

UNIVERSITÉ PONTIFICALE DE COMILLAS

DÉPARTEMENT DE LA THÉOLOGIE DOGMATIQUE ET FONDAMENTALE

MÉMOIRE EN VUE DE L'OBTENTION

DU MASTER EN THÉOLOGIE

THÈME:

**LA LIBÉRATION DES PEUPLES NÉGRO-
AFRICAINS COMME MODÈLE
SOTÉRIOLOGIQUE DANS LA THÉOLOGIE DE
JEAN-MARC ELA**

L'ÉTUDIANT: EMILE NOCKLIBO

DIRECTEUR: PEDRO FERNÁNDEZ CASTELAO



MADRID, LE 03 DÉCEMBRE 2020

AGRADECIMIENTOS

Al final de los dos años y medio de aprendizaje y de iniciación a la investigación científica en la Universidad Pontificia de Comillas, queremos agradecer al Señor por su amor eterno a nosotros. Agradecemos a los Profesores de dicha Universidad por los conocimientos recibidos por parte de ellos. Al Rector, al Decano, al Jefe del Departamento de Teología Dogmática y Fundamental, a nuestro director Prof. D. Pedro Fernández Castelao, a D. Pedro Rodríguez Panizo, a D. Gabino Uríbarri Bilbao, a D. Ángel Cordovilla Pérez, a D. Santiago Madrigal Terrazas, a D^a. Nurya Martínez-Gayol Fernández, a D. Marek Raczkiwicz, y a todos los que nos han comunicado la ciencia de Dios, mediante la iluminación de arriba y el empeño y la entrega en su labor docente.

No olvidamos al personal del Secretariado de la Facultad de Teología ni el servicio de la Beca. Tampoco a los compañeros y amigos de todas las categorías, que nos acogieron con humanismo en Comillas y nos ayudaron para que pudiésemos entrar en este nuevo ámbito cultural y nos sintiésemos en una familia.

Junto a todos ellos, también tenemos mucho agradecimiento al Cardenal de Madrid, D. Carlos Osoro, a los Obispos Auxiliares, y a al Vicario del Clero, así como a tantos otros vicarios episcopales, párrocos, otros sacerdotes, y seglares, familias y buenos amigos por su acogida, sus cuidados, su hospitalidad, su paciencia y su fe. Gracias a mi Obispo de la diócesis de origen, Edea, Mgr Jean Bosco Ntep, por haberme permitido profundizar en la experiencia pastoral que no tuve antes, y más aún, en los conocimientos teológicos.

Agradezco otra vez, de forma peculiar, a nuestro director de memoria, D. Pedro Fernández Castelao que se ha tomado el tiempo para dirigirnos con fervor, paciencia y con un compromiso muy llamativo hasta manejar el contenido teológico y cultural de un autor del África Negra, cuyas obras originales están escritas en la lengua francesa. Nuestro director, junto con D. Ángel Cordovilla y D. Pedro Rodríguez Panizo nos animaron a trabajar sobre la soteriología para que se enraice en los desafíos culturales y socioeconómicos para impulsar un soplo nuevo a las reflexiones teológicas para el crecimiento integral de las iglesias locales de África.

Terminamos pidiendo al Señor que siga derramando sus bendiciones sobre la Universidad Pontificia de Comillas, la Archidiócesis de Madrid y sobre todos los miembros de mi familia tanto biológica como espiritual.

SOMMAIRE

AGRADECIMIENTOS	3
SOMMAIRE	4
INTRODUCTION GÉNÉRALE	6
CHAPITRE I: LES CIRCONSTANCES D'ECLOSION DE LA SOTÉRIOLOGIE DE JEAN-MARC ELA	14
<i>Introduction</i>	14
1. L'HOMME ET SON OEUVRE	14
1.1. <i>La naissance, l'enfance et la jeunesse de Jean Marc Ela (1936-2008)</i>	<i>14</i>
1.2. <i>Le parcours universitaire de Jean-Marc Ela</i>	<i>17</i>
1.3. <i>Jean Marc-Ela: théologien et sociologue africain prolifique</i>	<i>18</i>
2. LES INFLUENCES DE LA PENSÉE SOTÉRIOLOGIQUE DE JEAN-MAR ELA	23
2.1. <i>L'expérience pastorale d'Ela auprès des Kirdi du Nord-Cameroun</i>	<i>23</i>
2.2. <i>La situation dramatique des peuples négro-africains après les années 1960.....</i>	<i>26</i>
2.3. <i>La Thèse de Jean-Marc Ela sur Martin Luther et les influences doctrinales</i>	<i>29</i>
3. LES DESTINATAIRES DE LA THÉOLOGIE DU SALUT DE JEAN-MARC ELA	35
3.1. <i>Les pauvres (paysans, jeunes, malades, immigrants).....</i>	<i>35</i>
3.2. <i>Les Eglises d'Afrique et les théologiens africains</i>	<i>36</i>
3.3. <i>Rome et ses institutions</i>	<i>37</i>
3.4. <i>LES DIRIGEANTS SOCIO-POLITIQUES AFRICAINS.....</i>	<i>38</i>
3.5. <i>Le système post-colonial</i>	<i>38</i>
3.6. <i>LA COMMUNAUTÉ INTERNATIONALE</i>	<i>38</i>
CONCLUSION.....	39
CHAPITRE II: ANALYSE THÉOLOGISQUE DU SALUT COMME LIBÉRATION CHEZ JEAN-MARC ELA DANS LE CONTEXTE NÉGRO-AFRICAIN.	40
<i>INTRODUCTION</i>	40
1. Elucidation et analyse du concept théologique de la libération	40
1.1. <i>APPROCHE LEXICO-SÉMANTIQUE DE LA LIBÉRATION.....</i>	<i>41</i>
1.2. <i>La libération comme l'un des modèles sotériologiques au sein de la théologie dogmatique ...</i>	<i>47</i>
1.3. <i>LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION NÉGRO-AFRICAINE: UNE RÉCUPÉRATION DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION DE L'AMÉRIQUE LATINE?.....</i>	<i>50</i>
2. Jean-Marc Ela et la problématique de la libération des peuples dans le contexte négro-africain.	57
2.1. <i>LES FONDEMENTS THÉOLOGIQUES DE LA LIBÉRATION CHEZ JEAN-MARC ELA.....</i>	<i>57</i>
2.2. <i>De la christologie à la sotériologie de la libération</i>	<i>64</i>

2.3.	<i>L'IRRUPTION DES PAUVRES ET L'URGENCE DE LA LIBÉRATION</i>	72
2.4.	<i>Ecologie et libération dans la sotériologie d'Ela</i>	74
3.	"LA THÉOLOGIE SOUS L'ARBRE": UNE RÉ-INVENTION THÉOLOGIQUE ÉLAENNE.	76
3.1.	<i>Une théologie au service des pauvres</i>	76
3.2.	<i>Une théologie des mains sales et du terre à terre</i>	77
3.3.	<i>Repenser la théologie africaine</i>	78
	CONCLUSION	81
CHAPITRE III: LA RESPONSABILITÉ DES EGLISES D'AFRIQUE DANS LA DYNAMIQUE DE LA LIBÉRATION 83		
	Introduction	83
1.	ETAT DE LA QUESTION	83
1.1.	<i>La situation des Eglises d'Afrique selon Jean-Marc Ela</i>	84
1.2.	<i>L'ESPOIR QUI RENAÎT DES TOUT PETITS OU DES GENS D'EN BAS</i>	88
2.	Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des Eglises locales en Afrique noire	91
2.1.	<i>LE DROIT À LA DIFFÉRENCE: LES IMPLICATIONS DE L'UNIVERSALITÉ DE L'ÉGLISE</i>	92
2.2.	<i>Jean-Marc Ela: les débats sur la théologie de la libération et la théologie de l'inculturation en Afrique noire.</i>	97
3.	L'ENGAGEMENT DE L'ÉGLISE EN AFRIQUE POUR LA LIBÉRATION DES PAUVRES.	108
3.1.	<i>Le rôle libérateur des pasteurs et des théologiens</i>	108
3.2.	<i>LA MISSION DES LAÏCS DANS LE COMBAT POUR LA LIBÉRATION.</i>	115
3.3.	<i>Sacrements et libération: le cas de l'Eucharistie</i>	120
3.4.	La pastorale du grénier comme mission ecclésiale	128
3.5.	<i>Sotériologie et Eschatologie dans la théologie de Jean-Marc Ela</i>	130
	CONCLUSION	134
CONCLUSION GÉNÉRALE		136
LA BIBLIOGRAPHIE		153
1.	OEUVRES DE JEAN-MARC ÉLA	153
2.	AUTRES OUVRAGES: BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE	153
3.	SOURCES INTERNET	158
TABLE DES MATIÈRES		158

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Hypothèse et contexte de la recherche

Jésus de Nazareth déclarait solennellement à la Synagogue dès les débuts de son ministère public après son baptême au jourdain: "L'Esprit du Seigneur est sur moi, car le Seigneur m'a consacré par l'onction. Il m'a envoyé porter la Bonne Nouvelle aux pauvres, libérer les opprimés, annoncer la délivrance aux captifs, aux affligés la joie." (Lc 4, 18-21). Ces paroles de Jésus de Nazareth proclamées dans la synagogue de Nazareth; sa patrie, qui continuent à résonner dans notre société contemporaine plus que jamais assoiffée de la plénitude et de la plénification de l'homme, nous montrent que la mission que le Messie reçoit du Père le jour de son baptême consiste en la libération des pauvres et des opprimés. Jésus lit une prophétie extraite du rouleau d'Isaïe, et en fait une exégèse qui souligne l'accomplissement de cette parole de l'Écriture en sa Lui. Jésus accomplit la prophétie de Isaïe 61, 1-2 et se révèle publiquement comme le Messie-Prêtre-Prophète et Roi.

Il s'ensuit que le salut n'est pas une action de Dieu en dehors de l'histoire des hommes et de leurs cultures. Dieu se révèle aux hommes pour les sauver à partir de leurs expériences quotidiennes, au milieu des vicissitudes historiques, et au cœur des contradictions sociales les plus violentes et tragiques, et dans le pluralisme religieux qui bouscule l'unicité de l'évènement Jésus Christ et le caractère définitif du salut qu'il réalise¹.

Cette préoccupation sotériologique qu'ont perçue les théologiens de la libération depuis le vingtième siècle jusqu'à nos jours, au delà de ses propensions idéologiques, et malgré les tendances déplorables à négliger la pertinence des enjeux de cette théologie du salut et à la combattre, demeure d'actualité au sein de l'Église et à travers le monde entier, notamment en Afrique noire, en Amérique latine et dans certains pays d'Europe. L'expérience quotidienne nous montre que l'homme exprime en lui un grand désir de liberté qui ne saurait se concevoir sans la libération. Ce désir jaillit de la structure ontologique même de l'homme. L'homme vit une soif d'autonomie, de libération, et d'auto-indépendance au sein de son être. C'est une expérience est d'ordre anthropologique et culturel, et de caractère socio-économico-historique qui inspire la philosophie, la psychologie et théologie de la libération.

Nous voulons faire nôtre cette sotériologie de la libération dans cette recherche, en nous appuyant sur les épaules d'un géant originaire de l'Afrique noire: Jean-Marc Ela, dont la fécondité épistémologique de

¹ L'annonce du salut aux Africains et au monde entier est confrontée au pluralisme religieux en plus du dialogue eocuménique: "la question-guide est la suivante. Comment peuvent les croyants d'autres religions accéder au salut?". Traduction: "¿Cómo pueden los creyentes de otras religiones acceder a la salvación?" GABINO U.B., "Cristología-Soteriología-Mariología", *La lógica de la Fe. Manual de Teología Dogmática*, (CORDOVILLA A., ed.), UPCO, Madrid, 373.

la pensée depuis un certain nombre d'années s'impose à nos yeux, à travers les soutenances des masters et doctorats, des publications diverses par ci et par là sur lui. Ce phénomène mérite une attention particulière de la part des Évêques, des théologiens, des pasteurs, des laïcs et des chercheurs africains. Aujourd'hui, dans certaines Universités en Europe (Belgique, France) et en Amérique (Canada, Pérou, Colombie), Jean-Marc Ela est cité par des professeurs lorsqu'ils font allusion à la théologie de la libération ou aux travaux intellectuels menés par les théologiens originaires d'Afrique avant ou après le Concile Vatican II (1962-1965).

En contexte africain, nous constatons, en lisant les oeuvres de Jean-Marc Ela, que la libération n'est pas seulement l'une des catégories sotériologiques capitales, mais une nécessité théologique urgente et un paradigme missionnaire nécessaire qui se transforme en modèle sotériologique. C'est ce que nous tenterons de montrer dans ce travail, à travers une approche systématique qui déborde les méthodes habituelles mises en exergue par la théologie africaine, dans la mesure où nous-nous engageons, en restant fidèle aux oeuvres d'Ela, mais également en essayer d'aller un peu plus que loin que là où il s'est arrêté, dans sa compréhension de la libération, de situer sa pensée dans une herméneutique sotériologique holistique qui rejoint les grands thèmes de la théologie systématique: l'image de Dieu, la crédibilité de la foi, la condition créaturale de l'homme, le rapport entre Dieu, l'homme et le monde, le salut chrétien universel, Le Royaume présent et à venir, l'effusion du Saint Esprit, la sacramentalité de l'Eglise, le rapport entre la justice de Dieu et sa miséricorde², le jugement définitif, et le sens téléologique de l'existence humaine et de l'histoire. C'est pour cette raison que dans ce Mémoire, nous ferons allusion à la philosophie, à la théologie systématique de Pannenberg, en établissant le rapport entre la révélation, l'histoire et la libération comme expressions et conditions d'effectuation et d'effectivité du salut de l'homme.

C'est un secret de polichinelle: la problématique de la libération des pauvres et la considération pour les personnes vulnérables est d'actualité dans le Magistère du Pape François. Ceci apparaît clairement, déjà, dans son livre programmatique, dans les numéros 186-216 de l'Encyclique *Evangelii Gaudium*: "Chaque chrétien et chaque communauté sont appelés à être des instruments de Dieu pour la libération et la promotion des pauvres, de manière qu'ils puissent s'intégrer pleinement dans la société; cela suppose que nous soyons dociles et attentifs pour écouter la clameur du pauvre pour le secourir"³.

Cette thématique est brûlante en Afrique et en Amérique latine, et même dans le monde entier caractérisé par des situations de vie infra-humaines, de pauvreté structurelle causée très souvent par les

² Le Pape François insiste sur la miséricorde et la mission de Jésus: "avec le regard fixé sur Jésus et en son visage miséricordieux nous pouvons contempler l'amour de la Sainte Trinité. La mission de Jésus reçue du Père a été celle de révéler le Mystère le mystère de l'amour divin en plénitude". FRANÇOIS., *Misericordiae Vultus. Bulle pour le Jubilé de la miséricorde*, numéro 19. Le Salut est aussi la révélation de la miséricorde dont les pauvres font l'expérience dans les récits évangéliques. Cf. Mt 11, 5, Mt 25, 40.

³ FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, Numéro 127.

politiques des d'exclusion et de discriminations, la corruption galopante, le tribalisme invétéré, le régionalisme exacerbé, les replis identitaires egocentriques, la croissance inquiétante du chômage des jeunes qui affectent avec cruauté et brutalité la dignité de la personne humaine qui est le principe fondamental de la doctrine sociale de l'Eglise. Le problème *l'Apartheid* en Afrique du Sud est encore d'actualité, en dépit de l'engagement Rome, l'Archévêque Desmond Tutu, André Brink⁴, Nelson Mandella, l'Unesco et l'Organisation des nations Unis. Les Afro-américains actuels, dont certains font partie de l'oligarchie attrayante des Etats Unis d'Amérique, en préconisant un communautarisme capitaliste entre eux, réagissent contre les discriminations qu'ils ont subies avec leurs ancêtres. Les débats sur le *black Christ* se poursuivent en Afrique. Dans le cas de l'Afrique noire, Jean-Marc Ela questionne le lecteur: "L'Eglise ne saurait-elle pas contribuer à libérer la protestation africaine, à laisser parler les Africains? (...) Dans les circonstances où nous vivons, les seules personnes qui puissent ce rôle dans l'Eglise sont les Evêques"⁵.

Le penseur Brésilien Leonardo Boff qui s'est intéressé à cette théologie de la libération est allé jusqu'à poser la question du salut dans son questionnement écologique en se préoccupant de l'avenir de l'humanité lorsque le cosmos est contaminé et détérioré: "La cause pour laquelle j'ai travaillé toute ma vie est celle des pauvres qui clament justice et libération, avec celle de la Terre, que nous sommes entrain de détruire systématiquement depuis quelques siècles et qui se répercute à travers le réchauffement global"⁶.

Le péruvien Gustavo Gutiérrez (né à Lima en 1928) n'hésite pas à écrire de son côté que la théologie de la libération proteste contre les la dignité humaine bafouée, dans un monde où le développement et la libération se complètent, tout en reconnaissant qu'elle n'est une théologie si nouvelle: "La théologie de la libération nous propose, peut-être, un si nouveau thème pour la réflexion, mais une nouvelle manière de faire la théologie"⁷. Ces auteurs avec leurs textes nous démontrent l'actualité de ce débat et le bien-fondé de ce Mémoire qui est un écho critique à la sotériologie focalisée sur la libération. En plus des débats des ateliers et groupes des théologiens *periti*, le Concile Vatican II s'est intéressé aux pauvres et à la kénose du Christ; par exemple dans *Gaudium et Spes* les numéros 1, 9, 29, 88, *Lumen Gentium* numéro 5, dans le paragraphe 8 de *Lumen Gentium*. Le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad Gentes*, est une traduction missionnaire de cette théologie conciliaire dont le corpus doctrinal ou dogmatique se trouve dans les Constitutions Dogmatiques sur l'Eglise et sur la Révélation divine.

⁴ C'est un écrivain africain auteur d'un roman célèbre: *Une saison blanche et sèche*.

⁵ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, L'Harmattan, 1980, 96-97.

⁶ Traduction: "La causa por la que he trabajado toda mi vida es la de los pobres que claman justicia y liberación, junto con la Tierra, que estamos destruyendo sistemáticamente desde hace algunos siglos y que reacciona a través del calentamiento global". BOFF L., *Liberar la Tierra. Una ecoteología para un mañana posible*, San Pablo, 2018, 7.

⁷ Traduction: "La teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una una manera de hacer la teología". GUTIÉRREZ G., *Teología de la liberación. Perpetivas*, Sígueme, Salamanca, 72, 1972.

Les cours de sotériologie à *Comillas*, le Séminaire sur Balthasar, l'histoire des dogmes et nos modestes investigations personnelles, fruits de notre curiosité et du désir ardent de comprendre le mystère de Dieu, ont stimulé en nous l'audace de questionner l'identité de Jésus et sa mission, ainsi que le sens d'une terminologie riche et fluctuante telle: se donner, se livrer, pour nous, pour la multitude, la kénose, la descente aux enfers, la rançon, le rachat... La tâche n'est pas si aisée. Le débat est plutôt tellement complexe dans ce domaine qu'on ne puisse l'imaginer.

Il convient de prendre acte du fait que la systématisation du salut dans l'histoire des dogmes s'est effectuée *crescendo*, et avec l'éruption de l'exégèse historico-critique moderne au sein de la théologie en général et la Dogmatique en particulier, la compréhension du salut que Jésus apporte à l'humanité a connu un certain décentrement par rapport au Traité classique sur l'incarnation et la Trinité propre à l'étude des Conciles et de la scholastique, pour rentrer comme aux sources, dans l'analyse critique de la vie terrestre de Jésus, pour comprendre sa psychologie, ses intentions au sujet de sa mission, le contexte social de son ministère et de sa mort ignoble et paradoxale sur la Croix. L'herméneutique, écho de la linguistique comparative et appliquée, a introduit des nouvelles grilles d'analyse synchronique des *ipsisima verba Yesu* et des autres Textes sacrés néotestamentaires et patristiques. L'exégèse historico-critique héritée des Lumières avec le rationalisme et l'empirisme, en lien avec la phénoménologie et la critique textuelle qui n'excluent pas les contributions de la philologie et la découverte des manuscrits de Qumrân, constituent au sein de l'Eglise et des enseignements de la théologie, une *révolution copernicienne*, une véritable gageure gnoseologique, un lieu des controverses à la fois délicates, intéressantes voire iconoclastes. Cette *révolution copernicienne* continue à être l'objet des grandes controverses en christologie, en sotériologie, en ecclésiologie, en Trinité, morale, en Bible, bref dans le champ de la théologie systématique.

C'est au regard de ce tableau brossé de manière laconique nous avons choisi comme thème de notre sujet de Mémoire en vue de l'obtention du Master en théologie: "LA LIBÉRATION DES PEUPLES NÉGRÓ-AFRICAINS COMME MODÈLE SOTÉRIOLOGIQUE DANS LA THÉOLOGIE DE JEAN-MARC ELA". Mais quelles sont les motivations qui légitiment concrètement ce choix?

Les motivations de cette initiation à la recherche⁸

La première motivation du choix de ce sujet rencontre sa justification dans le cadre universitaire de *Comillas*, qui a su aiguïser en nous une lecture systématique de la théologie du salut. En effet, pendant nos études de Master en théologie dogmatique et fondamentale, nous avons été émerveillé par la qualité des

⁸ Nous écrivons ce MÉMOIRE en vue de le publier aux éditions de L'Harmattan qui attire les intellectuels de culture francophone, avec un projet de le traduire en espagnol pour les théologiens espagnols et ceux de l'Amérique latine. Nous voulons vulgariser dans la culture hispanophone voire ibériques, les grandes problématiques de la Théologie négro-africaine. Notre Evêque est d'accord à propos.

explications et la profondeur des cours de sotériologie bien creusés que nous dispensait notre enseignant Angel Cordovilla. Pendant la première année de Master, le Professeur Cordovilla n'a cessé de marteler que le discours sur le salut est consubstantiel au christianisme. Car le Christ en qui nous croyons est le Dieu Sauveur. Jésus signifie en araméen Dieu sauve: "C'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés" (Mt 2, 21). Jésus-Christ est le Salut même en personne.

