

La théologie dans une cité en construction

Pour un renouvellement de la recherche théologique en Afrique

Édouard Adé*

Introduction

À l'idée de théologie africaine ont été longtemps rattachés les paradigmes de l'inculturation et de la libération. Mais vers la fin du XX^{ème} siècle et au seuil du XXI^{ème} siècle, d'autres pistes de recherche ont été ouvertes: théologies de la reconstruction¹, théologies de la créativité et de l'inventivité², théologies du développement³, etc. Plus récemment, l'Institut de Théologie de la Compagnie de Jésus (Abidjan) et la Faculté de théologie de l'Université Catholique de l'Afrique ont énoncé une thématique originale de recherche dans une Afrique où la réalité de la cité devient de plus en plus significative: le projet d'une «théologie dans la cité»⁴.

Que faudrait-il entendre par théologie civile, théologie publique, ou théologie en urbanité?

Si l'objet de la théologie est le mystère même du Dieu qui transcende tout langage et toute représentation, quel sens y aurait-il d'ajouter à cet effort d'intelligence du

* Édouard Adé est Docteur en sociologie et Docteur en théologie. Il est enseignant-chercheur à l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (Centre de recherche et de spiritualité Notre Dame de l'Inculturation). E-mail: ade.edouard@gmail.com.

¹ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris 1993.

² L. SANTÉDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris 2005.

³ B. SOMBEL SARR, *Théologie du développement et inculturation: questions de fondements*, Paris 2011. Dans la ligne du renouvellement de la pensée théologique africaine, il faudrait signaler ici quelques contributions significatives: A. NOUWAVI, *La Pâque de l'Afrique. Jalons pour un renouveau théologique*, Paris 2016; N. Y. SOÉDÉ, *Inventer une Afrique autre. Monde invisible, Développement et Christianisme*, Abidjan 2017; É. ADÉ – P. BÉRÉ (ed.), *Nouveaux jalons pour une théologie africaine*, Paris 2018.

⁴ Colloque international de l'ITCJ: «La théologie dans la cité», Abidjan 24-26 novembre 2014. Colloque international de l'UCAO-UUA: «Penser la ville africaine de demain dans le contexte de la mondialisation», Abidjan, 13-15 mars 2018.

mystère des qualificatifs sociologisants comme «civile», «publique», etc.? L'exercice ne devient possible et même pensable que si l'on retient en même temps que ce Dieu – l'Au-delà de tout – a pris l'initiative de se communiquer à l'homme, mieux, de nouer une Alliance avec lui, et même de lier en quelque sorte son sort au sien. La démarche rationnelle de l'homme pour se faire une intelligence du mystère de ce Dieu ne peut être faite sans une prise en compte de tous les déterminants sociohistoriques qui tissent la vie de cet homme. Une théologie civile devient dès lors possible.

L'objet de la présente réflexion est d'aider à mieux circonscrire ce nouveau chantier pour la théologie africaine en cherchant à en préciser la vision et la mission.

Présenter une vision, c'est donner une manière de voir, projeter un faisceau de lumière pour saisir dans le lointain les formes de quelque chose qu'on ne fait qu'entrevoir mais dont on espère qu'il fera sens, qu'il pourra avoir une portée significative pour un temps encore en avènement. Et parce que cette vision est porteuse d'une espérance, elle peut déjà induire un agir historique qui exprime une sortie de soi (une mission), un exode vers un lieu nouveau. Il s'agit ici, en l'occurrence, de faire descendre la théologie africaine dans l'arène de la *polis*, donc de la faire sortir des églises, des sacristies, des séminaires, des scolasticats, des facultés et instituts...vers un nouvel espace où toutes les formes de rencontres sont possibles. Une telle sortie ne serait pourtant pas la première. Les théologies de l'inculturation n'avaient-elles pas déjà opéré une sortie dans les montagnes, vers les villages, pour être élaborées «sous l'arbre à palabre»? Les théologies de la libération n'avaient-elles pas, elles aussi, opéré une sortie vers les maquis des mouvements de libération, vers les camps des réfugiés, vers les prisons politiques, etc.? Mais alors, à quelle sortie nouvelle, vers quels espaces nouveaux la théologie africaine est-elle provoquée aujourd'hui?

De tels espaces ne sauraient simplement être tracés à partir des coordonnées d'une géométrie plane, mais bien en 3D, c'est-à-dire en un plan où se meuvent des sujets historiques concrets, parce qu'il s'agirait des espaces multiformes de l'actualité historique africaine, l'actualité historique d'un vieux continent, dont l'Eglise remonte aux temps apostoliques et patristiques, mais qui, pourtant, est aussi d'évangélisation récente avec, par conséquent, une tradition théologique en constitution⁶.

Comment, à côté des élaborations théologiques africaines nouvelles, le projet d'une «théologie publique» pourrait-il s'énoncer?

Quelle originalité ce projet de théologie s'élaborant au cœur de la cité est-il en droit de revendiquer? A quelle cité s'applique-t-elle? Celle-ci peut-elle être à la fois un lieu théologique et un lieu de transformation historique?

⁵ Cfr. J.-M. ELA, *Ma foi d'Africain*, Paris 1985, 215-218. En fait, l'idée de «l'arbre» chez Jean-Marc Ela renvoie à l'arbre de la Croix. Cfr. Y. ASSOGBA, Jean-Marc Ela. *Le sociologue et théologien africain en boubou*, Paris 1999, 63.

⁶ On fait remonter, en effet, l'émergence de la théologie africaine contemporaine à la parution de l'ouvrage dont Alioune Diop prit l'initiative: *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956).

Pour répondre à ces différentes questions, la présente étude partira d'une réflexion sur la cité comme lieu théologique, avant d'énoncer les axes d'élaboration de la théologie au cœur de la cité en vue de la formulation de ce qui pourrait tenir lieu d'une vision et d'une mission de la «théologie publique» dans la jeune Afrique du XXI^{ème} siècle.

1. La cité comme lieu théologique

1.1. La notion biblique de la cité

La notion biblique de la «cité» n'a pas la même connotation que celle de la «cité grecque». Il est vrai que le mot hébreu *'ir*, qui est le plus employé dans la Bible, est traduit en grec par *polis*. Il renvoie simplement à une représentation politique et sociale du peuple. Si dans la tradition des peuples, la fondation d'une ville est souvent présentée comme l'élément majeur – le vocable «civilisation» ne charrie-t-il pas cette idée? – pour Israël, l'élément fondateur est l'histoire de cet «Araméen errant» (Dt 26,5) dont il faut rappeler le souvenir en célébrant les merveilles de Yahvé. Comme peuple, Israël semble constituer son identité en contraposition avec l'idéal de la cité, peinte plutôt en négatif dans les récits des origines. La première ville dont fait mention la Bible, a été l'œuvre de Caïn le meurtrier qui lui donna le nom de son fils Hénoch (Gn 4,17). L'épisode de Babel (Gn 11) constitue une autre illustration de cette défiance vis-à-vis de la ville. Abraham laisse à Loth le choix des contrées citadines (Sodome et Gomorrhe) (Gn 13,12 s.). Josué devra détruire la ville de Jéricho (Jos 6-8).

