvelles Editions Africaines, 1978, p. 111 - 167.

⁷ cf. Nostra Aetate. Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les Religions Non chrétiennes, dans Concile oecuménique Vatican II. *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Paris, Centurion, 1967, p. 691 - 700.

religions non chrétiennes pour l'inscrire dans l'universalisme de sa position théocentrique (p. 147/158).

A la lumière du dialogue, la Religion Traditionnelle Africaine a en théologie, une position bien déterminée. Sa définition ne la réduit pas à la superstition, à la magie, au paganisme, à l'ancestralisme, à l'animisme, au fétichisme, au naturalisme, au totémisme (p. 162). C'est une institution du transcendant, une attestation de sa puissance obédientielle en l'homme, des interventions spécifiques de Dieu dans l'histoire des hommes. Ce sont en Dieu des réponses aux interrogations de l'homme, par conséquent des chemins de salut pour leurs membres dont Jésus-Christ est la révélation définie, définitive et définissante. Sa présence y est réelle, même si elle est discrète et inconnue de leurs membres (p. 162). On peut parler à leur sujet selon l'expression de K. Rahner de Christianisme anonyme.

C'est ici que la pensée de l'auteur est une position éminemment théorique. Il montre pertinemment que la théologie des religions non chrétiennes ouvre des perspectives nouvelles à la définition du statut de la Religion Traditionnelle Africaine. Celle-ci est désormais un cas particulier de la proposition divine du salut « *l'action de Dieu, créateur et rédempteur, embrasse la totalité de l'univers et l'ensemble de peuples. Partout, Dieu est présent et actif. Sa puissance n'est pas absente, où que ce soit même à quelque moment que ce soit. Le Règne de Dieu est coextensif au cosmos et à l'histoire. L'action salvifique de Dieu se manifeste de manières différentes par sa Parole et par son Esprit. Mais elle apparaît de manière spécifique en Jésus-Christ, le Verbe incarné. Dans la mort et la résurrection du Christ, Dieu s'engage d'une manière tout à fait spéciale et son action salvifique dans le Christ ne doit pas être séparée de l'action permanente de Dieu par sa Parole et par son Esprit* » (159).

Ces perspectives sont aussi celles de l'Assemblée spéciale du Synode romain pour l'Afrique et de l'exhortation post synodal « *Ecclesia in Africa* ». La position théorique est aujourd'hui comme entendue. Ce qu'il faut davantage aujourd'hui, c'est d'entamer un dialogue réel, concret et sans

préjugé avec les communautés religieuses pour le bien des peuples africains. Sur ce point, le livre de l'auteur est tout un programme.

Prof Modeste MALU Nyimi
Facultés Catholiques de Kinshasa.

INTRODUCTION

1. LA RAISON D'ÊTRE DE CE TRAVAIL

Il faut constater que le progrès scientifique, malgré ses aspects négatifs, a beaucoup contribué au développement de l'homme et de sa société. Surtout dans le domaine de la communication, ce progrès a permis à l'homme d'aujourd'hui de dépasser des limites géographiques et culturelles pour ainsi s'ouvrir à tous les hommes et entrer en connaissance d'autres réalités du monde entier. Il suffit ici d'évoquer trois cas pour mieux rendre l'idée. Le premier cas est celui du tourisme où l'on voit un grand mouvement d'hommes qui quittent leurs milieux de vie pour aller découvrir d'autres milieux et d'autres cultures (les gens ont le courage de se diriger même vers les zones à grand risque) dans le souci de découvrir quelque chose ou faire une autre expérience de vie. Le deuxième cas concerne les moyens de communication. La révolution technologique des communications a créé une situation nouvelle et impressionnante dans le monde d'aujourd'hui : la facilité et la rapidité avec laquelle les hommes communiquent et s'informent sur tout ce qui se passe dans le monde. Le troisième cas est le phénomène d'immigration où les gens, pour des raisons très variées, quittent leurs territoires ou leurs pays respectifs pour aller s'installer ailleurs. Par conséquent, plusieurs coins du monde, surtout les centres urbains de tous les pays sont devenus multiethniques ou multiculturels. Nous sommes devant le phénomène de la globalisation. Disons plus, *« la globalisation progressive a porté les hommes de diverses religions à vivre ensemble. Les autres religions ne peuvent plus être, dans l'imaginaire d'une culture, un phénomène lointain, mais elles sont plutôt devenues une réalité qui peut être connue et qui peut susciter l'intérêt ou l'aversion, l'attraction ou le conflit »*⁸. Cette nouvelle situation de convivialité comporte des avantages, des