-La deuxième motivation du choix de ce thème est la suivante: parce que la révélation de Dieu à l'homme s'est faite dans l'histoire, dans les circonstances d'une humanité en situation, et parce que Dieu a voulu libérer son Peuple des chaînes de l'oppression ou de l'esclavage, nous voulons re-examiner la question du salut comme libération qui reflète une vision de la théologie chrétienne. Car tout discours théologique affecte le salut. Le salut que Jésus apporte se dirige à une humanité concrète marquée par une diversité de cultures; ces structures de comportements historiques qui marquent et caractérisent un peuple, une civilisation, un pays, une contrée, un clan, une région, une Eglise locale. C'est au cœur de ces circonstances culturelles et politiques que le Dieu de l'éternité engage librement son historisation et sa temporalisation et parle à chaque peuple. Rappelons que depuis l'Ancien Testament, la Bible nous présente une image de Dieu Libérateur de son Peuple en esclavage en Egypte: "J'ai vu la misère de mon peuple qui est en Egypte. C'est pourquoi je suis descendu pour le libérer" (Ex 3, 7). Ici, le salut est présenté dans le livre de l'Exode en terme de libération, au cœur d'une conjoncture de misère réelle; question de vie ou de mort.

Comme prêtre de Jésus-Christ, assoiffé du savoir, et jeune étudiant africain, nous-nous sentons interpellés au tréfonds de nous-même par le destin et l'avenir de notre peuple. Comment parler de ce Jésus Sauveur aux Africains plongés dans une misère sans cesse croissante, déconcertante et deshonorante? Nous tenterons de répondre à cette préoccupation avec Ela.

La troisième motivation du choix de ce thème est ecclésiologique ou magistérielle. Elle est due à l'intérêt et à l'attention que le Magistère romain, et beaucoup d'éminents théologiens à l'instar de: Joseph Ratzinger, Engelberg Mveng, Bernard Sesboüé, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Jean-Marc Ela, Meinrad Hebig, Fabien Eboussi Boulaga, Eloi Messi Metogo ont porté sur la théologie de la libération qui fut tantôt suspectée, tantôt exaltée par les uns et les autres. D'ailleurs, depuis le vingtième siècle, une ample et dense littérature théologique au sujet de la *libération* a prospéré, notamment dans les pays dits du Tiers-monde, Afrique et Amérique latine, marqués par des situations sociales, culturelles et politiques troubles qui s'assemblent et se ressemblent.

Au regard de la densité de cette question, et pour des raisons de méthodologie, nous avons choisi de focaliser notre attention sur la théologie de la libération d'un auteur bien connu en Afrique, à Strasbourg,

en Belgique et au Canada, du nom de Jean-Marc Ela⁹, prêtre théologien, anthropologue et sociologue universitaire camerounais qui a publié plus de 15 ouvrages et une quarantaine d'articles en théologie, en sociologie et en économie. Pourquoi le choix de cet auteur?

Premièrement, parce que cet auteur est non seulement considéré comme l'un des pères de la théologie de la libération en Afrique, mais également parce que nous avons été fasciné par ses réflexions audacieuses sur la libération des peuples de l'Afrique noire, et voulons en saisir le contenu doctrinal. Une lecture attentive de ses livres de théologie tels: *Le cri de l'homme africain*, *Ma Foi d'Africain*, *Voici le temps des héritiers*, *Repenser la théologie africaine*¹⁰, nous a donné de constater la fidélité de Jean-Marc Ela à sa théologie de la libération, à laquelle il consacra une trentaine d'années. Il s'est laissé convaincre du fait que l'urgence de la tâche théologique en Afrique devrait se dédier à la libération de cette "Afrique étranglée"¹¹.

Notre problématique dans ce travail de recherche est la suivante: quel type de libération comme discours sotériologique apparaît-il rigoureusement dans la théologie de Jean-Marc Ela? Quel est le contenu doctrinal de ce modèle sotériologique? La théologie de la libération que défend Jean-Marc Ela n'est-elle pas unijambiste ou unilatérale? Dans le sillage de la collaboration entre théologiens, et dans l'ambiance contemporaine du multiculturalisme, quel est le dialogue théologique que nous pouvons établir avec fécondité dans ce Mémoire entre Jean-Marc Ela et les théologiens d'autres pays et les religions traditionnelles africaines? Comment envisager un dépassement systématique de la sotériologie en tant que libération chez Jean Marc-Ela dans les débats théologiques en Afrique subsaharienne?

Notre méthode de recherche: Notre méthode sera narrative, analytico-critique. Nous partirons de la présentation de la pensée du théologien négro-africain, en nous appuyons sur ses quatre oeuvres théologiques sus-citées. En temps opportun, nous ferons aussi recours à ses oeuvres de sociologie pour appréhender la portée sociologique et anthropologique de sa pensée théologique. De façon fondamentale, nous articulerons christologie et sotériologie et doctrine sociale de l'Eglise. Cet exercice cérébral sera porté par la théologie systématique. Dans ce sens, nous analyserons la sotériologie de la libération de l'auteur en la situant dans son contexte de gestation historique, et en réactualisant les passages bibliques et les auteurs qu'il exploite pour échafauder son argumentation et construire ses analyses poignantes et tonitruantes. Nous entrerons en dialogue avec sa pensée, en la confrontant avec quelques penseurs qui ont abordé la

⁹ Jean-Marc est un penseur camerounais qui a étudié à l'Université de Strasbourg et de Paris-Sorbonne. Il a obtenu deux doctorats: en théologie sur Martin Luther, et en sociologie sur les structures de comportements chez les habitants du Nord Cameroun: les Tokombéré. Né en 1936, il est mort au Canada en 2008, laissant un héritage intellectuel immense aux générations futures. Avant de rejoindre le Canada en 1996, il a enseigné à l'Université de Yaoundé I. au coeur des combats acharnés et permanents, Il a publié de nombreux ouvrages et d'articles en théologie et en sociologie pour penser le développement social de son peuple. La libération est le *leitmotiv* de toute sa pensée.

¹⁰ Cf. le premier chapitre. Nous y trouvons toutes les références sur Jean-Marc Ela.

¹¹ ELA J.-M., *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, nouvelle édition, 2009, 118.

même problématique, et qui pensent plus ou moins comme lui. Pour raison du dialogue entre les cultures que la science promeut, nous rencontrerons dans ce travail de nombreux auteurs d'origine espagnole, allemande, française, latino-américaine. Pour des raisons d'exploitation rapide des ouvrages espagnols de la Bibliothèque de Comillas-Madrid qui sont gratuitement à notre portée académique, il sera fréquent de rencontrer dans ce travail, beaucoup d'auteurs et de citations espagnols que nous prendront le soin de traduire en français. Les textes en espagnol seront cités en bas de page. Certaines notes de bas de pages seront informatives ou pédagogique, et d'autres porteront des assertions mêmes des différents auteurs. C'est pour éviter de surcharger abondamment le texte que nous choisissons de renvoyer certaines informations importantes en bas de page. Les suggestions des lecteurs nous aideraient à grandir dans la quête de la science qui est une urgence de la pensée et une exigence de la rationalité.

Notre plan de travail

Pour atteindre notre objectif principal qui est d'étudier la sotériologie de Jean Marc Ela et de dialoguer avec elle selon la méthode reçue à l'Université pontificale Comillas, nous structurons notre travail en trois chapitres intrinsèquement liés. Dans le premier chapitre, nous étudierons "les circonstances d'éclosion de la sotériologie de Jean-Marc Ela". Nous verrons les facteurs historiques et théologiques qui ont influencé sa pensée de théologien de la libération, de façon singulière son expérience pastorale chez les Kirdi du Nord-Cameroun. Dans le second chapitre, qui sera l'étape centrale et cruciale de notre recherche, nous procéderons à une "analyse théologique du salut comme libération dans le contexte négro-africain, chez Jean-Marc Ela". Dans cette grande articulation, nous analyserons le concept théologique de *Libération* en le spécifiant dans la pluralité du discours sotériologique. Ceci nous conduira à creuser la conception doctrinale et sociale élaenne de la libération à partir de ses oeuvres. Le troisième chapitre sera une approche ecclésiologique et pastorale qui découle de la démarche sotériologique du deuxième chapitre: "La responsabilité des Eglises d'Afrique dans la dynamique de la libération". Ce chapitre vise à engager les Eglises locales d'Afrique et leurs enfants dans le processus du salut comme libération: Evêques, théologiens, prêtres, laïcs en sont concernés. Ce dernier chapitre provoquera aussi le débat qui est toujours actuel en Afrique: celui de savoir si l'Eglise universelle qui est Afrique a besoin d'une théologie de la libération, ou plutôt nécessairement d'une théologie de la reconstruction, de l'inculturation ou de la réconciliation¹². La conclusion générale aura quatre articulations: Le bilan du parcours des trois chapitres, les critiques et limites adressées à la théologie du salut de cet auteur, l'intérêt pluridimensionnel du travail et les perspectives que

¹² "La théologie de Jean-Marc Ela est une théologie de la libération, comme en témoigne *Ma Foi d'Africain*". ASSOGBA Y., *Jean-Marc Ela, Le sociologue et théologien africain en boubou*, L'Harmattan, Paris, 101.

nos jugeons capitales aujourd'hui dans le contexte de la sotériologie africaine. Une affirmation de la Déclaration Dominus Jesus va mettre fin au Mémoire.

CHAPITRE I: LES CIRCONSTANCES D'ECLOSION DE LA SOTÉRIOLOGIE DE JEAN-MARC ELA

Introduction

La sotériologie¹³ est cette partie de la théologie dogmatique qui traite du salut que le Dieu de Jésus-Christ réalise par amour en faveur de l'humanité intégrale. Dans l'élaboration scientifique du discours sotériologique à la lumière de la foi, le théologien ne bâtit pas une pensée *ex nihilo*. Il est influencé aussi bien par son contact avec la Parole incarnée qui est Jésus "devenu sujet d'une proclamation de foi et d'un discours savant"¹⁴, que par son expérience personnelle, son milieu de vie, les conditionnements spacio-temporels à travers lesquels Dieu parle aux hommes, et en retour l'homme lui manifeste son *auditus fidei*. Dès lors, Les réflexions sotériologiques de Jean Marc Ela n'échappent pas à ce principe spacio-temporel qui marque toutes les oeuvres des théologiens. Dans cette optique, il surgit les questions suivantes: quelles sont les circonstances qui ont favorisé l'éclosion et l'émergence de la sotériologie de Jean-Marc Ela? Comment a-t-il réussi à exploiter ses connaissances des sciences humaines et sociales, dans sa tâche de théologien? Pour mieux répondre à cette double interrogation, ce premier chapitre entend se présenter comme la clé herméneutique de toute notre démarche sotériologique qui se situe dans le sillage même la théologie d'Ela. Il s'articulera essentiellement autour d'un triptyque. D'abord, une vue globale sur l'auteur et sa formation intellectuelle, ensuite une analyse des influences historiques et théologiques de sa pensée sotériologique, et enfin, une précision des destinataires de sa théologie du salut.

1. L'HOMME ET SON OEUVRE

Celui qui entend parler de Jean-Marc Ela pour une grande première, ne pourrait résister à se questionner sur ses origines et son parcours universitaire.

1.1. La naissance, l'enfance et la jeunesse de Jean Marc Ela (1936-2008)

Jean-Marc Ela est un prêtre diocésain de l'Eglise catholique romaine, sociologue et théologien africain du vingtième siècle. Ce camerounais est né à Ebolowa dans une grande famille de neuf enfants, dans la région du Sud du pays, le 27 septembre 1936. Il est le dernier né de ses frères¹⁵. Ebolowa où il est né est une

¹³ En grec, *soter* signifie sauveur; et *logos*, discours, science, langage. La sotériologie est le discours sur le salut. Ce discours présuppose déjà la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu et Sauveur du monde. C'est un discours au sein de l'Eglise qui est la colonne et le soutien de la Vérité. La sotériologie ne peut pas affirmer son identité de discipline théologique sans la christologie, la Trinité et l'ecclésiologie. C'est à partir de Jésus-Christ, deuxième Personne de la Sainte Trinité, fait homme pour nous sauver, que l'Eglise peut élaborer la sotériologie. Car l'identité de Jésus-Christ éclaire son oeuvre salvifique.

¹⁴ MOINGT J., *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris, 1993, 11.

¹⁵ ASSOGBA Y., *Jean-Marc Ela, Le sociologue et théologien africain en boubou*, L'harmattan, 1999, 23.

zone où le protestantisme a précédé le catholicisme pendant une quarantaine d'années, comme dans plusieurs régions du pays. Comme la majeure partie des enfants de son temps, il maîtrise sa langue *bulu*¹⁶. Ayant passé son enfance au village, Ela, initié par un cousin aîné, aimait tendre les pièges en brousse et maîtrisait les techniques de chasse "qui font partie des traditions des chasseurs de la forêt"¹⁷.

Il est intéressant de noter qu'un an avant la naissance de Jean Marc, en 1935, l'Eglise catholique qui est au Cameroun vivait avec une émotion inoubliable les ordinations des premiers natifs prêtres, parmi lesquels Oscar Missoka, Jean Tabi, Tobie Atangana, Joseph Melonè, Oscar Aouè et Simon Mpèkè surnommé Baba Simon¹⁸. C'est un tournant décisif dans l'histoire de l'évangélisation du Cameroun car, désormais, les populations locales pouvaient participer aux messes célébrées par leurs compatriotes. La mission des pallotins et des spiritains commençait à porter ses fruits locaux, dans l'élément caractéristique de l'admission des *indigènes* aux ordres sacrés.

Pourquoi cette précision historique? Parce que, justement comme nous le verrons un peu plus loin, Baba Simon, l'un des tout premiers prêtres camerounais ordonnés en 1935, marquera indubitablement l'expérience pastorale du jeune prêtre Ela dans la région du Nord-Cameroun où ils travailleront ensemble quelques années durant, comme ministres du Christ. D'ailleurs, son livre *Ma Foi d'Africain* de 1985 est dédié à Baba Simon (Simon Mpèkè) et à Mgr Pierre Célestin Nkou, comme le démontre la déclaration suivante: "A Baba Simon et Mgr Pierre Célestin Nkou, en témoignage de mon affection filiale; aux martyrs du peuple noir"¹⁹. Ela considère Baba Simon dans cette dédicace comme son père auquel il témoigne de son affection de fils.

Mais il n'ya pas que la figure missionnaire de Baba Simon à marquer sa jeunesse sacerdotale. Car à voir cette première génération des prêtres originaires de son pays, et vu sa proximité juvénile avec les

¹⁶ Le *bulu* est langue vernaculaire qui est parlée au Cameroun dans la région du sud (Ebolowa, Sangmélima...). Cette langue est bien chantée dans les célébrations liturgiques rythmées culturellement par les instruments de musique traditionnelle appelés balafons et tambours.

¹⁷ ASSOGBA Y., *op. cit.*, 24.

¹⁸ Baba Simon, de son vrai nom Simon Mpèkè est un prêtre camerounais ordonné en 1935, originaire du diocèse d'Edea. Le nom de *Baba Simon* (père Simon) lui a été donné par les habitants du Nord-Cameroun. Il a marqué l'expérience missionnaire d'Ela, mais surtout, par son charisme, il a marqué l'histoire de l'Eglise catholique qui est au Cameroun en général, et celle des peuples Tokombéré du Nord-Cameroun en particulier, par les méthodes missionnaires efficaces qu'il a promues dans un contexte difficile des peuples pauvres et analphabètes. En effet, Baba Simon ne s'est pas seulement contenté d'annoncer l'Evangile du haut de la chaire par les lèvres. Il a vécu dans la pauvreté évangélique, marchant pieds nus, au point qu'il est appelé entre autres les *missionnaires aux pieds nus*. Une véritable kénose du ministre sacré. Son cheval de bataille fut combattre la misère des Kirdi du Nord-Cameroun, en apprenant leur langue locale, en s'évertuant à les scolariser, en devenant le meilleur ami des petits enfants, en leur offrant du vêtir. Telle fut sa formule pastorale qui lui valut la sympathie des montagnards du Nord et sa célébrité. L'Eglise catholique qui est au Cameroun le considère comme un modèle la foi, et son dossier a été présenté à Rome en vue de sa béatification. Des prières et chants liturgiques locaux ont été composés en vue de sa béatification et canonisation. Sa tombe est devenue un fameux lieu de pèlerinage. Sa tombe se localise à côté de la cathédrale du Diocèse d'Edea qui est le berceau du catholicisme au Cameroun. Voilà présenté le *géant* avec lequel a travaillé Jean-Marc Ela comme jeune prêtre. Chacun peut tirer les conséquences.

¹⁹ ELA J-M., *Ma Foi d'Africain*, *op. cit.* 5.

missionnaires blancs dont il fut le boy, ses études secondaires au séminaire d'Akono²⁰, sa vocation sacerdotale en sera stimulée et marquée.

Il est judicieux de faire remarquer que relatant lui même son propre itinéraire qui le conduisit à réfléchir sur l'avenir de l'Eglise de son temps et de son peuple, Ela se présente comme fils d'un cultivateur de cacao qui était passionné de la lecture de la Bible et de la littérature française. Dans ce sillage, notre auteur laisse glisser sous sa plume: "Venant d'une Eglise née il y a bientôt un siècle avec des symptômes de vieillesse précoce, je me suis trouvé parmi les paysans du Nord Cameroun. Cette rencontre provoque un choc qui n'est pas seulement géographique et historique, mais religieux."²¹.

L'on ne saurait être plus clair que l'auteur lui même qui reconnaît qu'il est venu d'une jeune Eglise qui commençait à se lasser d'une manière prématurée. Il se comporte alors ici comme un prophète qui scrute les signes des temps, comme ce un jeune africain, observateur attentif des réalités de cette Eglise qui l'a fait naître dans la foi christique.

Bien plus, il martèle ce qui suit: "Fils d'un cultivateur de cacao qui était aussi un grand lecteur de la Bible dans cette région de la forêt évangélisée par les Eglises protestantes et, quarante ans plus tard, par les catholiques, j'avais grandi dans un climat de travaux forcés, les corvées sur les routes et toutes les formes d'indigénat. Très tôt, je chantais dans ma langue malgré tous les interdits, la musique de ce qui sera, après 1960²², notre hymne national et qui avait été composée par de jeunes élèves dont un grand nombre était originaire de ma région natale"²³.

Comme nous pouvons le dégager des lignes qui précèdent, la jeunesse de Jean-Marc Ela n'a pas été aisée. Il a grandi dans les conditions de travaux champêtres et il a connu la famine pendant la période de la deuxième guerre mondiale²⁴. De surcroît, le jeune Ela a vu ses contemporains souffrir, depuis son sud natal jusqu'à la région septentrionale du Cameroun.

Il convient de citer à ce sujet un auteur ivoirien qui a publié sur sur Jean-Marc, pour aller au delà des pensées spontanées et précoces et des préjugés sporadiques sur Ela: "Malheureusement, comme toujours, sous nos tropiques, beaucoup l'ont traité (Ela) de dissident, de révolté et de petit révolutionnaire et agité. Je suis fort convaincu que ceux-là, parce que plus attentifs aux voix venues d'ailleurs, n'ont pas pris le temps pour parcourir les oeuvres de Jean-Marc et y découvrir la sagesse qu'elles renferment et

²⁰ ASSOGBA Y., *op. cit.*, 29.

²¹ ELA J-M., *Ma Foi d'Africain*, *op. cit.* 23.

²² L'année 1960 marque l'accès aux indépendances de beaucoup de pays africains, y compris le Cameroun.

²³ ELA J-M., *Ma Foi d'Africain*, *op. cit.*, 23.

²⁴ ASSOGBA Y., *op. cit.* 24.

communiquent”²⁵. Il convient donc d’aller dans la profondeur de la pensée de cet écrivain avant d’émettre un jugement plus ou moins objectif.

Ce qui est sûr, le théologien Ela dont la vie n’a été un long fleuve tranquille s’est convaincu que celui qui fait l’expérience des injustices et des systèmes d’exploitation et de domination, doit urgemment prendre position, les dénoncer et les combattre. C’est ce pugilat que le conduira en 1996 en exil, au Canada, où il meurt le 26 décembre 2008, à l’âge de 72 ans.

1.2. Le parcours universitaire de Jean-Marc Ela

Jean-Marc Ela a étudié aux Universités de Strasbourg et de Paris-Sorbonne, après ses études au petit séminaire d’Akono du Cameroun. Il eut comme professeurs qui l’ont marqué en France, le psychosociologue et mathématicien Abraham Moles, le philosophe et sociologue Henry Lefèbre, et Georges Gusdorf que Ela qualifie comme “l’un des grands initiateurs de l’histoire des sciences humaines en France”²⁶.

Notre auteur fut double docteur en théologie et en anthropologie socio-culturelle avec une habilitation pour diriger des travaux de sociologie²⁷. En 1969, à Strasbourg, Ela obtint son Doctorat d’Etat en théologie sur *Transcendance de Dieu et existence humaine selon Luther*. Nous reviendrons dans un développement ultérieur sur l’impact implicite ou explicite de cette Thèse doctorale sur la pensée théologique d’Ela, surtout sur la dimension ecclésiologique de ses réflexions concernant la libération des pauvres et des opprimés.

Quelques années après l’obtention de sa thèse de Doctorat en théologie, le jeune intellectuel, dans l’optique d’élargir son champ cognitif et d’enrichir ses connaissances de théologien en lien avec les problèmes concrets, va soutenir, sous la direction de Louis-Vincent Thomas, sa Thèse de Doctorat de troisième Cycle en sociologie en 1978 sur: *Structures sociales traditionnelles et changements économiques chez les Montagnards du Nord-cameroun*²⁸.

Le théologien-anthropologue-sociologue²⁹ a enseigné la sociologie de 1985 à 1995 à l’Université de Yaoundé I (Cameroun). Professeur invité à *Lumen Vitae* à Bruxelles en 1999, Ela fut promu Docteur *Honoris*

²⁵ KOUADIO J., *Jean-Marc Ela ou l’honneur de faire de la théologie en Afrique. Hommage au théologien africain de la libération*, L’Harmattan, Paris, 2015, 11.

²⁶ ASSOGBA Y., *op. cit.*, 35.

²⁷ *Ibid.*, 39.

²⁸ ELA J-M., *Structures sociales traditionnelles et changements économiques chez les Montagnards du Nord-Cameroun*, Sorbonne, Paris, 1978.