Cependant, avec le tournant de la monarchie, le rapport à la ville dûit connaître une évolution. A Israël qui demanda un Roi, Yahvé donna, après l'expérience malheureuse de Saül, David dont il consolida le pouvoir autour de la cité de Jérusalem. Mais Jérusalem, avant de devenir la «Cité de David» était d'abord la cité des Jébusites cananéens (2 S 5,6-12). La charge symbolique païenne de la cité subit là une reconversion dans un autre champ sémantique où les signifiants sont, en dernière instance, référés à Yahvé qui est le véritable Roi d'Israël.

Même dans cet horizon, la cité israélienne n'échappera pas à l'ambiguïté liée à toute institution royale, ambiguïté contre laquelle Yahvé avait déjà prévenu Israël quand il faisait la requête d'un Roi. La cité qui pourrait être une citadelle (un rempart de protection) a souvent été le théâtre de l'idolâtrie et des injustices sociales, toutes choses qui déplaisent profondément à Yahvé et qui seront au cœur des dénonciations des prophètes. Mais ceux-ci dénonçant ces abominations, révélaient aussi le dessein secret de Yahvé qui prépare pour le petit reste une «cité sainte» (Is 52,1).

Dans le NT, la cité apparaît comme lieu d'annonce. Jésus parcourait villes et vil-

lages. Mais c'est sur les cités que Jésus fera ses invectives (Mt 11,21 s.). Il pleurera même sur Jérusalem (Lc 19,41-55). Mais à côté de cette image de la cité comme lieu de fermeture à Dieu et de l'orgueil humain et qui doit être détruit (Ap 10), émerge une autre image, notamment dans les épîtres pauliennes. Les convertis sont appelés à devenir les «concitoyens des saints» (Eph 2,11). Dans cette perspective positive, la Lettre aux Hébreux offrira de la cité la vision la plus achevée: tout le peuple de Dieu y est montré marchant vers cette Cité céleste (He 12), que l'Apocalypse finira de décrire après le chapitre 20 consacré à la destruction de Babylone.

1.2. L'appropriation théologique de la cité

S'il est suffisamment suggestif pour la théologie que l'aventure humaine commencée au jardin d'Eden (Gn 2) se termine dans une cité, la Cité sainte (Ap 21-22), c'est cependant saint Augustin⁷ qui, dans les Livres VI et VII de la *Cité de Dieu*, a donné, par la critique qu'il en fait, une notoriété au concept de «théologie civile» mis au point par Marcus Varron. Celui-ci, en effet, distingue trois formes de théologie dans la Rome antique: une théologie mythique, une théologie naturelle et une théologie civile. Selon Varron, la première espèce de théologie convient au théâtre, la deuxième au monde et la troisième à la cité. Mais si, comme tous les mots en «-logie», la théologie désigne l'étude de la logique interne (*logos*), «la connaissance approfondie» de Dieu (*Theos*), cette forme de connaissance ne saurait être de l'ordre des *phenomena* (ce qui apparaît). On comprend alors pourquoi Varron tourne en dérision la tragédie qui met en scène des divinités et Sénèque désavoue la théologie civile où les lois et les coutumes imposent à la société des cultes auxquels il recommande une adhésion tout extérieure, laquelle n'engage pas vraiment les sentiments du cœur. Mais comme le note Augustin, si ces différentes formes de théologie étaient conformes à la raison, pourquoi les avoir séparées de la théologie naturelle (celle des philosophes) et leur avoir assigné d'autres lieux que le monde? Le théâtre n'est-il pas dans la cité et la cité n'est-elle pas dans le monde? Mais alors qu'était la cité?

Pour les Anciens, la *civitas* renvoie à la *polis* grecque, qui désigne une communauté de «citoyens» libres et autonomes. On parlait de la cité des Athéniens et non de la cité d'Athènes. Aristote insiste sur cette dimension de vie commune: il parle d'une «*Koinonia* d'animaux politiques» réunis par un «choix de vie commune» (cfr. *Politique*, 1252-1254). Cette vie commune est assurée et consolidée par la référence à un même passé mythique, à des héros communs, à des rites et à des lois intégrées et partagées. On comprend alors pourquoi Augustin traite sur un même pied le théâtre et la cité: «la théologie mythique, cette théologie de théâtre, (...) se ramène à la théo-

⁷ Pour un approfondissement de la notion de *civitas* chez saint Augustin, voir: J. RATZINGER, *Peuple et Maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin*, Perpignan 2017.

logie civile, de sorte que celle des deux qu'on réprouve et qu'on rejette n'est qu'une partie de celle qu'on juge digne d'être cultivée et pratiquée». Et il explique pourquoi: «quand je dis une partie, je n'entends pas une partie jointe à l'ensemble par un lien artificiel et comme attachée de force; j'entends une partie homogène unie à toutes les autres comme le membre d'un même corps. Voyez, en effet, les statues des dieux dans les temples; que signifient leurs figures, leur âge, leur sexe, leurs ornements, sinon ce qu'en disent les poètes? Si les poètes ont un Jupiter barbu et un Mercure sans barbe, les pontifes ne les ont-ils pas de même?». Ce qui est célébré dans le temple, c'est que les mythes ont relaté.

1.3. La cité et le théâtre du monde

Mais si le théâtre et la cité sont des œuvres des hommes, le monde, lui, est créé par Dieu. C'est pour cela que ce qui est dit là, dans le cadre d'une religion naturelle change de signification dès lors que l'on se place sur le versant de la révélation: le Dieu que personne n'a vu auparavant prend l'initiative de se communiquer aux hommes. Lorsque le Dieu inconnu choisit lui-même d'apparaître sur la scène, en se révélant comme le Créateur de toute chose, la traduction de sa théophanie dans la cité change de nature; le théâtre devient ici le «grand théâtre du monde»⁸ et le drame qui s'y déroule devient un «auto-sacramental». On est là reconduit à une conception plus fondamentale de la cité, susceptible d'intégrer tous les niveaux de la polis grecque, en les rapportant à leur fond de vérité, qu'Augustin exprime dans une formule incisive:

«Deux amours ont (...) bâti deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la Terre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu» (XIV, 28, 1).