⁸ G. ODASSO, *Bibbia e religioni, Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Roma 1998, 16.

défis et des conflits. Ici le dialogue devient une voie obligée pour amener les hommes à comprendre que la diversité est un enrichissement réciproque et un déficit; et non un appauvrissement ni une menace à leur sécurité politico sociale et économique, moins encore à leurs valeurs culturelles. Cette compréhension, à travers le dialogue authentique, favorisera l'estime et le respect du principe de la liberté religieuse qui constituent la plate-forme pour une convivialité pacifique.

Ainsi l'Église qui, depuis ses origines historiques, véhicule le message de l'unité du genre humain pour correspondre à la volonté de Dieu, trouve dans ce phénomène de convivialité un encouragement pour persévérer dans la voie du dialogue entre les hommes et leurs cultures respectives.

Dans le cas de l'Afrique, il s'avère très nécessaire et aussi très important d'engager le dialogue avec la Religion Traditionnelle Africaine parce que cette religion imprègne toute la vie des Africains et constitue le milieu propre à partir duquel ils captent et interprètent toute réalité. C'est alors qu'il faut comprendre pourquoi le Pape Jean Paul II et les évêques africains réunis en synode à Rome ont souligné avec force la nécessité d'établir un dialogue sérieux avec la Religion Traditionnelle Africaine. Ce dialogue pourra permettre d'avoir une image correcte de l'Africain et de découvrir des richesses démesurées que Dieu a données en garantie aux peuples africains. Cette interpellation a suscité notre intérêt à approfondir et à enrichir ce thème du dialogue avec la Religion Traditionnelle Africaine.

Le présent travail se préoccupe, principalement, d'un problème de rencontre, de croisement de trajectoires entre le christianisme et la Religion Traditionnelle Africaine, entre le chrétien et l'homme religieux africain. Le propos de ce travail est de considérer, avec la vigilance critique qui s'impose, les requêtes d'explorer le problème des fondements du dialogue entre le Christianisme et la Religion Traditionnelle Africaine. Nous n'avons pas la prétention d'élaborer un traité spécial de la théologie du dialogue interreligieux à partir d'une optique africaine, mais plutôt de considérer, de dégager l'horizon de sens, le lieu propre à partir duquel l'Africain, au long de son

propre itinéraire (ou trajectoire) culturel et spirituel, capte toute réalité afin de pouvoir dépister les éléments nécessaires à partir desquels il y a lieu d'entreprendre le dialogue franc et constructif entre Christianisme et Religion Traditionnelle Africaine. Sans l'ombre d'un doute, c'est au niveau de cet horizon de sens propre qu'il faut rencontrer l'Africain et établir avec lui un dialogue véritable.

2. LA STRUCTURE

L'ensemble du travail comporte deux parties de trois chapitres chacune. La première partie examine la réalité même de la Religion Traditionnelle Africaine. Le premier chapitre passe en revue le contexte général et les conditions dans lesquelles a émergé le concept de Religion Traditionnelle Africaine. L'examen critique des terminologies paraît très important dans la mesure où il permet de mieux comprendre la perspective générale et les termes dans lesquels s'est déroulé le « débat » sur le concept de Religion Traditionnelle Africaine.

Le deuxième chapitre sera une présentation systématique du contenu essentiel de la Religion Traditionnelle Africaine; et le troisième chapitre retracera à grands traits les valeurs culturelles existentielles de la Religion Traditionnelle Africaine. C'est dans ces deux derniers chapitres - très liés entre eux - qu'il faut trouver le fondement de notre choix du singulier.

La seconde partie expose les fondements du dialogue avec la Religion Traditionnelle Africaine. Le premier chapitre est une explication du dialogue et de sa typologie, et en même temps une étude des diverses positions théologiques concernant le problème des autres religions et du salut de leurs membres. Le deuxième chapitre est une analyse des interventions au Synode africain et de l'exhortation post-synodale « *Ecclesia in Africa* » concernant le dialogue avec la Religion Traditionnelle Africaine. Le troisième chapitre attire l'attention sur les thèmes jugés très importants pouvant constituer, dans le futur, l'objet du dialogue avec la Religion Traditionnelle Africaine.