²⁹ Chaque fois que nous utiliserons cette expression dans ce travail, nous nous référerons à Jean Marc Ela.

causa de l'Université Catholique de Leuven en Belgique³⁰, qui a su reconnaître ses mérites d'un universitaire dévoué à sa vocation. Le théologien-anthropologue-sociologue fut membre de l'Association œcuménique des théologiens africains (AOTA), et membre de la Conférence internationale de sociologie des religions (CISR). En Afrique, en Europe, et au Canada, il a enseigné et donné plusieurs conférences qui font de lui un chercheur de renommée internationale. Il ne s'est pas contenté de répéter les doctrines scholastiques ou les dogmes conciliaires qu'il a étudiés en Occident. Au contraire, il a su, de façon dynamique et créative, valoriser sa culture intellectuelle dans un engagement inlassable en faveur des pauvres et des exclus de l'histoire, comme le confirme cette assertion de Monseigneur Marcellin YAO Kouadio, évêque de Yamoussoukro: "Oui, cet éminent homme de culture a su mener la réflexion et la recherche théologiques d'une manière contextuelle et ce, à partir de la Bible, de la Tradition de l'Eglise et des réalités de la société africaine. Sa foi, son espérance et sa fidélité ont été pour lui le moteur de son engagement. (...) Son héritage est pour les générations actuelles et futures un trésor à fructifier"³¹.

1.3. Jean Marc-Ela: théologien et sociologue africain prolifique

La théologie d'Ela est inséparable de la sociologie. Cela ne signifie pas qu'il est plus sociologue que théologien dans sa méthode théologique; puisqu'il cite abondamment les Saintes Ecritures, les Pères de l'Eglise et les Documents des évêques africains (Magistère ordinaire) et du Concile Vatican II.

Néanmoins, il sait mettre à profit ses compétences de sociologue au moment d'élaborer le discours sur Dieu, tout en maîtrisant les frontières entre les sciences sacrées et les sciences sociales. Dans ce sens, il est en droite ligne avec le Magistère de Vatican II qui recommande à juste titre l'étude et la connaissance des sciences humaines et sociales dans les études théologiques, pour connaître la mentalité de l'époque ou du monde, afin de pouvoir lui parler du Dieu de Jésus-Christ. En effet, les Pères conciliaires stipulent: "Qu'on enseigne les disciplines philosophiques de façon à imprimer aux séminaristes tout d'abord une connaissance ferme et cohérente de l'homme, du monde et de Dieu"³². Ela manifesta un intérêt particulier à l'égard de ce challenge académique qui se situe dans l'esprit du renouveau de Vatican II.

Justement, l'une des grandes particularités de l'approche dogmatique d'Ela, c'est de se démarquer d'une façon de faire la théologie de façon abstraite, et de concilier la théologie et la sociologie, le divin et le social. Avec lui, la théologie ne se réduit plus à une anthologie des conciles, ni à l'apologie des dogmes

³⁰ Cf. Quatrième de couverture du livre de Jean Marc Ela: *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*.

³¹ YAO K., Préface du livre de KOUDIO J., *Jean-Marc Ela ou l'honneur de faire de la théologie en Afrique*, op. cit., 8.

³² *Optatam Totius*, numéro 15.

christologico-trinitaires. Au contraire, le théologien puise dans la société la force de son logos performatif, tout en se laissant illuminer, habiter et transformer par le *Logos* éternel de Dieu (Jésus-Christ).

Le discours sur Dieu et sur le salut touche et concerne dès lors les hommes concrets, qui partagent les conditions concrètes, dans un monde concret, dans lequel Dieu se fait pauvre avec le pauvre, affamé avec l'affamé, africain avec l'africain. D'ailleurs, Ela affirme: "Nous cherchons Dieu à travers la voix d'un peuple qui demande la pluie en période de sécheresse. Jésus-Christ apparaît alors comme le Dieu au visage noir du paysan aux mains durcies par le labeur sous le soleil ardent. L'homme est relié au Dieu de la Révélation à travers sa quête de nourriture, de manière à éviter toute désarticulation entre le travail et la prière"³³.

Sans nul doute, sur le plan théologique, pendant une trentaine d'années dédiées à la recherche et aux publications, Ela a produit une littérature théologique fort considérable, au point où nous pouvons dire qu'il a posé avec ses autres collègues africains, dans ses articles et ouvrages précieux, les fondations incontournables de la théologie africaine. Ela, n'a pas développé une pensée strictement systématique comme nous pouvons le rencontrer dans les *Sommes théologiques* de Saint Thomas d'Aquin, ou dans la théologie de Balthasar qui peut être considérée comme la *somme théologique* de l'époque moderne. En réalité, même si *Repenser la théologie africaine* un caractère systématique, l'ambition de Jean-Marc n'a pas consisté à mettre sur pied un traité: "Je n'ai pas la prétention de proposer un traité de théologie"³⁴.

Du reste, les conditions pastorales et culturelles dans lesquelles Ela rédigeait ses ouvrages avant son exil en 1996 étaient vraiment précaires. Nous pouvons lire à ce sujet ce texte de notre auteur extrait de son livre *Ma Foi d'Africain*:

"Expérience inconfortable et difficile à vivre: écartelé entre le travail dans les villages (...) Le seul moment qui me restait pour vivre avec moi même et m'asseoir sur ma table d'existence, c'était la nuit. Or il est difficile d'écrire dans les conditions précaires d'une vie de brousse. Les textes qui composent cette étude ont été rédigés avec un très faible éclairage offert par une lampe à pétrole posée sur un gros dictionnaire surmonté de la TOB. Il a fallu assumer ces dures conditions de vie qui appartiennent peut-être à la théologie du tiers-monde."³⁵

Nonobstant cette situation précaire, tour à tour, notre auteur aborde avec un intérêt soigneux et remarquable, la question de la libération des peuples africains en contexte post-colonial. Il questionne la Révélation en lien avec l'histoire des Africains.

³³ ELA J-M., *Ma Foi d'Africain*, op. cit., 29.

³⁴ *Ibid.*, 19.

³⁵ *Ibid.*, 19-20.

Cette approche libératrice le conduit à s'interroger sur la signification de la foi pour un africain qui accueille Jésus comme son Libérateur. Comme théologien, Ela pense que le projet de libération doit urger la foi et la mission de l'Eglise en Afrique qui doit se reformer elle-même, revoir ses méthodes d'évangélisation si elle veut être crédible, examiner en permanence ses relations tant avec les pauvres et que ceux qui les oppriment. Dans cette dynamique de la libération, l'évangile sera toujours confronté au coeur du conflit fondamental qui vise la libération des pauvres, en regardant le monde à partir de la Croix de Jésus-Christ, mais également en le transformant par la même Croix du Crucifié du Golgotha qui condamne toutes injustices et annonce la libération qui suscite un homme nouveau³⁶.

Ma Foi d'Africain publié cinq ans après le précédent ouvrage théologique affirme la nécessité de l'enracinement de la religion chrétienne en terre africaine, à travers une relecture africaine de la Bible³⁷, en particulier, le récit de la libération du livre de l'Exode. L'ouvrage collectif qu'Ela a rédigé en 1981 avec son ami René Luneau, *Voici le temps des héritiers*, essaie d'examiner la situation de la foi en Afrique dans les années 80, et préconise le passage de "l'assistance à l'autonomie des Eglises locales"³⁸. En 1992, Ela invite à une conversion des Eglises africaines à travers sa publication *Le message de Jean Baptiste. De la conversion à la réforme dans les Eglises africaines*.

Après avoir réfléchi sur une sorte d'ecclésiologie de la mondialisation autour de l'an 2000, il publie son chef d'oeuvre théologique *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Cet ouvrage est sans conteste la référence, le carrefour et l'apothéose de sa théologie en général, et sa sotériologie de sa libération. Cette oeuvre constitue en même temps une sorte de synthèse savante de toute sa pensée qu'il eut l'inspiration de rédiger et de publier cinq ans avant sa mort. C'est le lieu de souligner que ce livre est structuré en quatre grandes parties. La première partie: *l'Evangile et de Libération* est le socle dogmatico-fondamental sur lequel est bâtie toute la réflexion. Tout part de l'Evangile de Jésus-Christ en lien avec la libération des peuples.

La deuxième grande partie intitulée *Le temps des païens* aborde la question de la mission en terre africaine, avec en arrière fond l'émergence des Eglises locales et l'ouverture à la diversité, qui s'accompagnent de la reconquête d' "une autorité perdue"³⁹.

La troisième partie qui rejoint les préoccupations du premier Synode spécial pour l'Afrique traite de l'ecclésiologie de la Famille intrinsèquement liée à la mission des laïcs dans la vie sacramentelle: "Faire mémoire de Jésus-Christ dans une Eglise-Famille"⁴⁰.

³⁶ *Ibid.*, 140-141.

³⁷ La relecture africaine de la Bible est l'un des thèmes majeurs qui ponctuent la théologie d'Ela.

³⁸ ELA J.-M., LUNEAU R., *Voici le temps des héritiers. Eglises en Afrique et voies nouvelles*, Karthala, Paris, 1981, 213.

³⁹ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, op. cit. 119.

La quatrième partie du chef d'oeuvre *Repenser la théologie africaine*, intitulée: *Le pape dans l'Eglise: une interpellation africaine*, se situe dans le sillage de l'autorité papale comme service. Ela n'est pas contre le ministère du pape dans le gouvernement de l'Eglise du Christ. Mais il propose de revoir comme beaucoup de théologiens d'ailleurs, la notion d'autorité non pas en terme de pouvoir, mais plus en terme *eksousia* ou service, tel que l'a conçu Vatican II.

Il est vrai que dans sa démarche, en commentant la doctrine de la collégialité de Vatican II, il se montre plus épiscopaliste que papiste, dans la mesure où pour lui, ce qui est prioritaire, c'est "revaloriser l'épiscopat face à la papauté"⁴¹; ce d'autant plus que "la question de la papauté pose le défi de la crédibilité d'une institution dont le mode de fonctionnement doit être soumis à un nouvel examen"⁴².

De ce qui précède, il découle qu'à partir de toute sa thématique traditionnelle inhérente à la libération des pauvres et aux ministères, Il ne se limite plus seulement dans ce chef d'oeuvre à présenter le Dieu de l'Exode comme le fondement de sa théologie de la libération. Il présente également le paradigme d'Abel de Gn 4, le Dieu du Magnificat⁴³ pour fonder sa théologie de la libération. Bien plus, il est intéressant de découvrir que *Repenser la théologie africaine* élargit la sotériologie à la question écologique.

Sur le plan sociologique qui prolonge et enrichit sa démarche théologique⁴⁴, Ela a l'habitude d'étayer son argumentation en décrivant les mécanismes de fonctionnement ou de dysfonctionnement qui existent entre les individus, entre les forts et les faibles, les gouvernants et les gouvernés, les administrateurs et les administrés, la ville et la campagne, les paysans et les contrôleurs agricoles, les pays dits du Nord et ceux du Sud. Quelques uns de ses ouvrages à caractère sociologique abondent dans ce sens, à l'instar de: *L'Afrique des villages*, *La ville en Afrique noire*, *Quand l'état pénètre la brousse*, *Afrique: l'irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoie et argent* etc.

Par exemple, dans *Afrique des villages* qui est très connu en contexte africain par les intellectuels, Ela analyse, comme sociologue et anthropologue, la situation complexe des paysans africains et milite en faveur de la formation des groupements ou associations des paysans pour lutter contre leur misère en vue de leur libération économique, "au lieu de dépendre des décisions d'une beaurocratie de l'Etat"⁴⁵. Parallèlement, comme théologien, il préconise le même combat des petites communautés résistantes qui se forment au nom de leur foi en l'évangile pour se libérer de l'oppression et des chaînes de musèlement. Cette

⁴⁰ *Ibid.*, 261.

⁴¹ *Ibid.*, 374.

⁴² *Idem.*

⁴³ ELA J-M, *Repenser la théologie africaine. La Dieu qui libère*, op. cit., 224.

⁴⁴ Nous rencontrerons certaines oeuvres de sociologie de Jean-Marc Ela dans ce travail, pour dégager justement cette interdisciplinarité qu'il a su valoriser dans sa démarche scientifique.

⁴⁵ ELA J-M., *Afrique des villages*, Karthala, Paris, 1982, 207.

façon d'observer et d'analyser les faits ou phénomènes sociaux, à partir du monde d'en bas, le monde de la banalité quotidienne, lui permet d'affirmer l'urgence et la nécessité théologique de libérer l'homme, surtout les gens d'en bas, de toutes les servitudes qui le privent du salut intégral. Nous y reviendrons longuement.

Nous pouvons dès lors comprendre qu'une lecture attentive de ses oeuvres purement sociologiques aide à comprendre ses positions sur la situation de dépendance et de misère sociale et économique dans laquelle vit l'Afrique contemporaine⁴⁶.

Il est important de savoir que certaines oeuvres de Jean-Marc Ela ont été traduites en anglais, en allemand, en italien et espagnol⁴⁷, et ont été accueillies évidemment sur la trajectoire de la théologie de la libération. *Le cri de l'homme africain (African cry)*, a été traduit en anglais et en allemand. *Ma Foi d'Africain* a été traduite en italien et en allemand. L'oeuvre collective qu'il a publiée avec son ami René Luneau, *Voici le temps des héritiers*, a été traduite en italien. Tout ceci démontre l'intérêt majeur, les incidences et les impacts internationaux de sa pensée, dans un contexte de mondialisation qui affecte aujourd'hui tous les aspects de la vie humaine.

Au regard de toute cette production intellectuelle abondante et prolifique élaenne que nous venons de présenter et de commenter pour débayer le chemin, le jeune écrivain ivoirien Jean Kouadio a pu écrire avec raison: "Jean Marc Ela, je peux le confesser, est l'un des théologiens africains les plus connus, les plus prolifiques et pertinents de notre époque. Homme de terrain et attentif à la vie et au devenir de l'Afrique"⁴⁸.

Quelques années Avant sa mort, Ela a également publié les oeuvres sur la recherche scientifiques la société en lien la science et le pouvoir en Afrique. Son livre de 2006, subventionné par le Centre de recherche pour le développement international d'Ottawa au Canada, et préfacé par Hubert Gérard, a pour titre: *l'Afrique à l'ère du savoir: science, société et pouvoir*⁴⁹. C'est un autre monument épistémologique de quatre cent sept pages qui invite l'Afrique noire à une sorte de réinvention du savoir "pour la participation à la construction des sociétés où l'être humain peut s'épanouir dans toutes les dimensions de son existence"⁵⁰, dans le contexte de la mondialisation et de crise de la rationalité.

Mais quelles sont les influences qui sous-tendent cette admirable et fructueuse production artistique de Jean-Marc Ela?

⁴⁶ Cet aspect est développé dans la partie où nous présentons la situation dramatique négro-africaine que décrit Jean Marc Ela après les indépendances des pays africains.

⁴⁷ L'ouvrage d'Ela *Le cri de l'homme africain* de 1980 est traduit en langue castellane: *El grito del Hombre Africano (misión sin fronteras)*. Cf. www.amazon.es.

⁴⁸ KOUADIO J., *Foi et libération dans les oeuvres de Jean Marc Ela. Perspective christologique*, L'Harmattan, Paris, 2017, 13.

⁴⁹ ELA J.-M., *L'Afrique à l'ère du savoir: science, société et pouvoir*, L'Harmattan, 2006, 407.

⁵⁰ *Ibid.*, 11.

2. LES INFLUENCES DE LA PENSÉE SOTÉRIOLOGIQUE DE JEAN-MAR ELA

Dans cette étape du présent travail, nous voulons poursuivre notre réflexion en nous interrogeant scientifiquement sur les facteurs qui ont influencé la vision du salut en tant que libération chez Ela. Dans nos investigations personnelles sur cet homme de culture et sur ses oeuvres, nous avons découvert de façon synthétique qu'un ensemble de facteurs ou mobiles homogènes ont influencé sa théologie du salut. Ils sont très nombreux si l'on veut être minutieux dans la réflexion. Mais dans le cadre de notre travail et pour des raisons méthodologiques, nous allons nous limiter à l'analyse de trois facteurs qui rejoignent notre objectif: l'expérience pastorale d'Ela auprès des Kirdi du Nord-Cameroun, la situation dramatique négro-africaine aux lendemains des indépendances (1960), et la thèse qu'il écrivit sur Martin Luther, dont certaines idées tantôt implicites, tantôt explicites, traversent ses réflexions.

2.1. L'expérience pastorale d'Ela auprès des Kirdi du Nord-Cameroun

Une expérience réellement vécue bouleverse la vie d'un être humain. L'histoire de l'Eglise ne nous le dira jamais assez. La force de l'expérience, c'est de transformer notre vision des choses, de nous rémuer de l'intérieur et de créer en nous un nouveau monde. C'est justement ce qui est arrivé au jeune prêtre Ela rentré de l'Europe, nanti du doctorat, et envoyé en mission dans la zone septentrionale du Nord Cameroun où l'avait précédé Baba Simon. Voici ce que raconte Ela à propos:

“je vais me retrouver dans une région affectée par un état de servitude larvée comme Baba Simon me la présenta dès le soir de mon arrivée au Nord-Cameroun. De fait ce qui me heurte d'emblée, c'est que les hommes du Rocher parmi lesquels j'aurai à vivre pendant de longues années ne sont pas seulement méprisés et écartés de toute décision, mais ils sont aussi les plus démunis des populations paysannes. Plus précisément, si les gens de la montagne sont pauvres, ce n'est pas parce qu'ils ne travaillent pas, mais parce qu'ils sont exploités et opprimés depuis des générations”⁵¹.

En d'autres termes, Ela constate que les nordistes non-musulmans du Cameroun sont exclus des postes de commandements et soumis à l'analphabétisme. Les emprisonnements des montagnards dans le domicile du chef de canton sont arbitraires. Les impôts sont lourds. Les terres et les champs des autochtones arrachés par les autorités qui plantent la culture étrangère du coton qui rapporte à l'opresseur, au lieu du mil qui est la vie même du montagnard indigent, contribuent à pauperiser ce peuple⁵².

⁵¹ ELA J.-M., *Ma Foi d'Africain*, op. cit. 24.

⁵² En fait dans ce contexte vécu par Ela, où la culture du coton est imposée aux habitants du Nord-Cameroun, alors qu'ils préfèrent cultiver le mil qui relève de leur culture ancestrale, les riches qui s'imposent et dominent les paysans s'enrichissent davantage au détriment desdits paysans exploités et expropriés de leurs biens. Par conséquent, les pauvres paysans sont condamnés à

Dans le même contexte, selon Ela, Les paysans sont soumis aux travaux forcés de salubrité des routes, de constructions des hangars à l'occasion des tournées des autorités politiques et administratives; "travaux obligatoires dans les champs du chef. Il faut s'attendre à des amendes très lourdes en cas de refus ou de dérobade. Des cotisations forcées sont imposées pour l'achat d'un mouton à offrir au chef à l'occasion des fêtes"⁵³.

Cette situation n'a pas laissé le jeune docteur en théologie sensible, car il affirme: "J'ai dû me libérer au départ d'un certain nombre de contraintes pour tenter de repenser la mission. Ne me sentant pas gestionnaire d'un christianisme en décomposition, définitivement structuré dans sa doctrine et sa discipline, je devais prendre mes distances par rapport à un modèle d'Eglise pensé ailleurs pour les gens qui ne connaissent pas les conditions des gens de la montagne"⁵⁴.

Depuis cette époque, Ela est entré dans une nouvelle phase cruciale de sa vie intellectuelle, pastorale et spirituelle. Il ne pouvait plus se contenter de ressasser aux personnes qui traversent ce genre de situations le catéchisme. Il a pris du recul pour repenser patiemment le sens de la mission ecclésiale locale, dans un contexte des pauvres opprimés sans complaisance ni vergogne. En réalité, en arrière fond du repenser la mission, il s'agit de re-penser le salut dans une théologie qui se veut contextuelle.

Dans la même ordre d'idées, Achille Mbebe, un écrivain africain percutant d'origine camerounaise, ami de Jean Marc attentif à l'histoire du monde, laisse glisser sous sa plume:

"Il advint que, sur place, Jean Marc Ela ne tarda pas à découvrir ce dont Baba Simon avait probablement fait l'expérience plusieurs années auparavant: ce qu'il avait appris des livres, en Occident, et qu'il prétendait transmettre aux chrétiens de Tokombéré ne parvenait point à embrasser et à épouser totalement les questions venues de la vie de ces hommes descendus des rochers...Il se convainquit peu à peu que le langage de la foi et l'évangile se ré-invente chaque jour lorsque, brutalisés par le réel, ils sont convoqués à se prononcer par rapport aux drames de l'existence des hommes, au sein des territoires culturels qui sont les leurs"⁵⁵.

En effet, selon Achille Mbebe, re-inventer le langage de la foi et de l'évangile, re-penser le christianisme en Afrique, dans un contexte culturel propre aux hommes des rochers qui représentent les africains pauvres et brutalisés par la domination, voilà ce qui devait préoccuper dorénavant Jean-Marc Ela.

s'appauvrir davantage. Derrière le conflit symbolique entre le coton et le mil, l'on assiste à un vrai conflit anthropologique entre le riche et le pauvre, le fort et le faible, le dominant et le dominé. Finalement, il s'agit des rapports de domination et de forces.

⁵³ ELA J.-M., *Ma Foi d'Africain*, op. cit., 24.

⁵⁴ *Ibid*, 25.

⁵⁵ MBEBE A., Préface à l'ouvrage de ELA J.-M., *Ma Foi d'Africain*, op. cit., 7-8.

Dans *Repenser la théologie africaine* qu'il publie une vingtaine d'années après ce qu'il a vécu au Nord-Cameroun, Ela revient avec force sur cette expérience en partant de la problématique suivante:

"Qu'est ce que le Dieu de Jésus-Christ peut bien nous dire aujourd'hui en Afrique?"⁵⁶. Et voici la réponse qui se présente comme un récit historique: "J'ai longtemps travaillé au Nord Cameroun, à la suite de Baba Simon, le missionnaire africain aux pieds (...). J'avais l'habitude d'aller avec les gens de la montagne. Nous passions nos veillées à parler ensemble pendant de longues heures, après des journées de chaleur qui sont dures dans cette région du pays à la porte du sahel (...). Un soir, au cours d'une rencontre vécue sur le modèle de la palabre africaine, j'avais proposé que Dieu soit le sujet de nos échanges et de nos discussions. Au cœur du débat, une jeune femme prit la parole. Elle était en colère. Le débit de ses mots, réduits à une question essentielle, avait surpris et secoué tout notre groupe: "Dieu, Dieu, et après?"⁵⁷.