Si ce que désigne Augustin en parlant de cité terrestre est certainement le monde tel qu'il va, avec son corps de citoyens, ses institutions, son histoire, ses gouvernants, ses bonheurs et ses malheurs, elle n'est pas réductible à une ville, un empire ou un mode de gouvernement, mais elle se réfère fondamentalement à une disposition intérieure. Cela est encore plus vrai pour la cité de Dieu qui, si elle renvoie à l'idée de citoyenneté fondamentale dans la religion civile des Romains, se rapporte avant tout à la sagesse, à la Paix, au culte unique de Dieu, aux saints du ciel, à l'Église, à la providence divine, à la justice etc.

Selon Augustin, les deux cités sont mêlées ici-bas depuis le commencement jusqu'à la fin. «Toutes deux [...] ont part aux biens et aux maux de cette vie, mais leur foi, leur espérance et leur charité sont différentes jusqu'à ce que le dernier jugement les sépare et que chacune d'elles arrive à sa fin qui n'aura point de fin» (XVIII, 54, 2).

⁸ P. CALDERÓN DE LA BARCA, *Le Grand Théâtre du monde*, trad. de C. Murcia, Paris 2005.

La manière dont St Augustin situe donc la cité de Dieu et qui reprend la conception johannique du chrétien dans le monde (Jn 17,16-18) explicitée par la *Lettre à Diognète*, place la théologie qui se déploie en plein théâtre du monde comme une théologie de permanent discernement des esprits.

Que pouvons-nous en tirer pour la situation de la théologie en Afrique?

2. Vers une nouvelle topique de la théologie en Afrique

Au moment où Augustin décrivait avec cette profondeur d'esprit l'imbrication des deux cités au cœur du monde où il est demandé au croyant de choisir toujours à nouveau son «étendard», un monde s'écroulait et un autre monde était en gestation, au plan terrestre et au plan proprement spirituel: l'empire romain était en déclin, le monde passait aussi par une mutation spirituelle profonde.

Au moment où la théologie africaine est invitée à descendre dans l'arène de la cité, avons-nous vraiment pris la mesure des transformations qui s'y opèrent?

2.1. L'effondrement des mondes

Vers la fin des années 50 du XX^{ème} siècle, Chinua Achebe avait donné le ton en parlant du «monde qui s'effondre» (*Things Fall Apart*)⁹. Mais en réalité, ce sont des mondes qui se sont effondrés depuis lors en Afrique. Devant le drame de l'effondrement du monde traditionnel, la Grande Royale – un personnage clé du roman philosophique de Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*¹⁰, avait assigné à l'aventure de l'école nouvelle une mission qui surdétermine secrètement la pensée africaine jusque-là: pas seulement «apprendre à lier le bois au bois» mais surtout «apprendre à vaincre sans avoir raison». La pensée africaine se sent comme piégée par cette consigne: elle sera constamment à rechercher un spécifique qu'elle ne construira que pour se donner à son tour une raison de défendre son bon droit d'avoir été injustement vaincu par quelqu'un qui n'avait pas raison. Par-là, elle s'enfoncera dans un imaginaire où elle cherchera même à bâtir une unité africaine sur des bases anthropologiques irréelles parce que idéales: une Afrique de solidarité, où tout le monde était frère, et pouvait tout mettre en commun, etc. Une telle Afrique n'a jamais existé, et il est étonnant que, malgré la mise au jour des matériaux concrets de l'historiographie africaine travaillée par les conflits meurtriers qui sont connus sous tous les cieux, on ait longtemps persévéré dans cet imaginaire.

⁹ C. ACHEBE, *Things Fall Apart*, London 1958.

¹⁰ C. H. KANE, *L'aventure ambiguë*, Paris 1961.

Un deuxième monde qui s'est effondré, est précisément celui qui, par méconnaissance de l'Afrique réelle, s'est formé sur les rêves du panafricanisme. Faute de réalisme politique, elle a simplement manqué de faire les bons choix à l'Aube nouvelle des indépendances. *L'Afrique Noire était si mal partie*¹¹ que de nombreux Africains désabusés, comme Fama Doumbouya – personnage principal de *Les Soleils des indépendances*¹² – commençaient à se demander: «à quand la fin des indépendances?». Désenchantement devant une Afrique post-indépendance qui secrète ses «sociétés de sorcières» à tous les paliers de la vie sociale où «les grandes initiées» (les dirigeants) dévorent «les enfants des autres». Face à ces logiques néocoloniales plus redoutables que celles coloniales, il n'est pas étonnant que la ruse de l'imaginaire ait produit aussi des formes de conduites que la jeune *intelligentsia* des années 1980 n'a pas manqué de saisir comme l'expression des *Afriques indociles*¹³, une indocilité face au vecteur colonial mais aussi une indocilité face à ce qui n'en est que la perpétuation: la gestion calamiteuse de l'Afrique par les Africains. Devant une telle situation, la question qui émerge est sans doute celle que Axelle Kabou s'est posée: *Et si l'Afrique refusait le développement?*¹⁴. Mais il y a aussi une autre manière de lire ce piétinement de l'Afrique: si l'Afrique était restée fidèle à sa conception de développement où le rapport à la nature était prédominant, elle n'aurait pas cherché à courir des décennies durant, après un modèle de développement qui, après avoir littéralement saccagé la nature, remet aujourd'hui au centre l'obsession de l'écologie¹⁵.

Un troisième monde qui s'est effondré, est le monde des messianismes politiques: les pères de la nation, les timoniers nationaux, les jeunes révolutionnaires plein d'idéaux, etc... En s'effondrant, ce monde a laissé sur le champ africain des seigneurs de la guerre qui font et défont les Etats en quête d'unité nationale, provoquant terreur et désolations partout, surtout autour des mines d'or, de diamants, et des puits de pétrole. Le chiffre en est les millions de populations déplacées, les conduites dés-humanisantes à l'instar des «viols collectifs»¹⁶ comme armes de guerre, avec un prix cher payé: la confiscation de l'avenir des «enfants soldats»¹⁷.

Un quatrième monde qui se fissure à présent est celui des renouveaux démocratiques. Il se fissure dangereusement sous le coup conjugué des tripatouillages constitutionnels auxquels le peuple africain cherche à résister de toutes ses forces, et des

11 R. DUMONT, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris 1962.

12 A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, Paris 1970.

13 A. MBEMBE, *Afriques indociles*, Paris 1988.

14 A. KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris 1991.

15 A. QUENUM, *Et si l'Occident se trompait?*, in *La Croix du Bénin*, Editorial, 7 novembre 2014.

16 <http://www.jeuneafrique.com/155033/societe/viols-collectifs-de-luvungi-les-victimes-racontent-la-trag-die/>.