3. LA METHODE

Pour mieux saisir la thématique du dialogue avec la Religion Traditionnelle Africaine dans l'optique du Synode africain et de l'Exhortation post-synodale « *Ecclesia in Africa* », la méthode analytique sera adoptée afin de dégager des éléments qui feront l'objet d'un jugement critique. La méthode synthétique sera suivie dans les paragraphes conclusifs de chaque chapitre.

4. L'ORIGINALITE

L'originalité de ce travail vient du thème choisi. Il s'agit ici d'une étude approfondie du processus de dialogue entre le Christianisme et la Religion Traditionnelle Africaine en se basant sur les interventions au Synode africain et sur l'Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*. Le Synode africain est convaincu que le dialogue avec la Religion Traditionnelle Africaine est le moyen le plus sûr pour pénétrer l'âme africaine. Ce présent travail est une illustration critique des possibilités et des limites pour ce type de dialogue et une esquisse de certaines propositions jugées utiles pour l'avenir de ce dialogue.

PREMIÈRE PARTIE

LA RELIGION TRADITIONNELLE AFRICAINE

Nous ne pouvons pas aborder directement le thème du dialogue avec la Religion Traditionnelle Africaine (RTA) sans pour autant faire une présentation systématique de cette religion. La Religion Traditionnelle Africaine existe. Elle est *l'ensemble des croyances et des pratiques religieuses traditionnelles par lesquelles les Africains se relient à Dieu et à la communauté formée par les morts-vivants et les vivants d'ici-bas.*

Les documents préparatoires du Synode (*Lineamenta, Instrumentum laboris*), les Pères synodaux et l'Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa* ont souligné l'importance primordiale de la Religion Traditionnelle Africaine dans la vie de l'Africain⁹. L'Africain a toujours vécu son expérience religieuse, malgré les intimidations, oppressions et agressions de la part de l'étranger qu'il avait accueilli et honoré comme hôte selon sa coutume. Il est un être essentiellement lié à sa religion traditionnelle. Cette religion pénètre intimement toutes les manifestations de sa vie depuis la naissance jusqu'à la mort. C'est de cette façon qu'il faut comprendre et voir les pratiques et expériences religieuses des Africains. Cette nouvelle façon de voir apportera une correction aux erreurs commises dans les différentes interprétations de la Religion Traditionnelle Africaine.

Il convient de rappeler ici que les administrateurs coloniaux et certains missionnaires n'avaient pas suffisamment prêté attention à la réalité traditionnelle africaine. Ils s'étaient livrés à la lutte contre les institutions socioculturelles et religieuses africaines qu'ils renaient sauvages et pratiques démoniaques¹⁰. Ce comportement était

⁹ cf. INSTRUMENTUM LABORIS 101-107; EIA 42. Propositions 36, 42, in M. (éd.), Paris 1996, 257-259.

¹⁰ Cette citation de F. WHALING peut être utile pour la compréhension de l'affirmation ci-dessus. L'auteur fait remarquer que « connaître la religion de l'autre signifie plus qu'être informé au sujet de sa tradition religieuse. Cela implique entrer dans la peau de l'autre, marcher avec ses souliers, voir le monde,

dû à l'image qu'ils s'étaient faite des Africains. Pour eux l'Afrique n'était peuplée que de sauvages sans histoire et sans cheminement spirituel propre. Convaincus de cette image, ils ont voulu tirer l'Africain de cet état (et donc le libérer de toute sa structure socioreligieuse)¹¹ afin de le civiliser et de

en un sens, comme l'autre le voit, poser les questions de l'autre, pénétrer dans le sens qu'a l'autre d'être un hindou, un musulman, un juif, un bouddhiste, ou quoi que ce soit » (*Christian Theology and World Religions*, London 1986, 130-131). L'expression « *entrer dans la peau de l'autre* » implique l'amour et le respect de l'autre et de ses traditions, l'acceptation de l'autre comme il est. Ces trois éléments sont pratiquement indispensables pour promouvoir un dialogue vrai avec la Religion Traditionnelle Africaine.