La question de la femme kirdi qui exprimait le cri réel des pauvres opprimés et exaspérés qui s'interrogent sur Dieu en lien avec les injustices qu'ils subissent, avait depuis cette nuit taraudé l'esprit de Jean Marc Ela, et l'avait conduit irréversiblement à reformuler sa préoccupation (de la femme) en ces termes: "Que signifie Dieu pour les gens qui sont dans les situations de pauvreté, de sécheresse et de famine, d'injustice et d'oppression? Depuis cette nuit là, la colère de la femme kirdi hante toute ma théologie. L'ouvrage qu'on va lire veut reprendre cette question fondatrice, qui, en réalité, doit revenir au centre du débat ouvert sur l'intelligence de la foi dans les Eglises d'Afrique"⁵⁸

Il faut noter ici que dans cette réponse, Ela ne répond pas à sa question de façon théorique ou abstraite, comme dans la pensée hégélienne, ou en citant un autre penseur occidental⁵⁹ pour fonder l'autorité de sa pensée, mais il procède de façon concrète en remontant à son expérience pastorale vécue auprès des montagnards, et en faisant surtout de l'intervention de la jeune femme kirdi le moteur même de sa cogitation théologique. On dirait que la colère de la femme montagnarde est le symbole de la colère et du ras de bole des pauvres et des opprimés qui ont de Dieu une certaine image propre à leur condition de pauvres.

Or, dans un autre texte qui date de 1985, Ela parle plutôt d'une intervention d'un vieillard nordiste qui l'avait interrompu pendant qu'il parlait de Dieu, en lui adressant en ces paroles: "Autrefois Dieu parlait aux hommes, maintenant il s'est tu, laissant les hommes en proie à la faim, à la maladie et à la mort"⁶⁰.

⁵⁶ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, op. cit., 7.

⁵⁷ *Ibid.*, 7-8.

⁵⁸ *Ibid.*, 8.

⁵⁹ Il est aussi vrai que notre auteur cite dans d'autres textes de nombreux penseurs occidentaux dans son argumentation théologique.

⁶⁰ ELA J.-M., *Ma Foi d'Africain*, op. cit., 125.

Le silence de Dieu observé par ce sage africain semble mettre en danger la foi au salut que le christianisme annonce en Afrique et dans le monde. Non seulement les hommes souffrent, mais aussi et surtout Dieu semble garder son silence mystérieux. Dans ce contexte, l'annonce renouvelée du salut consiste à repenser l'image de Dieu, en vue d'une libération de la misère humaine multiforme.

Nous voyons à la lumière de ces réflexions d'Ela comment une expérience vécue (et non imaginée) fait jaillir une façon de réfléchir, de cogiter, de théologiser. La théologie a une puissance salvifique quand elle naît du contact expérentiel avec le Peuple de Dieu. Car de même que l'expérience pascala a donné naissance aux écrits du Nouveau Testament, de même l'expérience pastorale ou ecclésiale de Jean-Marc a donné naissance à sa théologie consignée par écrit. Théologie et expérience, telle est le binôme que le christianisme ne saurait contourner dans l'histoire.

Mais en plus de ladite expérience pastorale vécue et relatée par Ela, il convient de tenir en compte le facteur de la situation des peuples négro-africains après 1960.

2.2. La situation dramatique des peuples négro-africains après les années 1960

La situation dramatique que décrit Ela permet de comprendre le contexte pots-colonial dans lequel il écrit ses oeuvres. Il faut noter que les premiers ouvrages théologiques et sociologiques sont rédigés une vingtaine d'années après 1960. Les positions qu'il adopte dans la plupart de ses écrits doivent être interprétées à la lumière du paradoxe des indépendances que connaît l'Afrique à partir de 1960. Notre but n'est pas d'élaborer une description globale de cette situation de l'histoire africaine. De nombreux ouvrages ont été rédigés à propos. Nous voulons juste amener le lecteur en prendre en considération ce facteur historique qui est clé pour comprendre certains points des développements ultérieurs.

Historiquement, 1960 est une date fort symbolique dans l'histoire socio-politique de beaucoup de pays d'Afrique. Cette année marque l'accès aux indépendances politiques. Il est clair que tout homme et tout peuple aspirent à l'autonomie, à l'indépendance, à la liberté avec tous ses corrolaires et conséquences économiques, sociaux, moraux, culturels.

Dans son ouvrage savant *Critique de la raison nègre*, Achille Mbebe a bien montré comment les préjugés figés sur la race nègre ont conduit à lui dénier non seulement la rationalité et la capacité à s'autogouverner, mais aussi à lui dénier l'humanité pure: "Les Nègres pouvait-ils s'autogouverner? Le doute sur l'aptitude des Nègres à s'autogouverner renvoyait à un autre, écrit Mbebe, plus fondamental et qui, lui,

s'inscrivait dans la façon dont les temps modernes avaient résolu le problème-complexe de l'altérité en général"⁶¹.

Sous cet angle, nous pouvons comprendre pourquoi en Afrique, la proclamation des indépendances avait créé un enthousiasme particulier et une euphorie inoubliable. Autrefois, le Noir africain était peint en terme de dégradation morale, et par ricochet ontologique: "Les missionnaires ont beaucoup insisté sur la dégradation de l'homme noir, écrit Joseph Ndoum. L'Afrique leur paraît tout entièrement livré au péché"⁶².

En revanche, avec la proclamation des indépendances précédées par des luttes et des tergiversations effectives, Le *Nègre* pouvait enfin s'autogouverner, de telle manière que beaucoup ont précocement identifié l'indépendance au développement du continent négro-africain, surtout au développement socio-économique.

En revanche, la réalité observée a révélé des contrastes graves que relève Ela. Car "A défaut du développement, les vingt ans d'indépendance n'ont été que le développement du sous-développement"⁶³. la situation devient grave "là où l'Etat lui même devient un appareil de répression"⁶⁴.

La colonisation avec ses manières d'agir a provoqué une destructuration du système vital des sociétés africaines, du fait de l'instauration de cette économie extravertie ou importée qui sert les anciennes colonies et certains cadres africains au service de l'administration post-coloniale. De ce point de vue, les soleils des indépendances n'ont fait qu'engendrer des désillusions. Ela utilise des expressions fort évocatrices pour décrire la situation de misère de *l'Afrique des indépendances*: "le grénier est vide"⁶⁵ (image de la pénurie alimentaire), "l'Afrique étranglée: Les paysans"⁶⁶, (image de la domination économique que subit l'Afrique malgré l'accès à l'indépendance).

En effet, avant la colonisation, beaucoup de pays négro-africains pratiquaient plusieurs cultures locales qui leur permettaient de mieux vivre, dans la solidarité et dans la paix. Or, avec la colonisation, et même après 1960, les pays africains ont presque abandonné les cultures vivrières, au profit des cultures d'exportation à savoir: le cacao, le coton, le palmier etc. Encore faut-il ajouter que pour l'homme kiridi du Nord-Cameroun, le mil c'est la vie. Le mil est un don de Dieu. Etre privé du mil, c'est être privé de la volonté de Dieu à l'égard du kiridi.

L'une des conséquences qui en résultent, c'est que la pratique des cultures importées imposées par le système colonial, qui a persisté après les indépendances, a plutôt provoqué la pénurie alimentaire locale

⁶¹ MBEBE A., *Critique de la raison nègre*, la Découverte, Paris, 2013, 128-129.

⁶² NDOUM J., *L'inculturation à tout Prix? Essai sur le christianisme post-missionnaire en Afrique noire*, Limena, Padoue, 2005, 50.

⁶³ ELA J.-M., "La foi des pauvres en actes, la Mission, cri des pauvres", in *Telema*, 3/83 juillet/septembre, 47.

⁶⁴ ELA J.M., *Ma Foi d'Africain*, op. cit., 120.

⁶⁵ *Ibid.*, 117.

⁶⁶ *Ibid.*, 118.

qui cause la famine et le sous-développement socio-économique. C'est le cas des populations du Nord-Cameroun où la culture ancestrale vitale du mil a été supplantée par la culture du coton, au détriment des paysans qui ne sont pas écoutés, mais plutôt méprisés et exploités: "Bouba, le responsable de la communauté, rapporte Ela, prend la parole: le moniteur agricole, le chef de canton et le sous-prefet nous ont réunis. Ils nous ont dit: maintenant vous allez arracher tout le mil que vous avez cultivé pour faire du coton. Sous leurs yeux nous avons commencé à arracher notre mil. Chacun, levant les bras au ciel et d'une main tenant les tiges du mil, disait: mon Dieu, tu vois, ce n'est pas moi, ce n'est pas moi, ce n'est pas moi, mon Dieu"⁶⁷.

Sur le plan socio-politique et culturel, le sous-développement de l'Afrique après les indépendances a été accélérée par la corruption et les situations de dictatures et de guerres qui ont plongé de façon dramatique le continent dans la misère et l'insécurité permanente. Josophat Hitimana commentant ce "calvaire des peuples"⁶⁸, selon l'expression même d'Ela, affirme:

"Les Elites dirigeantes, usant d'un pouvoir oppressif, organisent une ambiance de terreur et d'insécurité. De telle manière que qu'il n'y a plus aucune liberté de parole. Quelle paix, quelle prospérité trouve-t-on dans toutes ces dictatures politiques qui n'hésitent pas à réprimer et à torturer tous ceux qui dénoncent leur corruption y s'y opposent?"⁶⁹.

Ela observe que "une médecine de classe s'installe sous nos yeux, réservée à une minorité urbaine et laissant en proie aux maladies endémiques non seulement les masses rurales, mais les populations des bidonvilles noirs"⁷⁰. Sur le plan socio-sanitaire, bon nombre d'africains n'ont pas d'accès à la santé publique, ils meurent faute de soins. Aussi, le manque d'eau potable cause-t-il certaines maladies endémiques. Beaucoup de jeunes diplômés sont dans le chômage.

Face à cette situation dramatique négro-africaine, Jean-Marc Ela s'interroge sur l'identité du Dieu Sauveur qu'il convient d'annoncer à ces hommes privés de soins, tourmentés par la maladie, déséquilibrés socialement par les crises politiques, le chômage des jeunes diplômés et victimes des cultures étrangères qui ne leur apportent l'aliénation, la disette et la désolation. Là où il y a donc une menace de mort, là où il y a danger contre la vie humaine, là où la misère défigure le visage de l'homme créé à l'image et à la ressemblance du Dieu-Verbe, surgissent le désir ardent d'être sauvé, l'urgence même d'être libéré. L'instinct

⁶⁷ ELA J.-M., *Ma Foi d'Africain*, 118.

⁶⁸ *Ibid.*, 156.

⁶⁹ HITIMANA J., "Évangile et libération. La pensée de Jean-Marc Ela", in *Chemins de la christologie africaine*, Desclée, Paris, 1985, 251.

⁷⁰ ELA J.M., *Ma Foi d'Africain, op. cit.*, 104.

de survie devient en ce sens plus aigu. La soif de la plénitude se fait plus ardent. C'est alors que le discours sotériologique prend tout son sens et sa pertinence.

2.3. La Thèse de Jean-Marc Ela sur Martin Luther et les influences doctrinales

Ela est un prêtre catholique romain. Par contre, il a soutenu sa thèse de Doctorat de théologie⁷¹ sur celui qui est considéré dans l'histoire de l'Eglise comme le fondateur des Eglises de la Réforme: Martin Luther. La manière dont Ela aborde certaines questions de l'Eglise rejoint certains aspects doctrinaux que défendait Martin Luther. A première vue, il paraît anachronique d'aborder ce genre de question au regard de la distance temporelle et culturelle qui sépare les deux auteurs. Mais à partir du moment où Ela a travaillé sur la pensée de cet auteur influent du seizième siècle jusqu'à nos jours, l'on ne saurait plus parler d'anachronisme. C'est Ela lui-même qui ne offre l'opportunité suffisante pour introduire la théologie de Martin Luther dans ce travail, dans une perspective sotériologique systématique.

D'ailleurs, il est plus réaliste de lire ce texte explicite de notre auteur qui explique les motivations de sa Thèse sur Luther: "Je voulais réfléchir sur Martin Luther, revenir aux sources de la réforme protestante pour comprendre les causes profondes de la séparation entre Rome et les Eglises issues de la réforme (...) dans la mesure où très peu nombreux étaient les catholiques intéressés à travailler sur la théologie de Martin Luther, au point que certains se demandaient si Jean Marc n'était pas luthérien"⁷².

Avant de développer cette approche comparative en vue de montrer l'impact de la pensée luthérienne sur notre auteur, il convient de situer Martin Luther dans son contexte historique et dans sa problématique théologique.

⁷¹ Cette Thèse sur Luther, nous l'avons déjà mentionnée à la page 5 de ce travail. Notre méthode dans ce sujet a consisté à partir de nos connaissances sur la théologie dogmatique de Luther d'une part (la justification par la foi, la sola scriptura, la conception luthérienne de l'Eglise comme communauté de foi qui écoute la Parole de Dieu et célèbre les sacrements, notamment, le baptême et l'Eucharistie), et des lectures des oeuvres et affirmations d'Ela lui-même d'autre part. Nous-nous sommes rendus compte dans notre recherche que de certains développements d'Ela, résurgissent certains points de l'approche dogmatique luthérienne. Ela est né dans une zone protestante avec des parents catholiques qui ont gardé une mentalité protestante. Toutefois, Ela se démarque de Luther considérablement sur beaucoup de points, par exemple en ce qui concerne le schéma ascendant du salut qui est trop pesant chez le camerounais (l'implication sociale pour réaliser sa libération,) contrairement à la ligne descendante du salut (le salut du juste qui vivra par la foi-Rm 1, 13- et non par les oeuvres) qui est la base doctrinale même de la dogmatique de Luther pour qui la médiation sotériologique est directe, en ligne verticale. Cette étude nous semble intéressante et singulièrement riche sur le plan de la théologie du salut, et mériterait un approfondissement rigoureusement scientifique. Aussi pourrait-elle servir de référence dans le cadre de la théologie oecuménique, notamment entre le catholicisme et les "Eglises" issues de la réforme. Dans beaucoup d'Eglises africaines, la théologie luthérienne est encore méconnue, voire crainte, parfois à cause des préjugés historiques, parfois à cause de l'ignorance du Peuple de Dieu; ignorance de l'histoire ecclésiastique et des simplifications théologiques de certains théologiens africains.

⁷² ASSOGBA Y., *op cit*, 38.

En effet, avant de rompre avec le catholicisme, Luther, allemand, fut au départ un prêtre de l'Église catholique; moine augustinien qui vécut de 1483 à 1546⁷³. Enseignant respecté, il obtint une excellente formation en philosophie et en théologie à son époque qui marque la transition historique entre le Moyen-Âge chrétien dominé par la pensée scholastique, notamment la philosophie thomiste⁷⁴.

Toutefois, il n'était pas d'accord avec l'accent que l'Église de son époque focalisait sur les oeuvres de la foi, sur la forme du sacrement de pénitence en lien avec la doctrine des indulgences, sur le mode d'exercice du ministère papal, et au sujet de la doctrine du purgatoire. Au nom de la corruption intégrale de l'homme à cause du péché originel, Luther, dans un *Traité sur le serf arbitre* (une liberté enchaînée par le péché), récuse l'idée de mérite dans le salut et contredit Erasme qui défendait le libre arbitre dans son *Essai sur le libre arbitre* en 1524⁷⁵. Face à ces situations qu'il supportait mal, et au coeur d'une pluralité d'herméneutiques sotériologiques, Luther, influencé par son expérience personnelle de pécheur d'une part, et d'autre part, par l'anthropologie théologique de Saint Augustin qui avait déjà rédigé contre Pélage au quatrième siècle un traité *du libre arbitre*⁷⁶, parvint à découvrir dans ses cogitations persistantes et ténaces cette affirmation décisive de l'Apôtre Paul dans sa Lettre aux Romains: "le juste vit par la foi" (Rm 1, 17).

Il convient de rappeler que cette citation de Saint Paul dans Rm 1, 17 est précédée dans Rm 1, 16, par une affirmation du salut de Dieu que communique la puissance de l'Évangile, aussi bien en faveur du juif que du grec; et donc du païen. Paul veut par là même démontrer la gratuité du salut en tant que justice de Dieu. Cette justice chez Paul n'est une question de la justice humaine, mais l'action de la miséricorde de Dieu en faveur du croyant.

Cette affirmation paulinienne qui a opéré en le jeune moine une sorte de libération intérieure (*libertas*) voire une révolution copernicienne, constitua depuis lors le fondement de toute la théologie de Martin Luther et de tous ceux qui l'ont suivi dans sa ligne de pensée. À partir du commentaire de l'Épître aux Romains, Luther va développer sa doctrine de la justification qui est la clé de sa sotériologie: l'homme n'est pas sauvé par les oeuvres, mais par la foi en vertu de la mort-résurrection de Jésus-Christ. De ce point de vue, le salut est l'oeuvre de l'amour gratuit de Dieu. Aucune oeuvre humaine ne peut valoir le salut à l'homme. Le juste n'est pas celui qui pratique les lois humaines, mais celui qui est justifié (rendu juste) par Dieu en Jésus-Christ. C'est par un acte de déclaration divine que se réalise le salut par la justification. C'est justement à partir de ce fondement dogmatique que Luther a subtilement puisé dans la Bible et interprété à

⁷³ WALTER K., KONRAD B et alii, *Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia*, Tomo II, Herder, Barcelona, 2005, 889.

⁷⁴ Le système thomiste était une christianisation de la pensée du philosophe grec Aristote qui cherchait la vérité à partir du monde réel, remontant au Moteur premier, Principe du mouvement et de l'être.

⁷⁵ *Le Nouveau Théo. L'Encyclopédie catholique pour tous*, Mamè, Paris, 879-881.

⁷⁶ *Ibid.*, 880.

sa manière, qu'il put dégager des déductions suivantes: les indulgences que recommande l'Eglise romaine ne sauve pas. Seule la foi sauve (le principe de la sola fide). La seule autorité valable dans l'Eglise du Christ c'est l'autorité de l'Ecriture; d'où le principe de la *sola scriptura*. Sans la grâce de Dieu (*sola gratia*), il n'ya pas de salut.

Voici ce que Jean-Marc Ela affirme au regard de ce qui précède: "Le théologien africain doit chercher à comprendre comment d'autres chrétiens ont essayé de lire la Bible. Ce qui m'intéressait était justement de voir comment en Allemagne, on a été préoccupé de donner les réponses aux questions posées à la fin du Moyen Age, car la Reforme a eu lieu dans un contexte historique où l'Eglise avait besoin d'une reforme profonde et cette reforme ne pouvait se faire que si on revenait à la racine des choses. Or la racine c'est le rapport à Dieu dans la foi; ce que Luther a voulu faire, c'est de restaurer la souveraineté de Dieu"⁷⁷.

Les affirmations d'Ela parlent elles de cette influence de la théologie de Luther sur lui-même (Ela), et dans un contexte historique où l'Eglise avait besoin de la reforme. Quand Ela invite les Eglises d'Afrique à la reforme; à la conversion au moment le Cameroun est marqué par les élections présidentielles et les villes mortes, il va justement insister sur la reforme des chrétiens d'Afrique. Il est difficile de lire une oeuvre théologique où Ela ne parle pas de la reforme.

Cette approche de Luther qui avait voulu la restauration de la souveraineté de Dieu dans une Eglise en crise, a eu un impact profond sur la problématique théologique de Ela, tel qu'il le témoigne une fois de plus d'ailleurs:

"Cette préoccupation fondamentale m'a aidé à opérer une sorte de révolution copernicienne à partir du contexte africain. Le théologien africain qui a travaillé sur la pensée de Luther ne peut pas ne pas soumettre à un libre examen le rapport entre l'homme africain et l'Evangile de Jésus-Christ dans un contexte historique où le poids de l'occidentalité pèse sur ce rapport"⁷⁸. Dès lors, il n'est pas erroné d'affirmer à partir de cette déclaration du penseur noir que Luther fut pour lui une source d'inspiration théologique irréfutable.

De fait, Luther dans son retour aux sources évangéliques, avait développé une ecliologie de la Parole de Dieu qui aurait des implications sur la théologie sacramentelle. C'est sur ce plan que Ela le rejoint. En effet, pour Luther, l'Eglise est une communauté de foi convoquée par Dieu pour écouter l'Evangile et se nourrir des sacrements, dont les plus importants sont l'Eucharistie et le baptême; communauté ecclésiiale qui fait l'expérience de la grâce de Dieu, indépendamment des oeuvres⁷⁹.

⁷⁷ ELA J.-M., cité par ASSOGBA Y., *op. cit.*, 55.

⁷⁸ *Ibid*, 55-56.

⁷⁹ *Le Nouveau Théo. L'Encyclopédie catholique pour tous*, *op. cit.*, 881.

Aussi, Jean-Marc Ela comprend régulièrement l'Église comme communauté à l'écoute de l'Évangile qui éveille la conscience des gens et les libère: "Il faut se réjouir lorsque naissent les communautés d'Évangile où des hommes et les femmes prennent en main leur avenir"⁸⁰. Le terme communauté pour faire allusion à l'Église est comme un refrain dans l'ecclésiologie d'Ela.

Toutefois, Ela se démarque de Luther dans la mesure où pour lui, la libération de la communauté ecclésiale s'opère par des luttes de celle-ci, aux prises avec la misère sociale. Il y a du coup un glissement qui s'opère en vertu du passage de la compréhension spirituelle luthérienne de la libération à une approche sociale élaenne de la libération.

Bibliquement, la base de la théologie luthérienne, ce sont les Écritures Saintes. Ela commente abondamment la Bible pour fonder sa théologie de la libération. Grâce à une re-lecture africaine de la Bible, Ela préconise une libération qui jaillit de la Parole de Dieu et de l'action sociale de l'homme. Les passages bibliques sont pour lui comme des outils herméneutiques de la sotériologie de la libération.

Au niveau purement dogmatique, Ela se démarque de Luther au sujet de la doctrine de la justification. Car pour Ela, bien que le salut soit l'oeuvre de Dieu, l'homme doit combattre les systèmes sociaux qui le deshumanisent et le privent de ce salut. Un accent est mis chez Ela sur l'engagement social de l'homme en vue de son salut.

L'autre point de divergence se situe au niveau des préférences des deux modèles sotériologiques: la préférence de la justification pour Luther et la préférence de la libération chez Ela. Il est aussi vrai que les deux auteurs ont fait une expérience de la libération: d'une part, l'expérience de Luther qui, après avoir lu les textes pauliniens, s'est libéré des oeuvres de la foi qu'on lui prêchait et qu'il enseignait. Il s'est libéré, selon lui, d'une Église trop institutionnelle, où le Droit tend à primer sur la grâce de Dieu. Luther a pensé avoir trouvé la solution salvatrice ultime dans la foi en le Dieu miséricordieux. D'autre part, l'expérience de libération d'Ela vis à vis d'un système de pensée qui ne cadrerait pas avec les problèmes pastoraux auxquels il a été confronté une fois rentré de l'Europe.