17 M. SCHMITZ (éd.), *La guerre. Enfants admis*, Bruxelles 2001.

conflits à vecteur économique (mines, pétrole) ainsi que les conflits à vecteur religieux (Boko Haram, Aqmi, etc.).

2.2. Les mondes en émergence

Derrière ce quatrième monde, deux mondes se mettent en place:

- un nouveau monde africain où l'Afrique des villages cède la place à une Afrique de plus en plus citadine: depuis 2010, plus de 41% de la population africaine est urbaine et cette tendance va s'accroissant avec la perspective des 60% dans les années 2030;
- un nouvel espace public se constitue grâce aux réseaux sociaux et aux autres TIC et qui projette l'Afrique des jeunes dans un monde nouveau globalisé où les valeurs et les standards changent à une vitesse impressionnante.

A l'arrière-plan de ces mondes se profile une crise anthropologique majeure dont les signes avant-coureurs ont été donnés dans le double Synode que l'Eglise a consacré à la famille (2014-2015)¹⁸. Quel réceptacle culturel offre encore l'humanité pour accueillir la vérité du mystère de la personne humaine créée à l'image et à la ressemblance de Dieu? Mais inversement quelle chance représente encore pour l'humanité des cultures qui n'ont pas biffé le surnaturel¹⁹ de leur registre anthropologique et qui sont toujours en quête de la transcendance?

La pensée théologique africaine aux prises avec les mutations profondes qui s'opèrent sous nos yeux dans la cité, saura-t-elle saisir l'espérance que l'Afrique, malgré tout, continue de représenter pour l'humanité entière²⁰? Comment, dans ses élaborations académiques au sein de nos universités catholiques, cette pensée assume-t-elle les mondes africains en mutation sans pour autant brader dans les modes de pensée passagers le viable transmissible dont elle est grosse?

¹⁸ Il s'agit de la III^{ème} Assemblée générale extraordinaire du Synode des Evêques sur «Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation» (5-19 octobre 2014) et de la XIV^{ème} Assemblée générale ordinaire du Synode des Evêques sur «La vocation et la mission de la famille dans l'Eglise et dans le monde contemporain» (4-25 octobre 2015). Ces deux Assemblées synodales ont mis en pleine lumière plusieurs fractures au sein de l'Eglise: fracture anthropologique entre l'Occident postmoderne et les cultures traditionnelles, notamment celles de l'Afrique, fracture théologique entre les tenants d'une herméneutique de la continuité dans la doctrine du mariage et ceux d'une herméneutique plus praxéologique qui finit par induire une discontinuité doctrinale même si cette dernière ligne s'en défend. Tout le débat suscité jusqu'au sommet de l'Eglise par l'Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* du Pape François le montre clairement.

¹⁹ On lira avec intérêt la correspondance échangée entre Gaston Fessard et Claude Lévi-Strauss à propos de «Symbolisme, Surnaturel, Dialogue» (Fessard 1984: 494-513).

²⁰ Benoît XVI parle de l'Afrique comme «poumon spirituel de l'humanité» (*Africae munus*, nn. 13 et 177).

3. Les réquisits de la théologie africaine au cœur de la cité

3.1. La gestion d'un héritage

Une première caractéristique de la pensée théologique africaine sollicitée à prendre place sur la scène publique est qu'elle est héritière d'une forme particulière d'interculturalité qui s'est opérée dans le monde francophone entre une forme de pensée séculière d'un genre particulier (sécularisme français issu de la Révolution de 1789 et de la séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905) et une pensée enracinée dans le divin. Elle a mission de porter à la réflexion ce donné de fait qui constitue le présupposé impensé des politiques de développement qui sont proposées/imposées aux sociétés africaines en quête d'émergence. Les négociateurs et acteurs locaux de ces politiques sont, pour la plupart, formés dans les universités africaines censées développer une instance critique. Ces universités ont-elles acquis une autonomie de pensée? Que pourrait apporter la charge prophétique de la théologie à une telle instance critique? Le lien entre critique sociale et prophétie théologique est à penser et à acter dans le cadre de l'entrée en scène publique de la théologie en Afrique francophone. Elle montrera ainsi sa pertinence pour un contexte global de pensée africaine en quête de libération et d'affirmation de soi.

Cette réflexion est d'autant plus importante qu'aujourd'hui, en France, l'héritage de la séparation de l'Eglise et de l'Etat est devenu préoccupant, même pour ceux qui s'en étaient réjouis²¹. Si 1905 pouvait apparaître comme le refus de la Cité de Dieu, telle que comprise au Moyen-âge, un siècle après, c'est l'horizon d'une Cité sans Dieu qui est fortement redouté. Il se traduit par ce que Sébastien Fath appelle une «exculturation» du christianisme doublée d'une disqualification croissante des Eglises sur la scène publique²² qui va jusqu'à une mise en accusation du christianisme²³. Un autre paramètre est la multiplication des offres de sens concurrentes dont la plus incisive est un islam de plus en plus radical. La réponse que les Eglises évangéliques tentent d'apporter à cette situation est celle d'un activisme conséquent dont le but est de réintroduire «Dieu dans la cité»: par un activisme politique en vue d'une reconnaissance idéologique, par un activisme socio-médiatique en vue d'une reconnaissance d'image, et par un activisme institutionnel en vue d'une reconnaissance de statut²⁴. Ce tableau qui peut sembler ne concerner que la France et certains pays européens s'élargit à d'autres espaces géographiques, en particulier, au contexte africain.

²¹ S. FATH, *Cité de Dieu ou Dieu dans la cité?*, in *Théologie évangélique* 4/3 (2005) 23-37, 28.

²² *Ibid.*, 29.

²³ R. RÉMOND, *Le christianisme en accusation*, Paris 2000.

²⁴ FATH, *Cité de Dieu*, 31-34.

Dans l'espace public, et forte de son sens de la tradition théologique, la théologie africaine, tenant compte de ces nouveaux facteurs, indiquera à la pensée culturelle africaine montante le potentiel vital de ce qui est transmis de génération en génération. Elle le montrera d'autant plus pertinemment qu'elle-même ne se construira pas, dans ses expressions nouvelles, sur les ruines de la théologie des aînés. Un paradigme majeur qu'elle devrait mettre en valeur est celui de *l'histoire*. Elle sait, en effet que depuis sa rencontre avec le Christ, l'Afrique a été accompagnée par une Parole qui a éclairé sa marche dans les vicissitudes de l'histoire. Cette parole adressée à des acteurs sociaux précis, dont la vie a été transformée par elle, a creusé par elle-même un sillon profond dans le sol africain: une *tradition théologique* est en constitution en Afrique et a besoin d'être nourrie. Elle ne reprendra pas de façon redondante la problématique des aînés, et elle travaillera au sein des universités africaines pour la recontextualisation historique du discours des aînés. Chaque nouvelle génération n'a pas à reprendre les travaux sur les traditions africaines dans l'ignorance de ceux accomplis par les aînés. Elle évitera surtout l'écueil de l'anachronisme dans l'évaluation de cette contribution unique des aînés dans l'histoire de l'Afrique. L'humilité qui caractérise toute vraie théologie purifiera son exercice de toute forme d'hybris. Ici, la théologie africaine assumera humblement, dans son propre déploiement, la sagesse africaine des *tresseurs de corde*: «c'est au bout de l'ancienne corde qu'on tresse la nouvelle» (Sentence du Fa)²⁵.