¹¹ La liste des coutumes congolaises à supprimer présentée par M. Franck, (alors ministre des colonies belges) peut nous aider à comprendre ce fait. Dans cette liste figurent les offrandes et sacrifices aux esprits et aux mânes des Ancêtres, la contribution en travail ou en nature pour célébrer les rites, édification des édicules ou huttes des Ancêtres, la participation aux danses et chasses mânistes, aux repas en l'honneur des Ancêtres, à l'occasion d'un décès ou à l'anniversaire d'un décès, la fourniture de vivres, de bières ou de vins de palme pour ces repas, la coopération à la confection des statuets représentant les esprits des défunts, les rites à accomplir à l'occasion de la naissance, de la maladie, à l'apparition des premières dents, à la circoncision des enfants, à l'occasion du mariage ou des phénomènes de puberté chez les filles, les rites en l'honneur des Ancêtres à accomplir avant les chasses et les pêches collectives. On voit bien que c'est tout l'ensemble du rituel socio-religieux d'un peuple qui est ici condamné (cf. G.E. J.B. BRAUSCHI, « Le paternalisme : une doctrine belge

sauver son âme. Et la méthode ne pouvait qu'être la pure tabula rasa. Ils ignoraient qu'en détruisant ces institutions socioculturelles et religieuses ils détruisaient l'âme de l'Africain¹². Voilà une contradiction : comment sauver ce que l'on est en train de détruire ? C'est cette contradiction qui a déterminé l'insuccès de la première évangélisation en Afrique. Il est pratiquement impossible de chercher à sauver ou à comprendre l'Africain indépendamment de sa religion. Pour connaître vraiment l'Africain, il faut nécessairement « entrer dans sa peau » c'est-à-dire approcher la Religion Traditionnelle Africaine à travers le dialogue.

de politique indigène », in *R.I.S.*, 2 (1957) 215; O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain, Problème des fondements*, Paris 1981, 92).

¹² cf. V. PAQUES, *Les Bambara*, Paris 1954, 80.

CHAPITRE I

DEFINITION DE LA « RELIGION TRADITIONNELLE AFRICAINE »

Avant de définir la Religion Traditionnelle Africaine, il nous paraît nécessaire de parler d'abord de l'origine du concept *Religion Traditionnelle Africaine*.

1.1. LA GENÈSE DU CONCEPT « RELIGION TRADITIONNELLE AFRICAINE »

Le concept de « Religion Traditionnelle Africaine » est récent, il est le résultat des recherches constantes sur les croyances et les pratiques religieuses africaines. Les ethnologues, anthropologues et missionnaires occidentaux ont eu beaucoup de difficultés à nommer ces croyances et pratiques religieuses africaines. Ils ont utilisé plusieurs termes, tels que ancestralisme, animisme, fétichisme, naturalisme, paganisme, totémisme, etc. dont aucun ne couvre la totalité de cette expérience religieuse africaine. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre pourquoi l'*Instrumentum Laboris* décrit la Religion Traditionnelle Africaine comme « *la religion et le contexte culturel desquels proviennent des chrétiens en Afrique et au sein desquels ils vivent encore* »¹³. Il y a lieu de dégager dans cette description deux éléments très importants pour la compréhension de la Religion Traditionnelle Africaine : la religion et le contexte culturel.

Affirmer que la Religion Traditionnelle Africaine est « *la religion* », c'est proscrire tous les termes impropres utilisés pour désigner cette religion et, en même temps, reconnaître que l'expérience religieuse traditionnelle africaine est une religion comme les autres religions du monde. Le deuxième

¹³ INSTRUMENTUM LABORIS 101.

élément « *contexte culturel* » complète le premier et souligne que cette religion englobe toute la vie des Africains. Il est inutile de chercher à établir une distinction nette entre ce qui appartient à la religion et ce qui appartient à la culture africaine. Ceci, les gens venus du dehors ne pouvaient le comprendre.