L'ecclésiologie papale de Jean Marc plaide pour une autorité du pape au service du peuple de Dieu, car "dans l'Église, l'autorité est un service (...). Paul regarde le pouvoir qu'il a reçu du Seigneur comme ordonné à l'édification de ceux qui lui sont confiés"⁸¹. Nous savons par l'histoire de l'Église que pour Luther l'autorité n'a de valeur dans l'Église que si elle est un service et non un pouvoir d'assujettissement, et l'autorité de l'Écriture est la règle des règles, la première référence doctrinale de l'Église, en lien avec l'adhésion au symbole des Apôtres, de Nicée et d'Athanase, comme le témoignent la Conférence de

⁸⁰ ELA J.-M., *Ma Foi d'Africain*, op. cit., 28.

⁸¹ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 378.

Augsburg de 1530, *Le petit catéchisme* de Luther, et *Le livre de la concorde* qui 1580 qui assumera la doctrine luthérienne.⁸²

Sur le plan de la théologie fondamentale, Ela et Luther se rejoignent dans l'image d'un Dieu qui défend les faibles et les petits. Luther avait déjà laissé un bel écrit sur le Magnificat de la Vierge qui est le cantique des humbles et des pauvres du Seigneur⁸³. Les humbles sont ceux qui sont élevés par le Seigneur comme Marie. Parallèlement, Ela parle du Dieu du *Magnificat* et démontre que le Dieu de la révélation n'est pas neutre, de manière que "Jésus Christ est la révélation ultime du Dieu des pauvres"⁸⁴.

L'autre point doctrinal qui rapproche Ela de Luther se situe au niveau de la théologie sacramentelle (l'Eucharistie). Luther, dans ses débordements, n'avait pas rejeté le sacrement de l'Eucharistie. Il croyait en plus à la présence réelle du Christ dans le sacrement l'Eucharistie. Par contre, il avait refusé de concevoir l'Eucharistie comme sacrifice. Le concile de Trente qui fut une réponse de l'Eglise catholique à Luther va enseigner que l'Eucharistie est le sacrifice du Christ et que pendant la messe, à travers le ministère du prêtre, il s'opère réellement une transsubstantiation⁸⁵, dans la mesure où le pain devient le Corps du Christ, et le vin devient le Sang du Christ, par l'action de l'Esprit Saint. Aussi Trente va-t-il affirmer le caractère indélébile de l'Ordre, étroitement rattaché au sacrifice de la messe⁸⁶.

Parallèlement, Ela qui a certainement lu Luther pour avoir soutenu un Doctorat en théologie sur sa pensée, écrit ceci: "observons que la soumission inconditionnelle à un schéma théologique qui fait du prêtre le ministre nécessaire de l'Eucharistie condamnent les petites communautés, sur lesquelles toute la pastorale concentre, à vivre en dépendance de l'étranger. Ce modèle conduit à une voie qui privilégie le modèle clérical de la présidence eucharistique"⁸⁷.

Dans cette affirmation, Ela pense que la présidence eucharistique réservée essentiellement au prêtre est un schéma théologique qui non seulement encourage le cléricalisme, mais condamne des communautés de foi à vivre en dépendance de l'étranger. Il faut comprendre cette dépendance de l'étranger en lien avec le faible nombre des prêtres africains dans les années 80. Les terres de mission devaient attendre que les prêtres viennent de l'étranger pour leur transmettre la foi qui s'accompagne de la célébration eucharistique. Dans ce genre d'aire missionnaire, Ela se demande s'il n'est pas possible que la

⁸² LACOSTE J.-Y., *Diccionario crítico de Teología*, Akal, Madrid, 2007, 719.

⁸³ LACOSTE J.-Y., *Diccionario crítico de la Teología*, op. cit., 724.

⁸⁴ ELA J.-M., *Repenser la théologie*, op. cit., 227.

⁸⁵ *Le Nouveau Théo*, op. cit., 430.

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises*, L'Harmattan, Paris, 1993, 10.

présidence eucharistique soit réservée aux laïcs, en terme de délégation et de communion, et non en termes de pouvoir sacramentel⁸⁸.

Si Ela parle d'un schéma théologique, cela sous-entend qu'il d'autres schémas théologiques qui peuvent justifier un mode de célébration de la messe. Mais nous nous demandons comment Ela peut prétendre dissocier le pouvoir sacramentel de la présidence eucharistique. Peut-il avoir transsubstantiation si celui qui célèbre n'est pas investi de la *sacra potestas ordinis*? N'ya-t-il pas risque de réduire l'Eucharistie à un simple rite qui devient pur souvenir formaliste de la dernière cène, comme dans les communautés issues de la réforme?

Par ailleurs, un autre point théologique de rapprochement des deux auteurs se situe au niveau du laïc. Martin Luther dans ses efforts de réforme avait mis l'accent sur la mission des laïcs dans l'Eglise, en valorisant le sacerdoce universel qui se fonde sur le baptême (et non sur le sacerdoce ministériel), sacrement de la mission, comme le stipule l'une de ses 95 thèses; la thèse 37: "Tout vrai chrétien, vivant ou mort, participe aux biens du Christ et de l'Eglise, même sans lettres d'indulgences"⁸⁹.

Luther visait à réduire une considération exagérée de l'identité de l'Eglise sur la base et le prisme du ministère hiérarchique, lié au sacrement de l'ordre. Luther est en faveur d'une Eglise charismatique. Par le fait même Luther avait condamné la cléricisation de l'Eglise. De même, Ela, dans *Repenser la théologie africaine*, en commentant la diversité des ministères dans l'Eglise, se pose la question suivante: "Pour une Eucharistie sans prêtre?"⁹⁰. Il reconnaît que cette question "paraît sans doute provoquante. Il nous semble difficile, sinon impossible de l'éviter aujourd'hui."⁹¹. Nous y reviendrons quand nous développerons la relation que notre auteur établit entre le sacrement de l'Eucharistie et la libération.

Somme toute, les divers parallélismes que nous venons d'étudier en citant les textes des deux auteurs démontrent à suffisance qu'il est difficile de bien comprendre la sotériologie d'Ela sans tenir compte de la théologie de Luther qui y a exercé une influence réelle. Cet aspect a été omis ou négligé dans les études faites sur la théologie de Jean-Marc Ela. Le parallélisme entre Ela et Luther mérite d'être mis en exergue pour rendre justice à l'histoire, comprendre les préoccupations théologiques d'Ela et poursuivre l'approfondissement objectif de sa théologie.

Nous avons vu comment Ela a avoué que la préoccupation fondamentale luthérienne de réformer l'Eglise et son enseignement à partir de l'autorité de Dieu (Evangile), l'a aidé à opérer une sorte de révolution copernicienne à traduire cette préoccupation réformatrice en Afrique noire, au service de son

⁸⁸ *Ibid*, 9-13.

⁸⁹ *Le Nouveau Théo*, op. cit., 420

⁹⁰ ELA J-M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, op. cit., 330.

⁹¹ *Idem*.

peuple. Il serait donc important d'approfondir d'une façon systématique ces quelques points doctrinaux parallèles qui nous venons d'analyser, en ayant présent à l'esprit la thématique de la libération qui affecte toutes les disciplines théologiques et la vie de l'Eglise universelle.

Toutefois, de façon créative, Ela a su également se démarquer de Luther en développant une théologie de la libération en Afrique avec des bases sociales amples, et avec un style dénonciateur propre, arc-boutées sur des données empiriques très fortes. Bien qu'il cite la Bible, son analyse des faits sociaux qui influencent le christianisme en Afrique et en Occident reflète sa formation de sociologue qui enrichit sa démarche de théologien. Reste maintenant à voir d'une manière laconique les destinataires de cette théologie élaenne dans notre approche qui se veut systématiquement sotériologique.

3. LES DESTINATAIRES DE LA THÉOLOGIE DU SALUT DE JEAN-MARC ELA

Certes, le message chrétien est universel. Mais pour mieux comprendre une théologie, surtout celle qui se veut contextuelle, il convient de s'interroger sur l'identité de ses destinataires. Cette approche entre toujours dans l'étude du contexte qui facilite la compréhension d'une oeuvre, d'un texte ou d'un discours. Les études mêmes de la Bible et du dogme, dans le sillage d'une exégèse historico-critique, d'une part, et dans l'examen minutieux des facteurs qui ont favorisé la naissance du Credo et des définitions dogmatiques, d'autre part, nous oblige à emprunter cette méthode scientifique dans l'élaboration d'un *logos* sur le *theos*.

3.1. Les pauvres (paysans, jeunes, malades, immigrés)

Les premiers destinataires vers lesquels se dirigent le message de salut d'Ela, ce sont les pauvres; ces marginalisés sociaux dont le vécu quotidien a changé son orientation théologique. Les pauvres dont parle Ela, ne sont pas fondamentalement les pauvres de coeur, ou les pauvres en esprit mentionnés par Matthieu lorsqu'il écrit: "heureux les pauvres de coeur, car le Royaume des cieux est à eux". (Mt 5, 3). Il s'agit plutôt des pauvres sur le plan social; économique. Il s'agit de ces paysans dominés⁹², de ces jeunes diplômés en chômage, de ces malades et affamés qui manquent de soins appropriés et de quoi manger pour leur plein épanouissement. Dans sa pastorale et sa pensée, Ela s'est particulièrement intéressé aux problèmes des jeunes. Ela se présente comme leurs prophètes, comme la bouche de leurs bouches et la voix de leurs voix.

Il pense que garder silence à cette misère des pauvres, c'est être complice de leurs souffrances. Ces pauvres dont parle le théologien de la libération ne le sont pas parce qu'ils sont paresseux: "Ce n'est pas parce qu'ils ne travaillent pas, mais parce qu'ils sont exploités et opprimés depuis les générations"⁹³. En

⁹² ELA J.-M., *Ma Foi d'Africain*, op. cit., 119.

⁹³ *Ibid.*, 24.

réalité, c'est le système déjà décrit dans les pages précédentes qui les appauvrit. Il revient dès lors au théologien de leur susciter l'espérance par le dynamisme de la libération qui naît de l'assomption des conflits historiques.

La présence des pauvres est un motif missionnaire. Ils deviennent un lieu théologiques, à partir du moment où le théologien concentre le message de la révélation de Dieu sur eux car "l'évangélisation de l'homme façonné par une culture doit s'articuler avec le combat pour la promotion de l'homme à tous les niveaux...l'irruption des pauvres oriente radicalement la mission de l'Eglise, dans les pays du tiers monde; les communautés religieuses, les agents pastoraux, les mouvements des laïcs changent d'orientation."⁹⁴.

Par conséquent, la réflexion théologique, en lien avec la pratique pastorale et la vie spirituelle, sont appelées à être repensées là les pauvres font irruption. En même temps, les pauvres eux-mêmes ne doivent pas restés passifs. Ils doivent apprendre à solidaires entre eux, "pour résoudre leurs propres problèmes, mettre en commun la vie et les luttes, c'est-à-dire ce qui fait l'essentiel de leurs aspirations profondes"⁹⁵.

3.2. Les Eglises d'Afrique et les théologiens africains

La théologie de Jean Marc Ela est avant tout contextuelle. Comme africain, il s'intéresse aux préoccupations de la foi inhérentes à son peuple, bien que ses réflexions aient également un écho universel. Pour cela, son premier ouvrage de théologie qui a marqué en 1980 son option pour la sotériologie de la libération a pour destinataires les chrétiens et les Eglises d'Afrique: *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*⁹⁶. Le titre est en dit long. A s'adressant aux Eglises d'Afrique, Ela les invite en prendre conscience de la responsabilité missionnaire qui leur incombe dans un continent où la misère a bâti désormais confortablement sa maison. La crédibilité du message et de l'action libérateurs des Eglises et théologiens dépendront de leur attention aux problèmes qui se posent aux chrétiens et par ricochet, à l'homme africain.

Face au phénomène de la prolifération des messianismes noirs qui interrogent et attirent la curiosité religieuse des personnes, c'est le système ecclésial institutionnel qui est interrogé et interpellé. Il est clair que "l'Eglise ne saurait passer trop longtemps à côté de l'homme tombé entre les mains des brigands, dans une société malade de corruption et d'injustices, rongée d'amertume, menacée par la griffe de la famine qui étrangle toute une vie dès son apparition"⁹⁷. Il s'agit donc pour Ela de remettre en

⁹⁴ *Ibid.*, 121-122.

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit.

⁹⁷ ELA J.-M., *Ma Foi d'Africain*, op. cit. 121.

question la pratique ecclésiale⁹⁸ en Afrique noire face aux défis ecclésiaux locaux; remise en question qui vise une réforme ecclésiale profonde.

Dans le même ordre d'idées, l'interpellation élaenne des théologiens africains se situe à trois niveaux. D'abord, il les invite à prendre en considération dans leurs tâches théologiques, les questions liées au continent noir, au cœur des conflits. Ensuite, Ela pense que la tâche théologique actuelle n'est pas l'indigénisation de la foi qui se situe dans la problématique de l'inculturation qui est pour lui un immense alibi⁹⁹, mais plutôt sur la libération qui selon Ela est la question pivotante et urgente de la théologie africaine. Enfin, les théologiens africains sont appelés à "se tourner vers la Bible et confronter la situation concrète des communautés chrétiennes avec le donné révélé"¹⁰⁰. Il s'agit somme toute de dégager la signification actuelle de l'Évangile à travers la vie des contemporains.

3.3. Rome et ses institutions

Considérant le fait que l'Église catholique a pour dirigeant visible le pape, évêque de Rome; lequel travaille avec sa curie et les personnes en communion avec lui, Ela souhaite que Rome soit un lieu d'écoute et que la note de l'universalité qui est confessée dans le Credo de l'Église soit vraiment vécue et respectée dans la diversité et la communion entre les Églises. Il ne remet pas en question le fondement théologique de la papauté, mais il veut qu'un accent soit mis sur un principe de collégialité qui donne plus de pouvoir aux évêques ou aux conférences épiscopales. Car selon lui, La restriction du principe de collégialité est une forme de minimalisation du ministère épiscopal.¹⁰¹ L'on pourrait traiter beaucoup de problèmes d'Églises sur place qu'attendre les décisions de Rome.

Dans cette optique, voici ce qu'il écrit de manière éloquente: "Lorsqu'un évêque doit soumettre les traductions des textes liturgiques à l'approbation d'une commission de la curie romaine dont aucun membre ne jouit d'une compétence reconnue parmi les quelques rares linguistes au monde qui ont travaillé sur les langues parlées au nord du Cameroun par les Mada et les Zoulgo, les Mafa, les Podoko ou les Kapsiki des monts Mandara, il faut se demander si, à Rome, on prend réellement les Églises d'Afrique au sérieux"¹⁰². Il s'agit donc pour lui que Rome décentralise davantage son gouvernement.

⁹⁸ HITIMANA J., "Évangile et libération. La pensée de Jean Marc Ela", in *Chemins de la christologie africaine*, op. cit., 257.

⁹⁹ *Ibid*, 257.

¹⁰⁰ *Ibid*, 258.

¹⁰¹ ELA J.M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, op. cit. 391.

¹⁰² *Idem*.

3.4. Les dirigeants socio-politiques africains

En mettant à nu la corruption des dirigeants africains, leurs abus de pouvoir, leur enrichissement sur le dos des pauvres, le gaspillage de l'aide étrangère dont ils sont fautifs, la surexploitation orchestrée des paysans et l'expropriation des terres des populations rurales, Ela, à la suite du penseur René Dumont, exhorte les gouvernants africains à mettre à profit "la marge d'initiative et d'action"¹⁰³ que lui octroie la communauté internationale. Il apparaît ainsi comme Amos, le prophète biblique de la justice sociale. Il prône la méritocratie dans la gestion de la cité et se révèle comme une lumière qui brille au milieu des ténèbres. Bien sûr, tout ceci lui coûtera cher car l'homme tend toujours à rester dans le mensonge et les ténèbres; et toute personne qui s'engage sur la voie de la vérité qui dénonce et rend libre s'expose aux persécutions. Elle devient un bouc à abattre¹⁰⁴.

3.5. Le système post-colonial

Le système post-colonial est un destinaire plus ou moins implicite de la pensée élaenne. Après les indépendances des pays africains, il y a eu un système d'exploitation post-colonial qui s'est installé et qui se poursuit dans beaucoup d'Etats africains. Ela dénonce avec acharnement ce système à chaque fois qu'il décrit la situation catastrophique dans laquelle gît le continent noir. Les élites dirigeantes oppriment les citoyens, s'enrichissent au détriment des pauvres et servent les anciennes colonies. La décolonisation bien programmée s'est accompagné d'un néocolonialisme qui se manifeste entre autres par la domination de l'africain par l'élite africaine en complicité avec l'étranger. La préoccupation d'Ela n'est pas seulement de dénoncer, mais il souhaite que la situation change. Le changement pour lui peut venir des petites communautés qui sont en marge des décisions des forts, mais qui se forment dans la solidarité pour leur salut. Le changement provient aussi de la formation des jeunes, par l'éveil de leurs consciences, et l'éducation à la foi évangélique à partir de la vie des quartiers¹⁰⁵. Le changement peut aussi provenir des conversions des élites sociales et politiques qui décident sur le sort des milliers de personnes qui sont des masses en quête de leur bien-être qui communique la joie.

3.6. La communauté internationale

Après la deux guerres mondiales et la guerre froide, les relations internationales ont pris une dimension fort remarquable. Il est difficile de nos jours, à l'heure de la globalisation qui s'accompagne de

¹⁰³ ELA J.-M., *Ma Foi d'Africain, op. cit.*, 119.

¹⁰⁴ Cf. L'histoire de Jésus. Les chefs d'accusation dressées contre Socrate. La fin de la vie des héros des indépendances en Afrique, en Asie et en Amérique latine.

¹⁰⁵ ELA J.-M., *Voici le temps des héritiers. Eglises en Afriques et voies nouvelles*, 162.

l'économie du marché et de la promotion du multiculturalisme et de l'interculturalité, qu'un pays vive en vase clos, comme une île. Aussi l'Organisation des Nations Unies a-t-elle une très forte influence dans le monde des relations internationales, singulièrement dans les pays du tiers-monde, surtout en Afrique.

Du coup, pour Ela, si la théologie veut servir l'homme et Dieu, elle ne peut pas négliger ces interactions entre les peuples au moment de parler de Jésus-Christ et de la libération holistique qu'il apporte. Pour cela, la communauté internationale est interpellée par Ela, afin l'Afrique qui devient un grand pôle d'attraction des grandes puissances ne continue point à être victime du nouvel impérialisme imposé par le nouvel ordre mondial de la globalisation.

CONCLUSION

En dernière analyse, il se dégage dans l'ensemble que la théologie échafaudée de Jean-Marc Ela est le fruit d'une expérience pastorale qu'il a vécue et qu'il a entrepris lui-même de narrer afin que nul n'en ignore. Cette expérience vécue au Nord-Cameroun par le théologien qui a soutenu sa Thèse de doctorat en théologie sur Martin Luther, a pu produire dans son être une certaine libération à l'égard d'une façon traditionnelle de faire la théologie. La théologie livresque depuis lors, produit de la pensée spéculative de type occidental, sans être abolie par notre auteur, a été plutôt éminemment dépassée et ennoblie par cette théologie de la libération qui tire son inspiration de l'expérience humaine du peuple. Au coeur des préoccupations existentielles des pauvres dont Ela fut témoin oculaire, a surgi le questionnement sur le salut qui se fait urgent en Afrique. Ce questionnement sotériologique s'accompagne de la clarification voire la reformulation de l'image de Dieu dans ce continent. Car comme l'affirme le théologien belge Adolph Gesché, la théologie est discours sur l'homme et penser Dieu fait appel à une anthropologie théologique¹⁰⁶. De ce point de vue, la question de Dieu intègre d'une manière ou d'une autre la question de l'homme et du monde¹⁰⁷. Libérer l'Afrique d'une certaine image de Dieu est une condition sine qua non de la libération de l'homme africain. Comment Jean-Marc Ela comprend-il cette libération qu'il met en exergue en contexte africain? Le deuxième chapitre de notre démarche théologique entend aborder cette question centrale de la libération.

¹⁰⁶ GESCHÉ A., *Dieu pour penser. L'homme*, Desclée, Paris, 1993, 31.

¹⁰⁷ ELA J.M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, op. cit., 12.

CHAPITRE II: ANALYSE THÉOLOGIQUE DU SALUT COMME LIBÉRATION CHEZ JEAN-MARC ELA DANS LE CONTEXTE NÉGRO-AFRICAIN.

INTRODUCTION

En théologie dogmatique, le salut s'exprime par le truchement de différentes catégories et modèles qui révèlent la richesse inépuisable même du discours sur le Dieu Sauveur. Au delà de la pluralité du discours sotériologique, il est clair que le salut chrétien renvoie à la même réalité: Jésus-Christ est le Salut de l'humanité. Joseph Moingt a eu raison d'écrire: "Que Jésus soit mort pour nos péchés selon les Ecritures, c'est un énoncé de la doctrine apostolique qui s'impose inconditionnellement à la foi et qui confère à sa mort un sens indubitablement salutaire"¹⁰⁸. Pour Ela, le modèle du salut comme libération est celui qui convient en contexte africain. Ce d'autant plus que c'est au coeur même des situations concrètes d'oppression et d'injustice, des drames et des conflits qui bouleversent l'ensemble des structures et des dimensions de la vie de la société que l'on doit s'interroger sur la crédibilité du message de la révélation de Dieu¹⁰⁹. Dans cette optique, dans ce deuxième chapitre de notre réflexion, nous voulons scruter de façon substantielle la conception élaenne de la libération par une analyse théologique à la lumière de ses oeuvres. Comment Jean-Marc Ela conçoit-il le thème de la libération? Quels arguments théologiques déploie-t-il pour soutenir avec acuité sa thèse? Existe-t-il une proximité ou une connivence entre les approches théologiques de la libération négro-africaine, notamment celle de Jean-Marc-Ela, et la théologie de la libération latino-américaine? Pour mieux cerner les enjeux de cette problématique, nous procéderons de prime abord à une élucidation lexico-sémantique du concept théologique de *libération*. Ensuite, nous mettrons en exergue les fondements bibliques ou théologiques de la libération chez Ela. Enfin, nous présenterons "la théologie sous l'arbre"¹¹⁰ comme conséquence des fondements théologiques de la libération dans la sotériologie contextuelle d'Ela.