3.2. La prise en compte des pesanteurs existentielles

Une deuxième caractéristique de la théologie africaine est qu'elle provient comme pensée théologique d'une tradition où l'élaboration du discours théologique s'est faite principalement, comme on l'a vu chez St Augustin, en dialogue avec une forme particulière de *sortie du mythe*: la sortie philosophique. L'un des efforts majeurs opérés par les philosophes de la pensée classique fut, en effet, de purifier de ses formes mythologiques la conception que les hommes se faisaient de Dieu. Les superstitions furent reconnues comme telles et la religion fut, au moins en partie, purifiée par l'analyse rationnelle. C'est sur cette base que les Pères de l'Eglise entreprirent un dialogue fécond avec les philosophes de l'Antiquité.

L'un des défis majeurs que présente l'Afrique est que ce travail de *purification de la mythologie* par la raison n'a pas été faite au contact de la culture africaine traditionnelle avant que l'idéologie séculariste ne s'y substitue. Comment gère-t-on, en effet, ce paradoxe entre l'indifférence voire l'allergie de nombre d'universitaires africains

²⁵ *Les tresseurs de corde* est le titre d'un roman de Jean Pliya (1987). Mais la sentence rapportée ici est tirée du système géomantique de l'aire culturelle ewe-aja-fon et yoruba (Togo, Bénin et Nigeria) (cfr. les travaux de Maupoil, Aguessy, Adé, Adékambi).

formés à la culture française séculariste vis-à-vis du fait chrétien et l'engouement de ces mêmes intellectuels pour les pratiques de la RTA les plus éloignées de la raison critique? Il se pourrait qu'il y ait dans cette attitude quelque relent de nationalisme, mais ce qui s'y manifeste le plus souvent, ce sont des drames existentiels non résolus.

La tension entre une *quête de libération existentielle* et le *déficit de la charge libératrice du discours philosophique* en Afrique n'appelle-t-elle pas l'exploration d'une voie qui n'est pas moins purifiante pour la pensée mythologique et qui a été d'abord minimisée par l'Occident (cfr. ce qui a été dit supra sur Varron) et n'a été prise en compte que sur le tard: l'autre sortie du mythe que représente *la tragédie*²⁶?

La «mise en scène» du drame humain et les psychodrames que représentent les séances de prière dites de libération si en vogue dans les communautés ecclésiales africaines appellent de la part des théologiens un investissement de recherche interdisciplinaire avec les psychologues, les tradi-praticiens, les exorcistes, les philosophes... Ce travail de recherche qui n'est pas d'abord un travail de bibliothèque et de théorisation rapide doit reposer sur des matériaux solides: *les faits de vie*. Ce qui est attendu ici est un renouvellement de la méthodologie de travail dans les universités africaines. Comment se constitue la base documentaire? Il s'agira ici de revaloriser les sciences en *-graphie*. Peut-on occulter l'instance de la *graphie* pour passer à celle de la *logie*. Y a-t-il une histoire sans une *historiographie*, une sociologie sans une *sociographie*, une ethnologie sans une *ethnographie*, une philosophie sans une *sophia-graphie* (c'est-à-dire un corpus de sagesse sur lequel exercer la réflexion philosophique)...? La théologie africaine n'aura-t-elle pas besoin d'une *fidei-graphie* c'est-à-dire d'une description de la vie de foi réelle des Africains, leurs rapports existentiels au Dieu de Jésus-Christ?

Une direction dans laquelle un travail méthodique et objectif mériterait d'être fait, dans le prolongement des recensements bibliographiques, est une évaluation des matériaux de terrain collectés par les chercheurs africains, les mémoires et les thèses soutenus dans les facultés ecclésiastiques. Il faudra promouvoir des revues internationales spécialisées dans la diffusion et l'évaluation critique par les pairs des travaux de terrain. Dans les sciences logico-formelles et surtout dans les sciences expérimentales, ce sont les données de laboratoires, les expérimentations qui servent de base au progrès de la discipline. L'insertion de la théologie africaine dans cet environnement, si elle veut honorer les attentes du monde scientifique, doit induire un renouvellement de sa méthodologie. Adossée à des recherches exégétiques et patristiques de plus en plus exigeantes méthodologiquement, elle doit promouvoir une méthodologie tout aussi exigeante vis-à-vis du vécu de la foi des Africains qu'elle se donne mission de réfléchir.

²⁶ Hans Urs von Balthasar a consacré à cette thématique, dans son immense œuvre théologique, 7 volumes intitulés précisément *Theodramatik* (la dramatique divine) (Balthasar 1973-1983).

Il y a une interconnexion nécessaire à établir entre la recherche fondamentale et le vécu pastoral des communautés ecclésiales ainsi que le devenir des sociétés africaines concrètes au sein desquelles l'Eglise poursuit sa mission d'évangélisation. Cela pourrait ouvrir des champs significatifs de recherche.

Dans cette perspective de renouvellement épistémologique et méthodologique, la question du point de départ, pour important qu'il soit, devient secondaire. Jusque-là, la critique en théologie africaine s'est surtout contentée d'évaluer les auteurs en fonction du mystère chrétien leur ayant servi de paradigme de recherche et d'élaboration (création, incarnation, passion, mort et résurrection, pentecôte, mystère trinitaire) souvent référé à des paradigmes plus socio-anthropologiques (culture, société, histoire, etc.). Si sur le plan socio-anthropologique, une perspective holistique pouvant rendre compte de la complexité du vécu social est à souhaiter, sur le plan proprement théologique, il ne faudrait jamais perdre de vue que chaque mystère chrétien particulier ouvre en réalité au tout du Mystère révélé en Jésus-Christ et qu'il ne serait pas pertinent de dire que parce que tel auteur est parti de l'incarnation ou de la croix, son approche serait insuffisante. La pertinence à rechercher devrait être dans l'évaluation du chemin allant du «fragment» au «tout» et sa pertinence pour la vie de foi des communautés ecclésiales africaines actuelles.