Certains occidentaux ont cru pendant longtemps que l'expérience traditionnelle religieuse africaine n'était qu'une phase primitive dans la dynamique de l'évolution des religions. Selon eux, cette expérience religieuse traditionnelle ne pouvait pas supporter la comparaison avec les religions monothéistes. En d'autres termes, l'expérience religieuse traditionnelle africaine ne peut pas être élevée au titre de religion, elle ne se trouve qu'à la première phase de la religion¹⁴. Aussi certains missionnaires, malgré les multiples interventions du Saint-siège dans le sens du respect des personnes et de leurs cultures¹⁵, ont-ils eu des difficultés à

¹⁴ A propos de cette théorie évolutionniste C. De BROSES (le plus indiqué) soutenait que l'évolution de l'homme se faisait par degrés. De l'enfance, l'homme évolue graduellement vers l'âge de raison pour atteindre la maturité. En matière de religion, le point de départ c'est la phase primitive. Les phases intermédiaires sont fétichisme, totémisme, idolâtrie et croyance en un créateur. La phase supérieure est la croyance en un Dieu Suprême (cf. *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion de l'actuelle Nigritie*, Paris 1760, 267). Pour D. SABBATUCCI, le fétichisme comme forme de religion est une découverte de C. De BROSES vers l'an 1700. Mais c'est seulement vers les années 1758-1857 que A. Comte avait proposé que le fétichisme soit considéré comme système. Comte voyait dans le fétichisme l'origine de la religion qui, à la longue, s'était développée en forme polythéiste et enfin en monothéiste. La théorie évolutionniste prétendait que chaque religion devait nécessairement suivre l'itinéraire ci-après : athéisme, fétichisme, totémisme, polythéisme, croyance en un Dieu pour atteindre son développement (cf. *Sommario di Storia delle religioni*, Roma 1991, 79; C.U.M. EZEKWUGO, « Chi the True God in Igbo Religion », in *Pontifical Institute Publications*, Alwaye, India 1987, 38-40).

¹⁵ Ces citations peuvent mieux illustrer cette idée : « L'Église du Christ, fidèle dépositaire de la sagesse, éducatrice, ne peut penser ni ne pense à attaquer ou à mésestimer les caractéristiques particulières que chaque peuple, avec une piété jalouse et une compréhensible fierté, conserve et considère comme un précieux patrimoine » (PIE XII, *Summi Pontificatus*, AAS 31(1939) 429. L'Encyclique missionnaire *Evangelii Praecones* touche un point que le Pape Pie XII souhaite voir parfaitement saisi par tous : le respect des valeurs de civilisation et des cultures d'autres peuples que celui des missionnaires. Elle rappelle la norme très sage que la rencontre d'une culture et d'une religion avec le Christianisme ne doit pas être envisagée à la manière d'une lutte aboutissant à la défaite de la valeur des cultures : « L'Évangile ne détruit et n'éteint chez les

reconnaître l'existence de la Religion Africaine liée à la culture. Ils n'avaient pas prêté suffisamment attention aux cultures des peuples africains qu'ils étaient appelés à évangéliser. Ils ont ainsi utilisé des mots tels que fétichisme, totémisme¹⁶, paganisme, polythéisme, culte des Ancêtres et animisme pour désigner la religion des Africains.

Voyons en passant ces termes qui ont servi pendant longtemps à qualifier la Religion Traditionnelle Africaine. Le premier mot utilisé est le fétichisme¹⁷. Les portugais¹⁸, venus

peuples qui l'embrassent rien de ce qui est bon, honnête et beau en leur caractère et leur génie; dans son contact avec d'autres peuples, l'Église ne se conduit pas comme celui qui, sans rien respecter, abat une forêt luxuriante, la saccage et la ruine, mais elle imite plutôt le jardinier qui greffe une tige de qualité sur des sauvageons pour leur faire produire un jour des fruits plus savoureux et plus doux » (*Evangelii Praecones*, AAS, 43 (1951) 521-528. On peut aussi voir Paul VI, (*Africae Terrarum*, Lettre à la hiérarchie et aux peuples d'Afrique, in AAS 59 (1967) 1073-1102; Concile Vatican II (*Gaudium et Spes, Nostra Aetate, Ad Gentes*), Jean Paul II (*Redemptoris Missio*), etc.