1. Elucidation et analyse du concept théologique de la libération

Avant d'étudier profondément la conception élaenne de la libération, il convient de nous interroger de manière systématique sur la signification théologique de ce modèle sotériologique. Pour cela une analyse

¹⁰⁸ MOINGT J., *L'homme qui venait de Dieu*, op. cit., 414.

¹⁰⁹ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 18.

¹¹⁰ ELA J.-M., *Ma Foi d'Africain*, op. cit., 214.

conceptuelle s'impose sur le plan scientifique. Notre approche dans cette analyse va au delà de la théologie classique, tout en maintenant à profit sa centralité dans notre recherche.

1.1. Approche lexico-sémantique de la libération

Quelle signification conférer au concept de libération? Existe-t-il un rapport entre la libération et la liberté? L'homme peut-il se libérer lui-même indépendamment des forces sociales externes ou d'un Etre suprême?

D'emblée, il est juste de noter que le terme "libération est un slogan moderne, mais aussi un terminologie évangélique. C'est précisément à cause de ce double usage qu'elle est devenu ambigu"¹¹¹. Le vocable libération, étymologiquement, du latin *liber* (libre), *liberare* (libérer), signifie l'action de libérer ou de se libérer d'une situation inconfortable, d'une condition ou de quelque chose d'aliénant. Se libérer de quelque chose, dans ce contexte, c'est se tirer de quelque chose, s'échapper d'une situation de malaise, de tristesse, d'angoisse. Le verbe libérer peut signifier rendre libre, et "la liberté ne consiste pas à faire de n'importe quoi, comme si j'étais seul au monde, mais à articuler ma liberté avec celle des autres"¹¹². Nous nous situons donc dans un processus de socialisation dans laquelle liberté et libération se concrétisent dans l'histoire et avec les autres qui me ressemblent, mais qui sont aussi différents de moi¹¹³.

Théologiquement, il y a un chant religieux chrétien qui clame: "liberame Domine de morte eterna"¹¹⁴, c'est-à-dire "libère moi Seigneur de la mort éternelle"¹¹⁵. Les croyants catholiques amoureux du latin se souviennent bien de ce chant. Dans l'esprit de ce chant des funérailles chrétiennes qui était très exécuté au Moyen-âge, la libération de la mort éternelle est vue comme une réalité personnelle ou individuelle. En plus, c'est un acte seigneurial ou divin: "libère moi Seigneur". Le présupposé étant que pour le croyant qui prie ou chante le *liberame*, c'est Dieu-Seigneur qui libère. C'est Dieu qui est son ultime Espoir. En même temps, en exécutant le *liberame*, l'Eglise veut que nous intercédions pour les morts ou les défunts, dans la communion des Saints. Ce qui d'emblée apparaît comme une préoccupation individuelle, se transforme en un destin communautaire, ecclésial. Car l'Eglise est communion à l'image de la Sainte Trinité qui est Père, Fils et Saint Esprit: le Dieu-Amour.

¹¹¹ Traduction: "Liberación es un eslogan moderno, pero también una palabra evangélica. Precisamente por este doble uso se ha hecho ambigua". ROSSANO P., RAVASO G., GIRLANDA A., *Nuevo Diccionario de Teología bíblica*, ediciones paulinas, Madrid, 1990, 1040.

¹¹² *Le Nouveau Théo. L'Encyclopédie catholique pour tous*, op. cit., 904.

¹¹³ Il suffit de penser ou de se rappeler ici le thème philosophique de la connaissance d'autrui dans son rapport avec la société et avec la liberté humaine.

¹¹⁴ "Libère-moi Seigneur de la mort éternelle". Autrement dit, "sauve moi Seigneur de la mort éternelle".

¹¹⁵ Chant exécuté lors de l'enterrement des morts chrétiens: les funérailles chrétiennes.

Dans la litanie des Saints, il est mentionné de façon redondante et emphatique: “Liberanos Domine”¹¹⁶. Dans toutes ces invocations chrétiennes, il apparaît que c’est Dieu qui libère, et dans le cadre d’une liturgie des défunts, où les croyants ont présents à l’esprit, au nom de leur foi, la soif du paradis, la peur du jugement final et même la peur de l’enfer, la libération implorée par les croyants pose un problème sotériologique et eschatologique. C’est très souvent avec pathétisme que le *liberame* des funérailles est exécuté. En arrière fond de l’émotion provoquée par la mort du défunt et de l’atmosphère plus ou moins solennelle de la séparation qui s’y accompagne, il y a le sentiment personnel de peur face à la mort, l’interrogation anthropologique du salut ou de la perdition ultime de son âme après la mort. Cela nous renvoie à la question des fins dernières. La foi à la résurrection constitue le fond liturgique ou théologique de ces rites des funérailles. Déjà bien avant le Moyen-Age chrétien, en s’inspirant de la règle de foi et des enseignements néotestamentaires, Tertulien, l’un des grands penseurs du christianisme du troisième siècle, avait écrit un ouvrage *De resurrectione* dans lequel “l’argument est la résurrection de la chair niée par les hérétiques, tout comme dans *De carne Christi* Tertulien doit défendre la vérité du Corps du Christ niée par le docétisme gnostique”¹¹⁷. Le christianisme assume au long des siècles la foi apostolique et la tradition patristique et médiévale, en particulier dans son élaboration dogmatique. Le thème de la libération en lui-même est connaturel à la foi traditionnelle du christianisme.

Dans cette optique, au sujet de la libération des pauvres sur laquelle nous insisterons, un article savamment structuré de la *Revue française de sociologie* de 2018 invite à repenser la recherche sur le phénomène de pauvreté en distinguant le sentiment de pauvreté subjective de la pauvreté objective des chômeurs et des inégalités et stratification sociale: “les enjeux de cette recherche ne se limite donc pas à la mesure de la pauvreté. En effet, elle est susceptible de trouver des échos dans les travaux encore à mener pour penser des inégalités et la stratification sociale”¹¹⁸.

Une telle préoccupation ne saurait se limiter à la France, mais davantage dans les pays de l’hémisphère Sud où la problématique de la libération des pauvres taraude une pléthore d’esprits plus ou moins avisées.

Bien plus, à partir de l’étymologie latine sus-évoquée (*liber*) et de l’adjectif grec *eleutheros* (libre) et le substantif *eleuteria* (liberté), il y a lieu d’établir un rapport logique entre la libération et la liberté.

¹¹⁶ “Libère nous Seigneur”. Ici, c’est l’Eglise qui supplie Dieu de la libérer de tout péché et de tout mal, de la mort subite, de la mort éternelle ou du jour du jugement.

¹¹⁷ Traduction: “El argumento es la resurrección de la carne que era negada por los herejes, así como en *De carne Christi* Tertuliano tiene que defender la verdad del cuerpo de Cristo contra el docetismo gnóstico”. Di BERARDINO A.-FEDALTO G.-SIMONETTI M., *Diccionario de literatura patristica*, San Pablo, Madrid, 2010.

¹¹⁸ DUVOUX N., PAPUCHON A., “Qui se sent pauvre en France? Pauvreté subjective et insécurité sociale”, in *Revue française de sociologie*, 59-4, 2018, 635.

D'ailleurs, l'on ne saurait comprendre tout le mouvement théologique de la libération sans prendre en considération ce rapport.

Déjà, métaphysiquement, tout homme est libre en tant qu'être rationnel, conscient et responsable. Cependant, "la recherche freudienne sur l'inconscient montre que ce sujet ne peut pas être maître chez lui: un certain nombre de pulsions, distincts incontrôlés assaillent sa volonté et agissent à son insu. Ces pulsions et ces instincts sont le fait de l'inconscient"¹¹⁹. Traduit en termes théologiques, ne serait-il pas adéquat d'affirmer que la libération définitive de l'homme dépend d'un Etre qui le transcende et qui est plus efficace que la cure psychanalytique, en tant que celle-ci est marquée par la finitude humaine? N'est-ce pas Dieu qui en dernier ressort opère la libération de l'homme et lui offre la vraie liberté des enfants de Dieu?

Dans l'anthropologie chrétienne, la liberté est un don de Dieu Créateur. la liberté humaine se fonde dans sa condition créaturale: "Dieu créa l'homme à son image" (Gn 1, 27), et de cette image de Dieu présente en l'homme (couronné de gloire et d'honneur comme dit le psaume 8) découle la dignité fondamentale de la personne humaine. En ce sens, plus l'homme obéit à Dieu, plus il est libre. Plus l'homme s'ouvre à la Grâce créée (l'Esprit Saint), plus il est proche du salut. Car c'est l'Esprit Saint, la main du Père, qui fait davantage que l'homme ressemble à Dieu et se conforme à l'image du Verbe incarné qu'est le Fils¹²⁰.

D'autre part, l'expérience vécue nous révèle qu'en même temps que l'homme se croit ou se sent libre ou libéré, en même temps il aspire à la liberté ou à la libération. Face aux contingences historiques, aux obstacles et oppressions qui contrastent sa soif ontologique d'être libre, l'homme prend conscience de sa finitude, de sa vulnérabilité, de ses limites et entreprend de se libérer des carcans de l'histoire. Les mouvements de libération à travers l'histoire émaillée de moults combats et de diverses révolutions et réclamations des droits de l'homme sont des preuves tangibles de cette aspiration profonde de l'homme à la liberté et à la libération. Ce constat empirique nous amène à faire une première déduction: liberté et libération sont inséparables, dans la mesure où la liberté se conquiert par un processus de libération.

De même, "quand l'homme libre prend une décision ou quand il agit, ses motifs ne sont pas des résultats de pressions extérieures, mais dépendent uniquement de sa volonté"¹²¹. Il faut souligner avec force

¹¹⁹ Il est vrai que la philosophie de l'inconscient a battu en brèches la philosophie de la conscience en lien avec la liberté.

¹²⁰ Toute la Patristique abonde dans ce sens. Il conviendrait par exemple de parcourir l'anthropologie théologique de Irénée de l'homme et les travaux de Orbe et Ruffin qui commentent très bien la théologie des Pères de l'Eglise. Pour Irénée, la liberté de l'homme qui fut créé comme un enfant, étant appelée à grandir. Si le péché de l'homme fut une désobéissance à Dieu, le péché du diable dans son mensonge fut une apostasie à l'égard de la Bonté souveraine de Dieu. Dans le Fils qui est venu nous sauver en prenant la condition d'un enfant, Irénée découvre une anthropologie de cet amour de Dieu qui crée l'homme et le sauve. Le salut commence dès la création. Le salut en Jésus-Christ pour Irénée est le couronnement de la création.

¹²¹ *Le Nouveau Théo L'Encyclopédie catholique pour tous, op cit., 906.*

que cette approche “de subjectivité”¹²² et d’autonomie de l’homme éminemment libre est plus cartésienne, kantienne ou sartrienne.

En théologie, spécialement dans la compréhension rigoureuse du salut, le concept de libération se dirige vers une communauté, un groupe de personnes, un peuple opprimé. Cette ligne de pensée, sotériologiquement, a des fondements scripturaires. En effet, bibliquement, l’histoire du peuple d’Israël en constitue une parfaite illustration. Ce peuple a fait l’expérience de la servitude et des souffrances dans une terre étrangère, l’Égypte. Il a crié vers le Seigneur qui l’a libéré. Dans le livre de l’Exode, notamment dans les chapitres 3-14 qui relatent les confrontations entre le pharaon symbole du mal et Dieu qui agit par son serviteur et prophète Moïse, la libération advient par des luttes, des débats, des confrontations, des défis entre le Dieu de Moïse et Pharaon avec sa magie. Que les Israélites soient expulsés par le pharaon, ou qu’ils se soient enfuis, selon les deux traditions relatées dans Exode 12-14, une chose est sûre pour Israël et la foi néotestamentaire: c’est Dieu qui a libéré son peuple. C’est le signe qu’il est le Créateur. Il est vivant et il chemine avec son peuple qu’il s’est choisi: “La libération est uniquement l’oeuvre de Dieu, elle n’est pas de ce monde, mais se réalise en ce monde et pour ce monde. C’est la libération intégrale qui tend à créer l’homme libre”¹²³.

Mais cette libération est une étape de la révélation, et non son achèvement. L’expérience Israël illustre bien ce que nous avons vu sur le caractère dynamique de la libération. Dans l’Exode, la libération est réalisée par Dieu en faveur d’un peuple esclavagisé, opprimé, ténailé atrocement jusqu’aux moelles et entrailles, par le pharaon. Mais à plusieurs reprises, ce peuple d’Israël qui a traversé la Mer rouge veut rentrer dans l’esclavage en terre d’Égypte, ou dans la servitude du péché (idôlatrie, récriminations contre Dieu et contre Moïse, nostalgie des mets égyptiens).

Nous savons que chaque fois, à travers l’histoire du salut dans l’Ancienne Alliance, Dieu renouvelle la libération de son peuple dans les situations de sécheresse ou de soif, de famines ou de guerres, de déportations ou d’exils. Israël prend conscience que le Dieu de l’Exode est son Goël, son Libérateur, son Protecteur, son Défenseur.

Plusieurs passages bibliques soulignent la libération d’Israël et confirment la fidélité de Dieu aux promesses faites à Abraham, Isaac et Jacob. Il est impossible de les citer tous ici. Nous pouvons néanmoins rappeler quelques uns dans l’espace de notre heuristique qui est à situer dans la dogmatique: “Yahvé dit: J’ai vu, j’ai la misère de mon peuple qui réside en Égypte. J’ai prêté l’oreille à la clameur que lui arrachent ses

¹²² *Idem.*

¹²³ Traduction: “La liberación es únicamente obra de Dios, no es de este mundo, pero se realiza en este mundo y para este mundo. Es liberación integral que tiende a crear al hombre libre”. ROSSANO P., RAVASI G., GIRLANDA A., *Nuevo Diccionario de Teología bíblica, op. cit.*, 1050.

surveillants. Certes je connais ses angoisses. Je suis résolu à le délivrer de la main des Egyptiens et à le faire monter de ce pays vers une contrée où ruissèlent lait et miel” (Ex 3, 7-8). Il faut noter que dans ce passage la délivrance ou la libération d’Israël de la servitude est ponctuée de la précision d’un itinéraire, vers une direction, vers une direction en terme de montée, d’élévation: “le faire monter de ce pays vers une contrée...” (verset 8).

C’est Dieu qui dirige l’action à travers Moïse. Et le verset 17 du même chapitre 3 du livre de l’Exode précise. “Je vous ai visités et me suis rendu compte du traitement que vous infligent les Egyptiens. Aussi j’ai résolu de vous faire monter d’Egypte, où l’on vous afflige, vers le pays des Cananéens, des Hittites...”: l’Egypte est terre de servitude, et Dieu libère Israël et le dirige, à travers les déserts, vers la terre promise. De ce point de vue, on peut dire que le concept biblique de liberté-libération, comme le reconnaissent certains experts de la Bible, comme Marie Emile Boismard et Lagrange, ne peut pas être bien lu et bien interprété en faisant abstraction de l’idée et de la réalité de prison, de captivité, de servitude et d’oppression. Dans Gn 39, 20, une nation conquise pouvait devenir l’esclave de la nation victorieuse, et les dirigeants emprisonnaient ceux qui oeuvraient mal.

De toute évidence, quand le psaume 105 dans son action de grâce retrace l’histoire du salut, il met en exergue, les merveilles de Dieu: “rendez grâce au Seigneur, criez son nom (...) Il ne laissa personne opprimer son peuple (...). Il envoya Moïse son serviteur, Aaron qu’il s’est choisi (...) L’Egypte se réjouit de leur sortie, elle en était saisie de terreur” (Ps 105, 1.14.38). L’Egypte ne se réjouit pas de bon gré, mais parce par amour pour Israël, Dieu lui a infligé des châtiments terrifiants jusqu’à frapper tout premier né d’Egypte. En quelque sorte la libération d’Israël dans ce contexte se transforme en une libération de l’opresseur. Comme qui dirait, c’est un ouf de soulagement des deux pays. Mais pour Israël, c’est un évènement spécial, inédit, singulier, inoubliable qui se raconte de génération en génération. Israël est depuis lors appelé à servir le Seigneur et à prendre conscience qu’il est un peuple consacré à Dieu¹²⁴.

Ainsi analysée, la libération se rapporte à un état joyeux, pour avoir été libéré de la servitude pour une vie meilleure que la précédente. Cette compréhension fait en sorte que les concepts de liberté et de libération dans le Nouveau Testament se convertissent en des concepts théologiques très décisifs pour décrire le salut chrétien.

Dans les évangiles et chez Saint Paul, par le Christ, Dieu libère l’homme du péché, du pouvoir des ténèbres, du mal, de la mort et de Satan qui sont vus comme les ennemis de Dieu et de l’homme¹²⁵. Dans l’évangile selon saint Jean, la thématique de la liberté, de l’escalvage du péché et de l’affranchissement est

¹²⁴ Cf. Ex 19, 3s; 20, 1s; Lv 25, 55; Nb 14, 7; Dt 8, 7s; Is 43, 21.

¹²⁵ Cf. Jn 8, 34-35; 41-44; Jn 12, 31; Rm 6, 18-23; 7, 5s; Ga 4, 21s; 5,1; 1Co 15, 56.

clairement soulignée avec véhémence par Jésus Lui-même dans un contexte de conflits avec les juifs de son époque: “En vérité, en vérité, je vous le dis, tout homme qui commet le péché est un esclave. Or l’esclave n’est pas toujours dans la maison, le fils y est pour toujours. Si donc le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres”, (Jn 8, 34-36).

Pour Jésus comme pour Paul, faire l’expérience de l’affranchissement, c’est être libérés du péché. Autrefois dans l’Ancien Testament, il s’agissait d’être libéré de la terre d’Egypte, terre de servitude. Avec Jésus, la libération est élevée à un niveau supérieur voire spirituel et ontologique: il s’agit d’être libéré ou affranchi du péché. Car c’est le péché qui asservit l’être humain. Et c’est le Fils, c’est-à-dire Jésus-Christ, le Fils du Père, qui confère la vraie liberté des fils de Dieu. En cela consiste la vraie expérience de la libération chrétienne.

Plusieurs théologiens de la libération, y compris Ela, ont tendance à marginaliser cette vision christologique d’une libération spirituelle et morale, c’est-à-dire d’une libération du péché qui provoque la mort; la privation de la vie de Dieu-Trinité. C’est fort cela qu’une éthique chrétienne de la libération est restée partielle et partielle, en se figeant sur les pauvres¹²⁶.

De son côté, Saint Paul écrit avec lucidité dans l’Épître aux Galates: “C’est pour que nous restions libres que le Christ nous libérés. Donc tenez bon et ne vous remettez pas sous le joug de l’esclavage” (Ga 5,1). Dans cette citation de Saint Paul, se confirme les préalables que nous posons au départ: le rapport entre la liberté et la libération. “Il n’y a pas de liberté sans libération, il n’y a pas de liberté chrétienne sans libération chrétienne”¹²⁷.

Le Christ nous a réalisé par sa mort et sa résurrection la libération en vue de notre liberté chrétienne. Nous sommes des fils adoptifs par le baptême et poussés par l’Esprit du Ressuscité, nous pouvons librement appeler Dieu: “Abba”, “Père” (Ga 4). En plus, à plusieurs reprises dans la Bible, l’on verra toujours un lien qui surgit entre l’esclavage, la liberté et la libération. Paul utilise l’expression “le joug de l’esclavage” ou joug de l’ancienne loi dans ce qu’elle a de négatif, ou poids du péché qui cause l’esclavage de la mort.

Selon l’évangile de Mt 11, 2-5, interrogé par les disciples de Jean-Baptiste emprisonné pour savoir si c’est lui le Messie qui doit venir, Jésus répond en martelant des actes de libération concrets qu’il accomplit et qu’il convient de rapporter à Jean Baptiste en prison: les aveugles voient, les boiteux marchent, les sourds

¹²⁶ “L’éthique de la libération est une éthique partisane, réalisée dans la perspective partielle des pauvres, qui sont les destinataires et les interlocuteurs privilégiés, et dans sa réalité de pauvreté injuste intolérable son objet d’attention de préférence”. *Nuevo Diccionario de Teología moral*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1992, 1061.

¹²⁷ Traduction: “No hay libertad sin liberación, no hay libertad cristiana sin liberación cristiana”. TAMAYO J.J., *Nuevo diccionario de Teología*, editorial Trotta, Madrid, 2005, 536.

entendent, les lépreux sont purifiés, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres. Voilà l'heure de la libération des pauvres de tout acabit; heure qui culmine dans le mystère pascal. En Luc 4, 18-21, Jésus assume la prophétie d'Isaïe 61, 1-2 qui dirige entre autres éléments de sa mission, le message messianique de la Bonne Nouvelle aux pauvres et de la libération des prisonniers. En Jésus le salut est déjà là. La libération revêt alors tout son sens christologique.

1.2. La libération comme l'un des modèles sotériologiques au sein de la théologie dogmatique

Un modèle par définition est un exemple à imiter, à suivre. En ce sens, Christ est le Modèle du chrétien. Si Paul demande le prendre pour modèle, c'est parce qu'il reconnaît le fondement christocentrique de l'être modèle: car son Modèle c'est le Christ.

Pour les philosophes, notamment Platon et Aristote, Socrate est le modèle, le *tipos* des philosophes. Socrate est l'homme qui meurt pour la philosophie, pour la vérité et la justice, voilà le modèle du philosophe, le parangon de la vérité. Des musulmans voient en Mohamed leur modèle religieux, le taïsmen en Tao.

En sotériologie chrétienne, un modèle est une catégorie qui permet d'exprimer le salut. Il y a un débat et des nuances subtiles d'écoles dans l'usage des vocables *modèle* et *catégorie* en sotériologie¹²⁸. Certains pensent que le modèle est un champ plus vaste qui peut englober plusieurs catégories. Par exemple, le modèle de l'incarnation qui englobe la divinisation, l'admirable échange, la filiation divine, au sens de la théologie des Pères de l'Église qui comprenaient le salut à partir de l'incarnation: "Qui propter nos homines, et propter nostram salutem, descendit de caeli. Et incarnatus est de Spiritu Santo, ex Maria Virgine, et homo factus est"¹²⁹.

Pour la quasi-totalité des Pères de l'Église à l'instar de Saint Irénée, Saint Athanase d'Alexandrie, Saint Cyrille d'Alexandrie, Saint Basile de Césarée, c'est par le truchement de l'incarnation que nous pouvons comprendre le salut¹³⁰. D'autres théologiens comme Sesboué, Kasper et Ratzinger proposent des modèles du Mystère pascal pour développer les catégories telles le rachat, la rédemption, la réconciliation-pardon.