3.3. L'émergence d'un nouvel espace public

Une troisième dimension de la présence de la théologie africaine au cœur de la cité est qu'elle doit aider à prendre la mesure d'un fait social nouveau indiqué dans les mutations de l'Afrique, à savoir: *l'émergence d'un nouvel espace public*.

La théologie africaine qui avait commencé à s'élaborer *sous l'arbre à palabre* aux côtés des sages intellectuels africains en régime d'oralité, avait eu du mal à s'inviter dans les *agoras* des cités africaines, à ces lieux où se pensait le devenir politique de l'Afrique et où s'élaboraient aussi les politiques de développement. Ses incursions dans ce domaine étaient regardées avec suspicion, non sans cause: elle n'avait pas encore réussi à mettre au point un ensemble conceptuel libéré des malentendus d'époque: c'était la vogue des concepts marxisants de domination-libération, de luttes de classes, d'aliénation, etc. Ce temps est sans doute révolu aujourd'hui; néanmoins, a-t-on pris la mesure de ce qui était déjà en route dans une théologie sous l'arbre à palabre?

Dans les sociétés traditionnelles, il y avait des espaces et des pratiques de critique sociale. Il est loisible de recueillir sur le plateau d'Abomey (ancien royaume du Danxomè) des récits mettant en lumière la fonction de critique sociale du «fou» dans la cour royale et la figure de la princesse «émancipée» (*Abwlikponua*). La pratique des parentés à plaisanterie largement répandue en Afrique de l'Ouest crée aussi cet espace où la vie sociale est dédramatisée, tournée en dérision: *rakiré* chez les Moa-

ga au Burkina, *sinankunya* chez les Dioulas au Burkina et au Mali, *toukpê* chez les Baoulés en Côte d'Ivoire, *kalir* ou *massir* chez les Sérères ou *Kal* chez les Wolofs au Sénégal.

Entre la sphère politique et le domaine privé des enclos parentaux, au Danxomè, il y avait un espace accessible à tous et où se formait une opinion publique dont le pouvoir royal traditionnel, malgré son caractère despotique tenait compte.

Cet «espace public traditionnel» multiforme a été relayé par l'intelligentsia pendant la période coloniale sous diverses formes: dans les associations syndicales au sein des colonies et dans les associations d'étudiants en Métropole. La Diaspora négro-africaine en Amérique et en Europe a joué un grand rôle dans l'animation de cet espace de l'opinion publique, un espace fédérateur au-delà des pays d'origine et au-delà même de la race. On y retrouvait, pas seulement des Noirs et des Mulâtres, mais aussi des Blancs. C'était un espace symbolique où des citoyens du monde se retrouvaient dans une expérience précise d'une humanité en souffrance ou en quête de liberté.

Après les indépendances, et sous les régimes dictatoriaux, cet «espace de l'opinion publique libre» a trouvé refuge dans les Eglises et dans la clandestinité des maquis «communistes» avec le rôle toujours permanent de la Diaspora africaine. C'est la conjugaison de ces forces qui ont été appelées «forces-vives de la Nation» au Bénin qui ont préparé et réussi la Conférence Nationale et la transition démocratique au Bénin et où l'Eglise a joué un rôle éminent à travers l'action charismatique d'un Prélat comme Mgr Isidore de Souza²⁷.

Mais aujourd'hui comment se fait le relais d'un tel «espace de l'opinion publique libre»?

Pour partir de l'exemple du pays initiateur des conférences nationales, ce relais s'essaye à travers l'action de l'Observatoire chrétien catholique de la gouvernance coordonnée par Julien Efoé Pénoukou, de la formation de la conscience citoyenne organisée par l'«Institut des artisans de justice et de paix» fondé par Raymond Goudjo. Aux heures d'incertitude de la démocratie béninoise, ce relais a été assuré de façon décisive à travers la tribune de *La Croix au Bénin* animée de main de maître par André Quenum jusqu'à sa fameuse «lettre ouverte au Président de la République» peu avant sa mort. Plusieurs autres initiatives participent à cette animation de l'espace public. Mais la direction dans laquelle un centre de recherche théologique comme le *Centre Notre Dame de l'Inculturation*²⁸ impulse la réflexion est la complémentarité et l'articulation nécessaire à assurer entre trois types d'espace: «l'espace commun», «l'espace

²⁷ Fabien Eboussi Boulaga a consacré aux conférences nationales un ouvrage: *Les conférences nationales en Afrique noire – Une affaire à suivre*, Paris 2009.

²⁸ Ce Centre théologique est fondé par Barthélemy Adoukonou, ancien Secrétaire du Conseil Pontifical de la Culture, qui fut le dernier élève du Professeur Ratzinger à Ratisbonne.

public» et «l'espace politique». L'espace politique, qui est celui où l'on gère les affaires de la cité, présuppose l'espace de la discussion et de la délibération, qu'est l'espace public, l'espace large où la force doit être à l'argumentation et à la pertinence. Mais la raison, qui doit réguler cet espace, doit à son tour, s'adosser sur un *ethos* que l'espace commun, l'espace de la communauté seul peut promouvoir. Cet espace est non seulement celui du pré-politique mais aussi du pré-culturel. En travaillant en amont à la formation au discernement des signes des temps, le Centre Notre Dame de l'Inculturation s'efforce ainsi d'accompagner les animateurs des nouveaux espaces, que sont les natifs digitaux, pour une occupation efficiente de ces espaces auxquels ils s'ingénient du reste à donner une nouvelle architecture à travers les réseaux sociaux et toutes les techniques de l'information et de la communication.

C'est en direction de ces jeunes que se font les offres de formation dans des universités catholiques africaines. Un institut supérieur de formation comme l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO) a si bien saisi l'enjeu, qu'elle développe dans ses offres de formation, comme un *training* permanent toute une dynamique de formation systématique aux valeurs pour laquelle elle envisage à terme une articulation théologique appropriée avec les sciences humaines.

Mais c'est finalement dans le cadre d'une initiative continentale comme le «Forum Foi-Culture-Développement» que le Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et Madagascar (SCEAM) essaie de mettre en place, que la théologie africaine pourrait véritablement prendre place au cœur de la cité, pour en animer les nouveaux espaces publics. Ce projet axé sur un sujet culturel qui embrasse aussi bien le continent africain que toute la diaspora, dispose sans nul doute d'un avantage comparatif en ce sens qu'il est à même de créer la masse critique nécessaire à l'élargissement de l'espace commun. Celui-ci pourrait devenir un véritable espace public audible dans le grand ensemble mondialisé où malheureusement les nouvelles venant d'Afrique ont si peu de poids. Et puisque un tel projet prend corps au sein de l'Eglise, il est animé par un principe d'ouverture catholique qui lui éviterait tout enfermement communautariste, tout cloisonnement ethnique, nationaliste ou régionaliste²⁹.