¹⁶ Le totem désigne un animal considéré comme sacré et mythique associé à la vie d'un groupe clanique. Il constitue l'objet de crainte, de révérence, de culte, de tabous et de devoirs particuliers. VIDAL définit le totémisme comme « l'ensemble des théories qui tendent à faire du totem l'origine de la religion ou le fondement d'institutions et de comportements dans les sociétés primitives » (VIDAL, « Totem et Totémisme », *art. cit.*, 2033). Les idées totémiques sont présentes dans la Religion Traditionnelle Africaine et constituent un aspect insignifiant de cette religion (cf. P.K. SARPONG, « Religione tradizionale africana e incultrazione del messaggio cristiano », *art. cit.*, 88). A propos du totémisme on peut aussi lire D. SABBATUCCI, *Sommario di Storia delle religioni*, Roma 1991, 80-84. Les termes paganisme, païen, ainsi que pays, paysan, sont les dérivés du latin *pagus, paganus*, qui désignent un terroir et l'autochtone qui y vit. Ces noms sont donnés par les chrétiens de la fin de l'empire romain aux cultes polythéistes. C'est injuste d'appeler la Religion Traditionnelle Africaine paganisme, elle qui a une foi profonde en un Dieu unique, incomparable et créateur (cf. H. MAURIER, « paganisme », in Dictionnaire des religions, *op. cit.*, 1485; et P.K. SARPONG, *cit.*, 83-84).

¹⁷ Fétichisme, mot d'origine portugaise (de feitiço qui signifie image ou talisman). C. De BROSES s'est beaucoup servi de ce terme pour indiquer le type de religion primitive; un terme qui, selon lui pouvait substituer, au moins partiellement, le terme d'idolâtrie qui gagnait du terrain en ces temps là. Les portugais interprétaient comme « feiticios » certains objets africains : amulette, statuettes, et vases contenant certaines matières. Plus tard le terme fut appliqué à tout ce qui semblait être l'objet de vénération auprès des cultures primitives jusqu'à devenir synonyme de l'idolâtrie. (cf. *Culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, Paris 1760, 267-268; D. SABBATUCCI, *Sommario di Storia delle Religioni*, Roma 1991, 73).

¹⁸ En 1430, le Pape MARTIN V avait conféré au Portugal et à l'Espagne le droit de patronat de toutes les terres explorées et à explorer avec l'ordre de diffuser la religion chrétienne. Ainsi en Afrique, tous les territoires explorés passaient directement sous la domination portugaise. Comme l'expansion des missions coïncidait avec l'expansion de colonisation, le régime du patronat était

en Afrique, après avoir observé le culte des Ancêtres, avaient cru que les Africains adoraient les statues ou les morceaux de bois. Sans examen suffisant, ils en avaient conclu que les Africains étaient fétichistes. Or ces objets, en réalité, représentaient les Ancêtres. A propos de cette conclusion, P. K. Sarpong objecte que « *ce serait une erreur de la même nature que d'appeler fétichistes les catholiques parce qu'ils prient devant la croix ou les statues de la Vierge Marie* »¹⁹. Les objets de culte servent de moyens pour rendre plus sensible la présence du Sacré ou du Mystère. L'objet de l'adoration de la Religion Traditionnelle Africaine est un être spirituel et non le bois, l'arbre des Ancêtres, la hutte initiatique ou la pierre. L'objet matériel facilite seulement cette adoration. Il est tout à fait

considéré chose normale. Il revenait aux rois de l'Espagne et du Portugal d'envoyer des missionnaires, nommer les évêques, construire les églises et prévoir les moyens financiers pour toute l'oeuvre missionnaire (cf. J. METZLER, « Storia della missione in Asia e nella regione del Pacifico », in S. KAROTEMPREL (ed.) *Seguire Cristo nella missione, Manuale di missiologia*, Cinisello Balsamo 1996, 205; G. KOTTUPPALIL, « Storia delle missioni : conclusioni generali », S. KAROTEMPREL (ed.) *Seguire Cristo nella missione, Manuale di missiologia*, Cinisello Balsamo 1996, 278). Dans cette mission les rois envoyaient les gens qui pouvaient surtout défendre les intérêts politiques. Ainsi l'auteur fait remarquer que les missionnaires et les chrétiens, en Afrique bien entendu, s'étaient sérieusement compromis dans les guerres locales, tellement qu'être chrétien signifiait être portugais (cf. F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, « Storia della missione in Africa », in S. KAROTEMPREL (ed.) *Seguire Cristo nella missione, Manuale di missiologia*, Cinisello Balsamo 1996, 238). La deuxième étape de la mission chrétienne en Afrique, subsaharienne surtout, avait commencé avec les explorations portugaises des côtes occidentales du Continent vers 1434 (cf. C. BOXER, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, London 1969). Une des causes principales qui ont contribué à l'échec apparent en Afrique sous le système du *Padroado* (patronat), souligne S NEIL, a été le manque, de la part des missionnaires, d'une connaissance des langues, coutumes et mentalités des Africains (cf. S. NEILL, *A History of Christian Missions*, Grand Rapids (Michigan) 1965, 197-220; et aussi F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, « Storia della missione in Africa », in S. KAROTEMPREL (ed.) *Seguire Cristo nella missione, Manuale di missiologia*, Cinisello Balsamo 1996, 237-238).