¹²⁸ Au sujet des débats et des développements dogmatiques sur des modèles et des catégories sotériologiques, certains théologiens ont dressé des tableaux techniques qui mettent en relief le dynamisme interne de l'histoire du salut formulée de façon systématique. Voici un exemple de schéma sotériologique: "Liberté-grâce-redemption et libération (...) Réconciliation/pardon". Traduction: "Libertad-gracia-redención y liberación (...) Reconciliación/pardon". BEINERT W., *Diccionario de teología Dogmática*, Herder, Barcelona, 1990, 403.

¹²⁹ Version latine du Credo de Nicée-Constantinople.

¹³⁰ Saint Cyrille écrivait: "En effet, Il (le Verbe incarné) est médiateur entre Dieu et les hommes selon les Écritures, Dieu par nature même avec la chair, véritablement, mais non comme nous purement, homme, demeurant au contraire ce qu'il était même une fois devenu chair". CYRILLE d'Alexandrie, *Dialogue sur la Trinité*, I, cité par SESBOUÉ B., *Jésus-Christ, l'Unique Médiateur*, op. cit., 98.

Von Aülen parle dans sa sotériologie du Christ Vainqueur, Victime et Modèle (Exemple). D'autres pensent qu'il n'y a pas une grande différence entre un modèle sotériologique et une catégorie car tous expriment l'unique vérité du salut chrétien, mais avec des approches distinctes et selon les contextes socioculturels.

Dans le cadre de notre travail, Nous avons choisi l'expression *modèle*. Nous pensons que c'est le terme *modèle* qui correspond mieux à la sotériologie de Jean-Marc Ela qui s'est convaincu que traduire le salut chrétien en Afrique aujourd'hui, c'est s'engager dans une réflexion qui porte la priorité sur la libération comme clé herméneutique de l'Évangile et de toute l'histoire même du salut. L'histoire biblique de la révélation est une histoire de la libération. C'est pourquoi pour Jean-Marc Ela, "Nous devons chercher la signification du Dieu de l'Exode en nous rappelant que l'accomplissement des promesses est le lieu de d'intelligibilité de la Révélation dans son ensemble"¹³¹.

Or, l'accomplissement des promesses de Dieu aux patriarches a eu lieu dans l'histoire. Etablir un lien entre la Révélation et l'histoire est un thème très fréquent dans le débat entre Pannenberg et Karl Barth. Pannenberg dans *Revélacion et Histoire* reproche à Barth d'avoir deshistoriciser la Révélation en insistant sur la Transcendance radicale du *Deus Absconditus*.

Dans *Le cri de l'homme africain*, Ela argumente en établissant un rapport entre la libération, la fidélité de Dieu à ses promesses et la Révélation qui ouvre à l'espérance:

"La libération de la servitude d'Égypte est un événement qui met en lumière le langage de la promesse; elle est un acte de la fidélité de Dieu. Bref, dans l'Exode Dieu se révèle sous le mode de la promesse. La Révélation de Dieu demeure liée à l'histoire, à travers les faits dans lesquels la foi d'Israël déchiffre l'intervention de la main de Dieu avec lesquels ils s'entrelacent."¹³²

Un parcours rapide de la Bible nous offre un premier bilan de notre cheminement sotériologique à caractère systématique. Dans l'Ancien Testament, l'expérience du salut peut se résumer en trois ou quatre aspects substantiels: le salut réalisé par Dieu dans l'acte de la libération, et célébré par le peuple dans le Cantique de Myrriam dans Ex 14-15, le salut menacé par des crises d'infidélité du peuple d'Israël, de déportation en assyrie et d'exil à Babylone dans le contexte du deutéro-Isaïe, et le salut annoncé par les prophéties de caractère apocalyptique et eschatologique¹³³. Cette annonce qui se répète dans la littérature prophétique trouve son fondement dans la prophétie ou la promesse de Moïse: "Le Seigneur Dieu suscitera au milieu de vous un prophète plus grand que moi" (Dt 18, 18). La tradition chrétienne interprète que c'est Jésus-Christ le Nouveau Moïse qui est ce prophète plus grand que l'ancien Moïse en tant que Fils du Père par

¹³¹ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain op. cit.*, 45.

¹³² *Ibid.*, 46

¹³³ Dn 7, 12; Is 7, 14s; Is 40, 1s etc.

essence; ce Fils unique engendré qui a vu et qui voit Dieu le Père dans sa splendeur ontologique, et “qui est dans le sein du Père” (Jn 1, 18) et nous le fait connaître.

Dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ celui est Celui qui réalise le salut en tant que Dieu et Fils de Dieu qui a pris la condition d’esclave, reconnu homme à son aspect, “allant jusqu’à la mort, et la mort de la Christ. C’est pourquoi Dieu l’a exalté” (Ph 2, 6-11). Par le Royaume (salut eschatologique) qu’il annonce et incarne à travers son enseignement, son autorité morale, ses miracles, sa passion, sa mort sur la Croix (le salut eschatologique) et sa résurrection et l’effusion de l’Esprit (le salut pneumatologique), le salut nous est offert. Jésus meurt pour la multitude. En réalité, il meurt pro nobis par amour. Ce salut est exprimé par Saint Jean qui souligne l’amour salvateur de Dieu pour le monde: “Dieu a tant aimé le monde qu’il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse, mais qu’il obtienne la vie éternelle” (Jn 3, 16). Même si pour Saint Jean le monde (symbole du péché et des ténèbres) n’a pas connu Dieu en son Fils Unique Engendré, l’amour de Dieu pour le monde est tellement inconmensurable qu’il devient la clé, la grille et le moteur qui permet de comprendre le salut. Si Dieu (le Père) a aimé le monde jusqu’à envoyer lui envoyer son Fils unique, alors le salut une oeuvre de la Sainte Trinité. L’Esprit Saint fait de nous des fils adoptifs. L’adoption filiale fait partie du langage sotériologique.

Un autre passage de Jean est explicite: “Je suis pour que mes brébis aient la vie, et qu’elles l’aient en abondance” (Jn 10, 10). Le salut, c’est avoir la vie en abondance, Cette vie passe par le don de soi du Fils de Dieu, qui, par amour, nous offre son Corps et son Sang, tels que le décrivent les récits de la dernière Cène¹³⁴. Le terme grec *paradidomi* exprime cette tradition-livraison de Jésus-Christ qui est un acte d’amour suprême. Car “il n’ya pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu’on aime” (Jn 15, 13). Dès lors, il est clair que “l’amour que Jésus a pour nous est le motif de sa venue”¹³⁵. Cet amour-modèle de Dieu est présent dès la création de manière que pour Walter Kasper, “l’unité de la Création et de la Rédemption est le principe herméneutique fondamental pour l’interprétation de l’Ecriture”¹³⁶. Cet amour est une pro-existence et c’est à juste titre que l’exégèse récente a pu inviter le terme de “pro-existence”¹³⁷.

Somme toute, il existe plusieurs “modèles sotériologiques”¹³⁸ qui révèlent l’ineffabilité de Dieu, la hauteur, la profondeur, la longueur, la largeur du salut que Jésus a réalisé en tant unique Médiateur entre Dieu et les hommes. Nous sommes face au mystère de Dieu et aucun langage humain ne saurait l’épuiser. On peut aussi parler de catégories sotériologiques. le salut englobe plusieurs aspects, catégories ou modèles

¹³⁴ Cf. Mc 14, 22-24; Mt 26, 26-29; Luc 22, 14-20.

¹³⁵ SESBOUÉ B., *Jésus-Christ, l’Unique Médiateur*, op. cit., 14.

¹³⁶ KASPERS W., *Jésus le Christ*, Cerf, Paris, 1976, 300.

¹³⁷ SCHÜRMAN H., *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* Paris, Cerf, 1977, 145.

¹³⁸ BEINERT W., *Diccionario de la Teología Dogmática*, op. cit., 472-476.

parmi lesquels la libération. Etant donné que le salut dans la Bible, la Tradition et le Magistère est une réalité pluriforme et multidimensionnelle, il peut s'exprimer dans les catégories de: rédemption, rachat, divinisation, filiation divine, communion, récapitulation, réconciliation, sacrifice, admirable échange, *paideia* ou éducation de Dieu, illumination, la plénitude ou la plénification de l'être, la satisfaction, la vision béatifique, la vie éternelle. Chaque catégorie ici peut faire l'objet de plusieurs années de recherches et d'amples développements.

Un détail important mérite d'être souligné: le salut ne se dirige pas vers Dieu, mais vers l'homme. C'est l'homme qui expérimente et "un besoin absolu et urgent"¹³⁹ du salut, bien que certains croient aussi en leur auto-réalisation par leur effort personnel et leur auto-présomption comme Feuerbach, Nietzsche, Heidegger, Sartre.

Le modèle sotériologique de libération, tel que perçu par Jean-Marc Ela en contexte africain même, est tout à fait logique car "les déclarations magistérielles se servent de tous les différents modèles sotériologiques, bien qu'aucun de ceux-ci n'a pas été adopté pleinement ou déclaré dogme de foi, de manière que La sotériologie ecclésiastique est une sotériologie ouverte. Il est reconnu une priorité rédemptrice spéciale à la mort et la résurrection de Jésus. D.Z. 483"¹⁴⁰.

1.3. La théologie de la libération négro-africaine: une récupération de la théologie de la libération de l'Amérique latine?

En Afrique comme en Amérique latine et dans une certaine mesure en Asie et dans le monde entier, les mouvements de libération sociale en général ont été palpables.

L'apport de la théologie de la libération, de par ses analyses, bien que controversée dans l'Eglise, a apporté un plus au XX^e siècle à l'histoire des dogmes en général, et à la théologie du salut en particulier. La polarisation de plusieurs regards critiques sur cette théologie nouvelle n'est pas un évènement anodin. Elle témoigne de l'originalité et de la complexité de cette théologie que certains appellent théologie du Tiers-monde.

Si la libération est consubstantielle à la mission messianique de Jésus de Nazareth et propre à l'évangélisation, la systématisation de cette libération est l'oeuvre immense des théologiens de la libération. L'objectivité et l'honnêteté intellectuelles nous obligent à reconnaître qu'avant le Concile Vatican II, aucun théologien dans l'histoire de l'Eglise n'avait consacré un ouvrage systématique sur la libération comme l'ont

¹³⁹ SESBOUÉ B., *Jésus-Christ, l'Unique Médiateur*, op. cit., 14.

¹⁴⁰ Traducción: "las Declaraciones del Magisterio se sirven de todos los modelos soteriológicos, aunque ninguno de estos no fue adoptado plenamente o declarado como dogma de fe, de forma que la soteriología eclesiástica es una soteriología abierta. Se reconoce una prioridad redentora especial a la pasión y la muerte de Jesús. D.Z. 483". BEINERT W., op. cit., 474.

fait Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, Leonardo Boff, en Amérique latine; ou Ela, Eboussi, Hebga Benoît Awazi et Mveng en Afrique noire, ou encore *A black theology de James Cone* publié en 1970. L'on ne saurait oublier de mentionner ici le bresbytérien Ruben Alves qui soutint une thèse en 1972, ayant pour titre: *Towards a theology of liberation*.

La théologie de la libération a été conceptualisée, développée notamment dans les pays du Sud, et par voie de conséquence, elle a eu de part et d'autre des influences fort remarquables au sein de l'Eglise universelle. Mais est-il juste de penser que Américains et Africains se sont mis d'accord, au nom d'une "solidarité des libertés"¹⁴¹, selon l'expression de Bernard Sesboué, pour défendre le modèle sotériologique de la libération dans la pensée théologique?

Il est vrai que dans les deux continents qui appartiennent à la théologie dite du Tiers monde, que certains qualifient de *théologie du génitif*, il y a une forte présence des pauvres, du chômage, des disparités et inégalités sociales, et des expériences communes sur le plan historique. Mais, est-ce la théologie latino-américaine qui a précédé et déblayé le chemin aux théologiens africains de la libération? Ou s'agit-il d'une simple coïncidence thématique dans la même Eglise, en vertu de l'unité que construit l'Esprit Saint? Ela et ses compatriotes se sont-ils inspirés des latino-américains pour contextualiser leurs cogitations en Afrique?

En effet, dans plusieurs d'ouvrages théologiques d'origine occidentale, le constat apparaît clairement selon lequel la théologie de la libération est née en Amérique latine. Pour s'en persuader, nous pouvons lire cette affirmation de *l'Encyclopédie Theo*:

"Ce courant de pensée théologique est né en Amérique latine dans les années soixante. Il se situe en opposition à une théologie libérale toute faite sans souci de savoir si elle peut se vérifier (...) En Amérique latine en effet, le salut prend une signification précise: une grande foule des pauvres y attendent une réelle libération"¹⁴². Nous voyons que dans cette présentation des faits, c'est l'Amérique latine qui est à l'honneur. L'Afrique n'est pas ici mentionnée.

Egalement, Bernard Sesboué situe la naissance de l'expression *théologie de la libération* en Amérique latine lorsqu'il écrit: "L'expression théologie de la libération est aujourd'hui sur toutes les lèvres: elle nous vient de l'Amérique latine"¹⁴³. Sesboué ne mentionne point l'Afrique.

Lorsque Ratzinger aborde la question de la théologie de la libération comme Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, il insiste en général sur l'Amérique latine. Mais comme Professeur

¹⁴¹ SESBOUÉ B., *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, op. cit., 195.

¹⁴² *Le Nouveau Theo*, op. cit., 765.

¹⁴³ SESBOUÉ B., *Jésus-Christ, l'Unique Médiateur*, op. cit., 195.

pétri d'expérience, il n'ignore pas que les Africains ont contribué à la promotion et à la systématisation de cette théologie.

Comme nous pouvons le déduire, les arguments des auteurs précédents soutiennent en majorité que la théologie de la libération est née en Amérique latine. Soulignons que plusieurs conférences et rencontres et manifestations, avant et après le Concile Vatican II, ont contribué au processus de germination, d'émergence et de croissance de la théologie de la libération.

Nous pouvons énumérer: Le Black Theology des Noirs Américains, la théologie noire d'Afrique du Sud, la première Conférence du CELAM de 1955¹⁴⁴, l'influence de *Populorum Progresio* du Pape Paul VI qui soulignait que "la question sociale devenue une question mondiale"¹⁴⁵, la Conférence de Medellin en 1968¹⁴⁶, la Conférence de Puebla au Mexique en 1979¹⁴⁷, la Conférence de Santo Domingo qui cherchait à bien examiner la théologie de la libération, et d'autres engagements dans cette même trajectoire des Evêques latino-américains, en Argentine, en Colombie, au Pérou, au Salvador, qui ont soutenu mordicus la théologie de la libération. C'est le cas au Salvador de Mgr Oscar Romero, Archevêque tué par les paramilitaires en mars 1980 (récemment par rapport à l'avant Vatican II).

En plus de ces faits historiques qu'il faut prendre en considération en ce qui concerne la perspective théologique historique de la libération, il convient de souligner d'autres rencontres, actions et réflexions de grande importance ecclésiale entre autres: la rencontre des théologiens du Tiers monde¹⁴⁸, le Colloque d'Accra, les travaux et publications du SCEAM¹⁴⁹, l'engagement de l'Archevêque Desmond Tutu dans la lutte contre le système de discrimination sociale de l'Apartheid, qui lui valut le Prix Nobel de la paix, la rencontre des théologiens Africains avec l'influence de Mgr Sanon, Mgr Malula, les Pères Engelbert Mveng, Meinrad Hebga, Eboussi Boulaga¹⁵⁰, Ela et autres figures du monde noir qui collaboraient avec passion à l'époque, dans la *Revue de théologie africaine* dont l'esprit était marqué par un besoin et un désir ardent de libération ou d'émancipation intellectuelle et culturelle negro-africaine.

¹⁴⁴ Conférence épiscopale latino-américaine. Le CELAM fut créé en 1955, en à Rio de Janeiro, au Brésil.

¹⁴⁵ PAUL VI, *Populorum Progresio*, numero 3, 26 mars 1967.

¹⁴⁶ Seconde conférence du CELAM.

¹⁴⁷ Le pape Saint Jean Paul II se rendit à cette Conférence des Evêques latino-Américains sans condamner, contre certaines attentes, la théologie de la libération. Mais il attira l'attention aux théologies de la libération au sujet des dérives et postures partisans. Nous y reviendrons.

¹⁴⁸ Ces théologiens avaient constaté des situations de marginalisation sociale, de paupérisation, d'injustices, de dépendance et de dominations que subissaient le Tiers-monde, et proposaient une nouvelle lecture sociale de l'Evangile selon la méthode: voir, juger agir. Toutes les réflexions convergeaient en définitive sur l'urgence d'une libération sociale à partir de la dénonciation des injustices. Selon GUTIÉRREZ G., il s'agit d'une "réflexion à partir de l'Evangile et de l'expérience d'hommes et de femmes engagés dans le processus de libération (...) Réflexion théologique qui naît de l'expérience partagée, dans l'effort commun pour faire disparaître l'actuelle situation d'injustice et construire une société différente, plus libre et plus humaine". GUTIERREZ G., cité par Le *Nouveau Theo*, op. cit., p. 765.

¹⁴⁹ Symposium des Conférences des Evêques d'Afrique et de Madagascar.

¹⁵⁰ Celui-ci avait même réclamé mordicus la convocation d'un Concile spécial pour l'Afrique.

Beaucoup de théologiens de la libération avaient interprété la Constitution conciliaire sur l'Église *Gaudium et Spes* sous le prisme d'une Église proche des pauvres et des souffrants: "les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de ceux qui souffrent, sont aussi sont aussi les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur"¹⁵¹. Il faut noter dans cette citation l'usage de l'expression des Pères conciliaires *surtout des pauvres*. Un accent est donc mis ici sur les pauvres. *L'option préférentielle pour les pauvres*¹⁵² est un thème crucial dans la théologie de la libération en Amérique latine aussi bien qu'en Afrique. Le Concile vatican II, en manifestant sa solidarité auprès des pauvres, a favorisé ce courant de pensée. Tout ce dynamisme aura un vibrant écho international au point où le Saint Siège, comme nous le verrons dans un développement ultérieur, sera amené à prendre position face à ce nouveau courant de pensée théologique.

Par contre, Jean-Marc Ela, rejoignant la thèse de son ami Engelbert Mveng, soutient que la théologie de la libération est née en Afrique. Voici ce qu'il affirme avec fermeté en 2003:

"Il faut bien le reconnaître: au delà des clichés imposés par des médias depuis des années, c'est en Afrique que la théologie de la libération est née. Ses berceaux sont l'Afrique du Sud, puis les anciennes colonies d'Afrique subsaharienne où les prophètes bantous mettent en oeuvre les catégories fondamentales d'une théologie de la libération. Il s'agit pour ces hommes et femmes de relire le message de la Bible à partir du contexte où ils vivent. Certes, cet effort n'est pas celui des théoriciens en chambre"¹⁵³.

Autrement dit, s'il faut remonter aux origines de la théologie de la libération, selon Ela, il est juste de la situer dans l'Afrique du Sud. Nul doute que l'Afrique du Sud est un pays qui connu des discriminations et la misère (le problème de l'Apartheid) comme l'a démontré un écrivain dans une oeuvre romanesque *Une Saison blanche et sèche*. Jusqu'à nos jours, l'urgence de la libération des opprimés et des marginalisés se pose singulièrement dans ce pays. Ela reconnaît toutefois dans sa citation que l'effort des prophètes bantous n'est celui des théoriciens en chambre; c'est-à-dire que ce n'est pas un travail éminemment universitaire.

Par ailleurs, est curieux de constater que dans ses premiers ouvrages théologiques tels *Le cri de l'homme africain* de 1980 et *Ma Foi d'Africain* de 1985, Ela ne cite pas dominicain le péruvien Gustavo Guitierrez qui, aux lendemains du Concile Vatican II, avait déjà fait une célèbre Conférence: "Vers une

¹⁵¹ *Gaudium et Spes*, numero 1, in *Les seize documents conciliaires*, Cerf, Paris, 1967.

¹⁵² Le thème de l'option préférentielle pour les pauvres a été utilisé dans le Magistère de Jean Paul II.

¹⁵³ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère. op. cit.*, 46-47.

théologie de la libération”¹⁵⁴, qu’il va amplifier et enrichir dans l’ouvrage de 1972, *La théologie de la libération. Nouvelles perspectives*, dans lequel Gutierrez offre une analyse théologique et sociale de la pauvreté extrême à partir de son milieu.

Ela ne cite pas non plus Leonardo Boff ni Dussel. Dussel est un grand systématisateur de la théologie de la libération en Amérique latine. Il est l’un de ceux qui réfléchit sur l’éthique de la libération et la politique de la libération.

Ela se refuse-t-il délibérément de citer ou de faire justice à Gutierrez et à Dussel? Ou serait-ce une omission involontaire? Au contraire, Ela cite plutôt un exégète québécois, André Myre¹⁵⁵, pour montrer que Jésus de son vivant sur la terre avait fait des choix en faveur des défavorisés du monde, mais aussi pour donner du poids et de l’autorité à sa pensée¹⁵⁶.

Or, dans *Repenser la théologie africaine*, Jean-Marc Ela fait allusion à Gutierrez pour démontrer que les africains ont précédé les américains du Sud et du Nord dans la problématique de la théologie africaine: “Il convient de souligner que la pertinence de cette problématique dont rien ne signale l’existence ni en Amérique latine, ni en Amérique du Nord et encore moins en Asie avant les années 1960. Les ouvrages classiques de Gustavo Gutierrez et ceux de James Cone sont écrits autour de la décennie de 1970”¹⁵⁷.

Nous avons mentionné plus haut l’implication de James Cone et l’engagement de Gutierrez dans la théologie de la libération. En 1967, Gutierrez avait fait une brillante conférence à ce sujet. Curieusement, pendant qu’il défend la thèse selon laquelle la théologie de la libération est née en Afrique, Ela ne cite aucun ouvrage d’un africain qui précède avant les années 1960 ou 1970 les livres de James Cone, de Gutierrez ou de Dussel. Peut-être oublie-t-il de mentionner les réflexions de son ami historien et théologien Engelbert Nveng? Comment pourrait-il l’oublier? Il reconnaît néanmoins que les ouvrages classiques de Gutierrez au sujet de la théologie de la libération sont à situer autour de 1970.