3.4. La sauvegarde de la création

Une quatrième attente de la théologie africaine au cœur de la cité est contenue dans une double quête contemporaine: celle de la redécouverte de l'écologie et celle de la démarche qualité. Ces deux soucis presque obsessionnels du monde contemporain

²⁹ L'insistance sur ce point de la garantie de l'ouverture catholique a été surtout nécessaire pendant les controverses qu'a connues l'Eglise dans la période de l'inter-synode sur la famille. Dans ce défi majeur pour l'avenir de l'humanité commune, certains ont voulu par exemple que les positions de l'Eglise en Afrique soient considérées comme des positions «régionales» sans validité universelle, comme si l'universel ne serait que le modèle de société et de culture décidé en Occident.

qui semblent apparemment éloignés l'un de l'autre, posent en réalité la question de la manière dont l'homme moderne se rapporte à la création.

Deux modèles de développement ont été impulsés par le christianisme en Europe: le modèle bénédictin avec la croix, le livre et la charrue, et le modèle de l'éthique calviniste qui rendit possible le capitalisme. Une théologie qui cherche à assumer la sauvegarde de la création doit penser à nouveaux frais le lien entre foi, culture et développement (croix, livre, charrue; culte, culture, agriculture), le lien entre rapport ascétique au monde et développement de richesses. Mais la théologie au cœur de la cité doit également aider à comprendre comment l'Occident a-t-il fini au tournant de la révolution industrielle du XIX^{ème} siècle à privilégier une interprétation prométhéenne de la consigne du Créateur: «soumettez la terre et dominez-la». Quel rôle les Lumières ont-elles joué dans cette compréhension? Le modèle de développement qui a cherché à épuiser la création a-t-il quelque chose à voir encore avec le christianisme?

Inversement, tous les plans de développement qui sont aujourd'hui élaborés doivent avoir une composante «éco». Le «bio», les médecines douces, les compléments alimentaires *Forever living Products* et d'autres recettes «exotiques» qui inondent le marché africain à des coûts très élevés doivent donner à penser à l'observateur social et aussi au théologien qui doit sans doute se demander, perplexe, comment l'Africain en est arrivé à croire de manière presque fétichiste à la puissance thérapeutique de ces produits qui l'envahissent à partir des Etats-Unis via l'Europe, ou de l'Extrême Orient, au moment même où il n'est pas encore revenu de sa suspicion vis-à-vis des produits de la pharmacopée africaine. Les universités africaines développant un programme de valorisation de la pharmacopée africaine, attendent sans doute une contribution de l'Eglise en la matière. Comment fait-on tenir ensemble les visions du monde et de l'homme qui nous viennent d'horizons si disparates? A quoi notre propre culture africaine et sa sagesse nous rendent-ils sensibles dans le récit biblique de la création? N'y a-t-il pas de perspectives de développement plus en cohérence avec notre manière d'être en Afrique et qui soient aussi valables pour tous?

Un dernier souci – *last but not least* – qui est né de la saturation du modèle de développement érosif pour la création est celui connu sous le nom d'«assurance-qualité». Née dans le monde nippon, l'assurance-qualité s'est imposée au monde contemporain par l'amplitude qu'en a donnée la culture américaine. Avec la consommation à grande échelle, les offres de produits et de services tout aussi à grande échelle, on a commencé à se poser sérieusement la question de la garantie de la qualité que l'on a sur le marché. On a commencé alors à mettre au point des normes et des procédures de certification de la qualité. Cela est utile pour maintenir le climat de confiance (crédit) sur lequel repose en fait tout l'édifice du consumérisme mondial. Mais ce n'est peut-être pas parce que l'intention de départ qui a présidé à l'échafaudage de toute l'architecture toujours plus complexe de l'assurance-qualité est simplement mercantile que la démarche ne pourrait suggérer quelque chose de plus noble humainement

parlant. Une attente de la théologie au cœur de la cité serait par exemple de reconduire le souci de la qualité à son lieu originel et originaire. Le récit biblique de la création dit que celle-ci était ponctuée par l'émerveillement de Dieu: «et Dieu vit que c'était bon». Au terme des six jours de création, Dieu institua même un Jour pour l'émerveillement: le jour du Sabbat, le jour de la certification de la qualité. C'est la participation à cette œuvre parfaite de Dieu que l'homme est invité et c'est à cela que la théologie au cœur de la cité doit entraîner. Elle prendra le temps d'accompagner la pensée humaine dans tous les niveaux de réalisation et d'accomplissement de soi, cet accomplissement qui doit avoir l'amplitude de ce que Dieu est venu réaliser au profit de l'humanité entière.

S'il y a donc une vision qui pourrait se dégager de toute cette quête humaine, elle ne pourrait s'énoncer que comme vision d'une pensée de rédemption non seulement pour l'Afrique mais aussi pour l'humanité entière, une pensée d'espérance: un autre avenir est possible pour l'humanité, un autre développement est possible pour nos sociétés humaines; pas un avenir particulier pour une Afrique particulière juxtaposée aux autres particularités, pas un développement à valence régionale pour une Afrique régionale aux côtés des autres régions, mais un devenir commun pour la commune humanité que l'Afrique croyante peut, elle aussi, impulser, ensemble avec tous les autres croyants en ce Dieu qui fait toute chose nouvelle parce qu'il s'est lui-même apporté comme la nouveauté absolue.

Pertinence des axes théologiques pour le service de la raison dans l'espace public africain

Au terme de cette étude une tendance lourde se dégage, qui croise assez pertinemment les points où l'Afrique contemporaine sollicite la théologie au cœur de la cité.

- Il faudra donc recadrer théologiquement l'exigence de l'assurance qualité élaborée dans le milieu nippon, assumée et diffusée par la culture américaine comme un impératif de l'époque contemporaine: le Dieu créateur qui s'émerveille à chaque pas de la création et qui donne à l'homme de poursuivre l'œuvre de la création confie une mission de «qualité» à sa créature. Mais comment assumer cette mission sans tomber dans l'esthétisme? Comment ne pas ravir la gloire qui doit retourner au seul Créateur?
- Dans un monde globalisé où se tissent tant de réseaux et pourtant où s'expriment tant de solitudes, comment penser théologiquement l'être en relation qui ne soit pas simplement dans l'ordre du virtuel mais du réel?
- Il faudra pour cela que les valeurs à promouvoir au sein de l'enseignement supérieur en Afrique ne soient pas simplement des valeurs de l'auto-accomplissement ou au service d'une logique marchande mais des valeurs qui s'enracinent profondément dans un terreau humain. A la postmodernité qui de-

mande à la jeune génération montante de tresser une corde de sable, après avoir commandé le parricide anthropologique, il faudra sans doute avoir l'ingéniosité du Fa qui a su cacher son père, lequel saura en son temps lui donner le conseil utile: «demande au roi de te donner la corde de sable qui était en cours de tressage pour que tu la poursuives, car – et c'est cela la grande leçon – c'est au bout de l'ancienne corde qu'il faut tresser la nouvelle».