¹⁹ A propos de fétichisme, P. K. SARPONG dans son article, « Religione tradizionale africana e inculturazione del messaggio cristiano » publié dans *Religioni e sette nel mondo*, 7/3 (1996) 84-85, fait ces reproches : la vérité est qu'aucune religion au monde ne peut être appelée fétichisme. Et si c'est à cause des objets sacrés se trouvant dans la religion traditionnelle africaine que la Religion Traditionnelle Africaine est appelée fétichisme, alors nous nous trouvons tous dans une eau sale. Il n'existe aucune religion dans laquelle on ne trouve ces objets. Dans le Christianisme il y a le respect des statues, crucifix, médaillons et chapelets. Mais nous savons que ces objets sont des aspects secondaires de la religion chrétienne.

incorrect d'identifier la Religion Traditionnelle Africaine avec le fétichisme.

Après le fétichisme on a usé celui de paganisme pour désigner la Religion Traditionnelle Africaine en la distinguant des religions monothéistes : Hébraïsme, Christianisme et Islam²⁰. Plus tard, Tylor emploiera le terme animisme à la place de paganisme. Selon lui, les Africains attribuent à tous les êtres une âme analogue à celle de l'homme²¹. Évidemment l'Africain croit à la force vitale et au fait que tout être soit doté de cette force; mais cela ne traduit pas tout le contenu de sa religion. Il y a bien plus que cela. L'Africain ne se limite pas à croire seulement à la force vitale. Il croit en Dieu et croit aussi à l'existence des Ancêtres et des morts-vivants.

L'ancestralisme est un autre terme utilisé pour désigner la Religion Traditionnelle Africaine. Ce terme veut simplement réduire toute cette expérience religieuse à un seul aspect : le *culte des Ancêtres*. Il est vrai que le culte des Ancêtres occupe une place de choix dans la Religion Traditionnelle Africaine, mais cela ne signifie pas que le culte des Ancêtres épuise tout le contenu de cette religion. Ce qu'il faut retenir, c'est que ce culte constitue un élément très important de la Religion Traditionnelle Africaine. L'erreur serait de considérer le culte des Ancêtres comme un concept couvrant toute l'expérience religieuse traditionnelle africaine et non comme un élément de l'ensemble. L'Ancestralisme, comme on pourra le

²⁰ Le paganisme du latin (*pagus* qui veut dire pays, canton; *paganus* qui signifie paysan, païen) désigne les pratiques traditionnelles des paysans. Le paganisme est chez tous les peuples le culte du terroir, ou la dimension paysanne de la religion. Il en résulte de multiples formes liées aux situations géographiques, aux modes de vie, à l'histoire, aux implications sociales, etc. (cf. H. DESCHAMPS, *Les Religions de l'Afrique noire*, Paris 1970, 14).

²¹ Le terme animisme dérive du mot latin *anima* (souffle, principe spirituel de l'homme, conçu comme séparable du corps, immortel et jugé par Dieu). L'animisme est une croyance selon laquelle tout être est considéré comme doté d'une âme ou d'une force vitale (cf. É.B. TYLOR, *Primitive Culture*, London 1929, 332; Telema-Rédaction, « Nécessité mise au point sur l'animisme », in *Telema*, 3-4 (1988) 15; J. VIDAL, « Animisme », in *Dictionnaire des religions*, art. cit., 56; P.K. SARPONG, « Religione tradizionale africana e inculurazione del messaggio cristiano », art. cit., 85; D. SABBATUCCI, *Sommario di storia delle Religioni*, Roma 1991, 73-79.