Conclusion

Une note caractéristique du savoir contemporain est qu'il est habité par une tension: la nostalgie de son moule original qui s'exprime par une quête du *holisme* et l'obsession de la précision qui se perd dans les fragmentations à l'infini. Recherchant la qualité dans cette ambiance, il développe une méthodologie procédurière qui voudrait se porter en garant de la confiance qui, à elle seule, ne peut assurer l'accès à la chose elle-même, dans sa vérité: la qualité se trouve-t-elle dans la conformité à la procédure ou dans l'adéquation à la *res* même? Comment vérité et qualité s'articulent-elles? En s'invitant dans ce champ, la théologie africaine, qui a hérité de la fracture advenue au sein de la théologie médiévale entre la théologie monastique et la théologie scolastique, doit donner la preuve de sa capacité à fédérer à nouveau la *ratio* dans un contexte qui n'est pas des plus simples. Aura-t-elle les ressources pour assurer la transparence par rapport à l'impensé de la pensée africaine désormais séculaire: comment peut-on vaincre sans avoir raison? Aura-t-elle le courage de faire la vérité avec elle-même et d'entreprendre ainsi une assomption de la trame historique du Continent, cette histoire réelle, vécue, profondément dramatique, et même tragique par moment, qu'il faudra avoir la force de regarder en face, pour y scruter l'appel nouveau qui pourrait en jaillir. Cette pensée pourrait alors apporter sa modeste contribution aux défis et réquisits du monde contemporain qui ne sont pas des défis simplement régionaux mais des défis de la commune humanité en crise de sens.

Bibliographie

ACHEBE, C., *Things Fall Apart*, London 1958.

ADÉ, E. – BÉRÉ, P. (éd.), *Nouveaux jalons pour une théologie africaine*, Paris 2018.

ADÉ, E., *Fa. Vérité formelle, Vérité sémantique*, Abomey-Calavi (inédit) 1983.

ADÉKAMBI, M. A., *Le Fa en perspective de réappropriation*, Cotonou (inédit) 2002.

- AGUESSY, H., *Essai sur le mythe de Lègba*, Thèse de doctorat d'Etat, Paris, Sorbonne (inédit) 1973.
- ALIOUNE D. (éd.), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956.
- ASSOGBA, Y., *Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou*, Paris 1999.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theodramatik*, 7 voll., Freiburg-Einsiedeln 1973-1983.
- BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Africae munus*, Vatican 2011.
- CALDERÓN DE LA BARCA, P., *Le Grand Théâtre du monde*, trad. de C. Murcia, Paris 2005.
- DUMONT R., *L'Afrique noire est mal partie*, Paris 1962.
- ELA, J.-M. *La ville en Afrique noire*, Paris 1983.
- , *Ma foi d'Africain*, Paris 1985.
- FATH, S., *Du ghetto au réseau, les protestants évangéliques en France de 1800 à 2005*, Genève 2005.
- FESSARD, G., *La dialectique des «Exercices spirituels» de saint Ignace de Loyola*, t. III: *Symbolisme et historicité*, Paris 1984.
- FRANÇOIS, Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia*, Vatican 2016.
- HABERMAS, J., *De l'éthique de la discussion*, Paris 1992.
- , *Cité de Dieu ou Dieu dans la cité?*, in *Théologie évangélique* 4/3 (2005) 23-37.
- , *L'espace public*, Paris 1992.
- KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*. Paris 1993.
- KABOU, A., *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris 1991.
- KANE, C. H., *L'aventure ambiguë*, Paris 1961.
- KOUROUMA, A., *Les soleils des indépendances*, Paris 1970.
- MBEMBE, A., *Afriques indociles*, Paris 1988.
- NOUWAVI, A., *La Pâque de l'Afrique. Jalons pour un renouveau théologique*, Paris 2016.
- PLIYA, J., *Les tresseurs de corde*, Paris 1987.
- QUENUM, A., *Et si l'Occident se trompait?*, in *La Croix du Bénin*, Editorial, 7 novembre 2014.
- , *Lettre ouverte au Président de la République*, in *La Croix du Bénin*, Editorial, 31 octobre 2014.

RATZINGER, J., *Peuple et Maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin*, Perpignan 2017.

RÉMOND, R., *Le christianisme en accusation*, Paris 2000.

SANTÉDI KINKUPU, L., *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris 2005.

SARR SOMBEL, B., *Théologie du développement et inculturation: questions de fondements*, Paris 2011.

SCHMITZ, M. (éd.), *La guerre. Enfants admis*, Bruxelles 2001.

SOÉDÉ, N. Y., *Inventer une Afrique autre. Monde invisible, Développement et Christianisme*, Abidjan 2017.

Résumé

Après un demi-siècle marqué par la bipolarité «théologie de l'inculturation» – «théologie de la libération», la pensée théologique africaine explore de nouvelles pistes de recherche. L'un de ces chantiers est la perspective qui prend la «cité comme lieu théologique». Il est déjà significatif que l'aventure humaine qui commence dans un jardin (Gn 2) se termine dans une cité (Ap 22). Mais il est surtout important de tenir compte du fait que l'auto-communication que Dieu fait de lui-même, rejoint l'humanité dans les méandres de son historicité concrète; ce qui devrait obliger le théologien africain d'aujourd'hui à se rendre attentif aux mutations profondes qui travaillent la vie des sociétés africaines auxquelles est faite l'annonce de l'évangile. Un changement de paradigme est donc nécessaire pour cesser de penser l'Afrique comme si elle était une société figée dans le passé avec des valeurs culturelles immuables. La présente réflexion explore les différents mondes que l'on peut trouver dans la vie des sociétés africaines, et invite le théologien africain à élaborer son discours à même ces réalités.

Abstract

After half a century characterized by the twofold polarity of "theology of inculturation" and "liberation theology", the African theological thinking explores new ways of research. One of these laboratories is the perspective that takes the "city as *locus theologicus*". It is already noteworthy that the human adventure begins in a garden (Genesis 2) and ends in a city (Revelation 22). First of all, however, it is important to recognize the communication that God makes with Himself to join humanity in the meanders of its concrete history; this should oblige the African theologian of today to be attentive to the profound changes that influence the life of the African societies that receive the announce of the Gospel. A change of paradigm is necessary to finish thinking Africa as a fixed society of the past with immovable cultural values. The present reflection explores the different worlds that can be found in the life of the African societies and invites the African theologian to develop his discourse in contact with these realities.