Fabien Ebooussi Boulaga, philosophe et théologien camerounais, se situe aussi presque sur la même trajectoire de la libération lorsqu’il expose la logique tant du discours que de la pratique du christianisme comme “religion dominante avec les effets qu’ils produisent”¹⁵⁸. Voici ce qu’il affirme dans *Christianisme sans fétiche*: “Une éthique de la responsabilité historique de la pensée, de la vérité et de la croyance nous

¹⁵⁴ C’est la Conférence de Gustavo Gutierrez prononcée quelques mois avant la tenue de la Conférence épiscopale de Medellin en 1968, qui marque la naissance de la théologie de la libération en Amérique latine. Cette conférence marque une nouvelle façon d’interpréter la Révélation en Amérique du Sud.

¹⁵⁵ André Myre a écrit un ouvrage intitulé *Le Dieu des pauvres*, Montréal, 1978.

¹⁵⁶ ELA J.-M., *Ma foi d’Africain*, op. cit, 137.

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ EBOUSSI B. F., *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Présence africaine, Paris, 1981, 19.

commande de soumettre à la discussion et au jugement de notre expérience ce que l'activisme de l'offre des dominants n'arrête de nous proposer impérieusement"¹⁵⁹.

En effet, dans la perspective philosophico-théologique d'Eboussi Boulaga, la libération se déploie par le truchement d'une épistémologie interne de la foi chrétienne, c'est-à-dire par une critique sans complaisance du christianisme dans son essence même et dans son déploiement missionnaire historique. Sa perspective de la libération transcende donc celle de Jean-Marc Ela dans la mesure où Eboussi intègre les aspects de la théologie systématique dans ses différentes déclinaisons philosophiques, dogmatico-fondamentales et dans la sphère du pluralisme religieux qui questionne l'unicité et l'universalisme du salut chrétien dans un contexte du multiculturalisme.

Dans un ouvrage qui n'est pas souvent tellement cité dans la problématique de la libération en Afrique, à savoir *Spiritualité et libération en Afrique*, ouvrage collectif rédigé sous la houlette du révérend père Jésuite camerounais Engelbert Mveng, Ngindu Mushete soutient qu'il n'existe pas une seule théologie de la libération et renchérit que la théologie de la libération latino-américaine n'est qu'une vision parmi tant d'autres de la théologie de libération:

"Il n'existe pas une théologie de la libération, mais plusieurs théologies de la libération caractérisées par des situations historiques et des problèmes spécifiques. Il faut donc desapprendre à parler de la théologie de la libération au singulier"¹⁶⁰. La théologie de la libération peut avoir des orientations spirituelles, culturelles, socio-politiques ou économiques. Cette position de Mushete qui est fondée peut donner une ébauche de déduction après avoir convoqué plusieurs thèses.

Pour Mushete, la spiritualité libératrice signifie d'abord un engagement résolu envers les pauvres et les opprimés, ensuite, vivre le mystère pascal dans la suite du Christ qui implique la solidarité, la voie de la vie et de l'amour qui triomphe de la mort et de la peur, et enfin, être héritier de l'Afrique en assumant des éléments positifs des traditions culturelles locales¹⁶¹. Bien plus, Ela rejoint la déclaration finale du Colloque d'Accra qui avait affirmé avec lucidité: "La théologie africaine doit être aussi une théologie de la libération"¹⁶²

Mentionnons au passage qu'en 1956, un célèbre ouvrage, *Les prêtres noirs s'interrogent*, fut rédigé bien avant la convocation par le pape Jean XXIII du Concile Vatican II par un groupe d'intellectuels africains.

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ MUSHETE N., "éléments d'une spiritualité libératrice", in *Spiritualité et libération en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 1987, 53.

¹⁶¹ *Ibid.*, 62-64.

¹⁶² ELA J.-M., *Ma Foi d'africain*, op cit., 159.

Si la thématique de cette oeuvre s'articule autour de la Négritude¹⁶³ et de l'adaptation et l'indigénisation de l'Évangile dans la culture africaine en lien avec les travaux de la Conférence de Bandoeng qui réunissait en 1955 vingt-neuf pays afro-asiatiques, il n'est pas exclu d'y voir les semences de la théologie de la libération dans quelques textes. Par exemple, pour une grande première, treize prêtres noirs africains et haïtiens vont prendre le courage dans cette oeuvre commune, de penser eux-mêmes l'avenir du christianisme et de l'évangélisation en Afrique, pour libérer en quelque sorte l'africain de la dépendance d'autrui, et faire avancer lui-même, à partir de son ontologie culturelle, le Royaume de Dieu. Comme l'a si bien écrit Léonard Santedi Kinkupu, alors Doyen de la Faculté de Théologie de Kinshasa, "Le procès que nous pouvons retenir du Manifeste des prêtres noirs est celui d'avoir pensé à une théologie toujours attentive aux appels des hommes et des femmes de notre temps dans leur incontournable diversité, une théologie qui reconnaisse, comme jadis Elie, qu'elle ne peut pas dormir sous le genêt"¹⁶⁴. Il n'est donc pas exagéré d'affirmer que l'ouvrage collectif *Les prêtres noirs s'interrogent* doit être pris en considération par les chercheurs lorsqu'ils étudient la genèse et l'évolution de la théologie africaine en général, et la théologie africaine de la libération en particulier.

Aussi-faut-il souligner qu'en Afrique¹⁶⁵, la théologie de la libération n'a pas été soutenue par les Evêques, comme cela fut le cas en Amérique latine jusqu'à nos jours. Beaucoup d'Evêques africains, influencés par le mouvement de la Négritude et par l'implication des théologiens zairois dans la théologie de la culture, ont plutôt plus soutenu l'inculturation. Il n'est donc pas étonnant de voir la prédominance de la théologie de l'inculturation sur la théologie de la libération dans l'Exhortation ost-synodale *Ecclesia in Africa*. Cela ne signifie pas qu'ils ont ignoré les problèmes de la libération socio-économique en Afrique noire. Tout en reconnaissant la nécessité d'une libération sociale, le Magistère africain a placé au centre la libération culturelle qui est le facteur clé de la libération sociale. Car il n'y a pas de salut social et total d'un homme sans sa culture.

A titre de synthèse personnelle, nous pouvons dire au regard de ce débat d'intérêt historique et épistémologique que si les Africains ont été sensibles, à cause du poids de leur histoire et de l'affirmation de leur identité culturelle, à la nécessité de la libération politique, sociale et culturelle avant le Concile Vatican

¹⁶³ La Négritude (du latin *negrus, negra, negrum*: noir) est un courant littéraire voire idéologique qui affirmait l'authenticité de l'identité nègre ou noire. L'écrivain martiniquais Aimé Césaire en est l'une des éminentes figures dans l'histoire de la pensée. Cette dynamique discursive va contribuer avec efficacité à l'émancipation de la pensée libre en Afrique et à la naissance même de la philosophie et de la théologie africaine, du moins de façon embryonnaire. La négritude a été critiquée dans les milieux intellectuels occidentaux, haïtiens et africains. Aujourd'hui, son intérêt est beaucoup plus d'ordre historique et épistémologique. Aussi est-il vrai que de nos jours, la Négritude a pris le visage des débats africains sur l'inculturation, l'acculturation et le multiculturalisme.

¹⁶⁴ SANTEDI K. L., BISSAINTHE G., HEBGA M., *Les prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Karthala-Présence africaine, Paris, 2006, XXI.

¹⁶⁵ En Asie, il y eut aussi des mouvements de libération, notamment dans le conflit israëlo-palestinien.

Il, et ce, surtout en Afrique du Sud, il est juste et honnête de reconnaître que les penseurs de l'Amérique latine tels que Gustavo Gutierrez, Enrique Dussel et Leonardo Boff ont eu le mérite de systématiser scientifiquement dans leurs réflexions, au premier chef, avant les penseurs africains, la théologie de la libération. Cet effort de systématisation apparaît dans leurs oeuvres tels *La force historique des pauvres*¹⁶⁶ de Gutierrez. Ela utilisera plus tard l'expression "la force des pauvres"¹⁶⁷ en 1994, sans pourtant citer Gutierrez, comme si cette expression provient de lui, ou comme si c'est une pure coïncidence. De toutes les façons, c'est sans doute le grand effort de systématisation qui a valu à l'Amérique latine la paternité historique ou le lieu de naissance de la théologie de la libération. Cet effort de systématisation, reconnaissons-le en toute honnêteté, va au delà de la théologie poétique que nous rencontrons dans l'ouvrage collectif *Les prêtres noirs s'interrogent* de 1956 et des efforts de libération des fameux prophètes bantous dont parle Ela. C'est plutôt que les Africains ont systématisé cette théologie.

2. Jean-Marc Ela et la problématique de la libération des peuples dans le contexte négro-africain.

Dans cette partie de notre démarche sotériologique qui se veut systématique, nous entreprenons une étude de la thématique¹⁶⁸ de la libération chez Ela. Nous commencerons par présenter les fondements théologiques (scripturaires) de la sotériologie élaenne de la libération. Par la suite, nous prolongerons cette démarche théologique en établissant le rapport dogmatique interne qui existe entre la sotériologie et la christologie dans la théologie d'Ela. Un regard sera porté sur le rapport entre sur l'irruption des pauvres en Afrique, l'écologie et la libération, la théologie sous l'arbre qui sont intrinsèques à la théologie de la libération d'Ela.

2.1. Les fondements théologiques de la libération chez Jean-Marc Ela

Selon le Magistère de Vatican II dans la Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum* "la sainte théologie s'appuie sur la parole écrite de Dieu"¹⁶⁹. Dans la suite du même paragraphe, les Pères conciliaires renchérissent: "Aussi l'étude des Saintes Lettres doit être comme l'âme de la sainte

¹⁶⁶ GUTIERREZ G., *La force historique des pauvres*, Cerf, Paris, 1986.

¹⁶⁷ ELA J.-M., *Afrique. L'irruption des pauvres*, L'Harmattan, Paris, 1994, 61.

¹⁶⁸ Plusieurs thèmes sont abordés par Ela et peuvent être longuement explorés en relation avec la problématique de la libération, comme par exemple: Evangile et libération, foi et libération, l'irruption des pauvres, la relecture africaine de la bible, le combat libérateur de Jésus, le rapport entre le salut et l'écologie, la théologie sous l'arbre, l'effondrement des paradigmes théologiques et la nécessité de repenser le christianisme, les relations entre Rome et les Eglises particulières etc. Nous nous centrons sur quelques uns de ces thèmes pour atteindre notre objectif.

¹⁶⁹ *Dei Verbum*, numéro 24, in *Les seize documents conciliaires*, op. cit.

théologie¹⁷⁰. Ainsi, comme théologien bien aguerri, Jean-Marc Ela fonde bibliquement sa sotériologie de la libération. Dans ce sens, une rélecture africaine¹⁷¹ de la Bible se révèle nécessaire dans son interprétation théologique contextuelle de la libération.

Une rélecture africaine de la Bible, notamment du livre de l'Exode et l'établissement du lien entre le salut et la libération occupent une place centrale dans les fondements théologiques de la libération chez d'Ela. Voici la question motrice qu'il pose dans le chapitre trois de *Le cri de l'homme africain*:

“que signifie aujourd'hui le message de l'Exode pour des millions d'africains placés dans des situations religieuses, culturelles, politiques et socio-économiques déterminées? Que peuvent attendre d'une lecture de l'Exode, les hommes qui, en Afrique noire, veulent être délivrés de l'oppression politique et économique?”¹⁷².

Une lecture ou relecture africaine de la Bible à la lumière de la condition humaine en Afrique requiert une réinterprétation de l'image même de Dieu dans l'optique d'une théologie fondamentale. C'est ce qui conduit notre auteur à se poser la question si Dieu est neutre. Comment comprendre l'identité même de Dieu à partir de la Bible? “Dieu est-il neutre?”¹⁷³. Voilà une question impérieuse et brûlante qui conduit à une clarification nouvelle de l'image de Dieu à partir l'histoire du salut et de la nécessité d'une libération du peuple en détresse.

Ela répond que le Dieu de la Bible n'est pas neutre, car depuis l'Ancien Testament, Dieu prend position en faveur de ceux qui souffrent, des démunis et exploités. Pour cette raison justement, “la théologie n'est pas autre chose qu'une réflexion à partir de l'expérience vécue. Il s'agit de dégager la signification actuelle de la Parole de Dieu à partir de l'intelligence historique que l'homme prend de lui-même et du monde. La théologie est un travail de déchiffrement du sens de la Révélation dans le contexte historique où nous prenons conscience de nous-mêmes et de notre situation dans le monde. Nous devons respecter cette fonction herméneutique de la théologie en nous rappelant que la démarche qu'elle présuppose est celle même de la Bible”¹⁷⁴. Ceci revient à dire que dans la Bible, le message des prophètes et des autres écrits n'est qu'une exégèse de l'évènement de l'Exode qui fonde le récit même de la création.

Voici l'une des affirmations bibliques qui est clé pour Jean-Marc Ela: “J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Egypte, c'est pourquoi je suis descendu pour le libérer” (Ex 3,7). Nous voyons dans ce passage un Dieu qui est sensible à la misère du peuple d'Israël et qui prend l'initiative de le libérer. Le verbe

¹⁷⁰ *Idem*

¹⁷¹ ELA J.-M. parle aussi d' “une lecture africaine de l'Exode” dans *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 40.

¹⁷² ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 40.

¹⁷³ ELA J.-M., *Ma foi d'Africain*, op. cit., 133.

¹⁷⁴ *Ibid.*, *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 41.

biblique *libérer* est caractéristique de la théologie même de la libération. *J'ai vu*, dit le texte. Dieu voit la misère de l'homme. Dieu est attentif ou sensible au cri des opprimés. La clameur des peuples victimes de l'oppression émeuvent les entrailles de Dieu et mobilise pour ainsi dire son immutabilité. Le texte ajoute: "Je suis descendu".

Descendre est un verbe de mouvement. Dieu est mouvement dans l'action de libérer son peuple, mais sans changer dans sa nature éternelle. Il descend lorsqu'il entre en relation avec l'homme depuis la création. Le mouvement de descente de Dieu a commencé dès la création. C'est à juste titre que les théologiens de la libération en Amérique latine, en particulier la grande figure intellectuelle de Gustavo Gutierrez, ont réussi à établir un lien entre la création et la libération, salut et libération à l'intérieur d'une seule histoire du salut: "La Bible établit une forte relation entre création et salut. Mais à partir de l'expérience historique et libératrice de l'Exode. Oublier cette perspective, écrit Gutierrez, c'est s'exposer à juxtaposer ces deux notions"¹⁷⁵. Le même auteur démontre que la création est le premier acte du salut dans l'histoire¹⁷⁶.

Dieu n'est pas inerte comme des idoles qui ne voient pas et n'entendent pas. Il se laisse émouvoir par la misère de son peuple, dans le sens hébreu de *rahimim*, ou grec de *splanizomai*. Parce qu'il a des entrailles de miséricorde, Dieu s'investit pour poser des actes salvifiques concrets. Il s'engage donc pour libérer les esclaves hébreux d'Égypte. Le prophète Osée insistera sur cette miséricorde salvatrice de Dieu (*hesed*), qui exprime en même temps sa *sedaka* (justice) et sa *hemet* (vérité-fidélité). Dans un contexte de servitude, Dieu ne prend pas le parti de l'opresseur, mais plutôt le côté des faibles, des opprimés, des marginalisés, bref des pauvres pour manifester son salut, c'est-à-dire, en terme élaen, sa libération. Ela en tire la conséquence théologique fondamentale: le Dieu de la Bible n'est pas neutre.

A cet effet, pour Ela, "si l'Exode a pour nous un sens, c'est d'abord dans la mesure où il met en lumière la relation vivante de la Révélation et de l'histoire. L'évènement central par lequel Dieu se révèle lui-même en intervenant dans l'histoire de son peuple c'est l'Exode. Dieu se dit d'une manière décisive dans l'acte par lequel il arrache son peuple à la servitude de l'Égypte et le conduit, par la main forte et le bras étendu, jusqu'au pays de Canaan, au pays de la promesse qu'Abraham avait reçue"¹⁷⁷.

À la lumière de cette analyse théologique de l'Exode, il se dégage une théologie de l'histoire du salut à l'intérieur de la théologie même de la libération, dans la mesure où le salut en terme de libération

¹⁷⁵ Traduction: "La Biblia establece una fuerte relación entre creación y salvación. Pero lo hace a partir de la experiencia histórica y liberadora del éxodo. Olvidar esa perspectiva es exponerse a juxtaponer esas dos nociones". GUTIÉRREZ G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1972, 201.

¹⁷⁶ *Idem*.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 43-44.

intervient dans des situations existentielles concrètes où l'homme faible et affaibli compte nécessairement sur l'intervention libératrice de Dieu. Rappelons cette citation du livre du Deutéronome qui fait allusion à l'évènement de l'Exode: "Nous étions esclaves des pharaons en Egypte et Yahvé nous a fait sortir d'Egypte par sa main puissante" (Dt 6, 20s). C'est l'évènement fondateur qui constitue le substrat même du credo juif: "mon père était un araméen errant qui descendit en Egypte...Les Egyptiens nous maltrèrent, nous brimèrent. Nous criâmes vers le Seigneur et il nous délivra de la main de l'opresseur" (Dt 24). Toute l'histoire d'Israël est une relecture et une contextualisation de l'Exode.

D'ailleurs Jean- Marc souligne que "la liturgie d'Israël est toute pénétrée par le souvenir de l'Exode... la religion juive est saturée du souvenir de la pâque. Le psautier semble mû par l'invitatoire de Myriam après de le passage de Mer rouge (Ex 15, 21s). Pour Israël, c'est toute la Bible qui n'est rien qu'une relecture de l'Exode où le peuple de l'alliance prend conscience du moment décisif où Dieu l'a véritablement créé. Le thème exodiale est lieu commun de la prédication prophétique"¹⁷⁸.

Il se dégage alors que, l'image que Jean Marc Ela nous propose de Dieu est celle de Dieu Libérateur. Cette libération s'oriente sur une triple dimension révélatrice même de la mémoire chrétienne: libération dans le passé, libération dans le présent, du peuple qui souffre, libération à venir que prophétise déjà Isaïe de façon eschatologique et qui atteint son sommet dans la Personne du Christ qui "est à la fois, selon le Saint Concile Vatican II, le Médiateur et la plénitude de la révélation toute entière"¹⁷⁹.

Dans son analyse théologique de l'évènement historique de la libération qui surgit dans l'Exode, le thème de l'espérance dans la pensée de Jean Marc Ela acquiert une place de choix. Cette espérance se fonde sur ce que les juifs appellent la mémoire-*Zikaron* que nous pouvons traduire en terme liturgique chrétienne d'anamnèse. Ela le stipule en ces termes:

"Il est impossible de parler de l'espérance sans rappeler que la réalité sociale et temporelle est le lieu des interventions de Dieu et de sa Révélation. C'est là que Dieu propose aux hommes un projet collectif de communion et d'unité. Dans ce sens, non seulement les mouvements libérateurs qui mobilisent les aspirations collectives sont le lieu où il nous faut lire l'histoire de la promesse, mais nous devons savoir que la Révélation de Dieu postule en permanence la transformation du monde. Chargé d'un message d'espérance, la Révélation de Dieu conteste le présent pour y rendre l'avenir présent. Elle fait naître un peuple des témoins de la promesse dont la tâche consiste à faire surgir du neuf dans l'histoire"¹⁸⁰.

¹⁷⁸ *Idem.*

¹⁷⁹ *Dei Verbum* numéro 2.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 47.

Le noyau central de la foi biblique pour Ela, c'est la certitude que Dieu est allé à la rencontre d'un peuple dans son histoire, et tout particulièrement lors de la sortie d'Égypte. C'est cette intervention décisive que personne ne doit oublier à travers les générations"¹⁸¹.

Dans cette logique, une lecture pasysane de la Bible peut être l'horizon à travers lequel les peuples victimes de la faim et de l'esclavage recouvrent leur véritable dignité et "envisagent le chemin d'une libération qui se révèle pour chacun de ses membres le secret de son existence et une raison de vivre, tel me paraît être l'enjeu de ce qui se cherche et s'expérimente en Afrique là où l'Esprit construit l'Église à partir des luttes paysannes"¹⁸².

Les implications de cette lecture élaenne de l'Exode sont les suivantes: Dieu est le Libérateur des esclaves et des opprimés. Cette libération se dirige vers une communauté, un peuple, une collectivité. Lorsque cette communauté prend conscience de l'expérience de la libération, elle entre dans la dynamique d'un projet collectif que Dieu lui propose et lui promet en vue de sa propre libération, "dans les événements où les hommes renaissent à la liberté et à la vie"¹⁸³. Ce qui fait surgir au sein de cette communauté une économie de solidarité qui caractérise le dessein de Dieu sur l'homme et sur le monde. Le Dieu de la promesse, à partir de l'Exode, incite à réagir contre la fuite en avant. Il invite à faire de l'histoire le lieu de l'accomplissement progressif des promesses. Il s'agit donc pour les africains de sortir de l'ignorance de la Bible et de se départir d'une conception abstraite ou platonique de Dieu. Ce qui donne naissance à la conscience d'une solidarité active qui apparaît comme une démarche primordiale dont la rupture avec les situations de servitude.

La concrétisation élaenne de la lecture de l'Exode provoque une libération de l'ignorance de la communauté:

"Dans une communauté de village ou de quartier, l'intérêt premier d'une lecture de l'exode, c'est de sortir la majorité des chrétiens africains de l'ignorance de l'histoire de la libération. Moïse n'est pas envoyé en Égypte pour prêcher la conversion spirituelle, mais bien pour faire sortir Israël de la maison de servitude. Et c'est dans la sortie que Dieu se révèle comme Dieu unique et sans égal. Or dans le monde aujourd'hui, il y a des changements à cause des mouvements de libération. Les africains ne sauraient être maintenus dans l'ignorance du fait qu'à notre époque, des communautés de vie luttent pour le respect de leurs droits"¹⁸⁴.

¹⁸¹ ELA J.M., *Ma foi d'Africain*, op. cit., 134.

¹⁸² *Ibid.*, 125.

¹⁸³ KOUADIO J., *Jean-Marc Ela ou l'honneur de faire la théologie africaine*, op. cit., 39.

¹⁸⁴ ELA J.-M., *Ma foi d'Africain* op., cit., 49.

De ce point vue, Jean Marc propose la connaissance de l'histoire contemporaine des mouvements de libération aptes à stimuler les communautés locales afin de transcender toute résignation et tout fatalisme. Lire et relire l'Exode dans l'Afrique d'aujourd'hui, c'est pour les Eglises chrétiennes, s'engager dans l'annonce et l'éducation de la foi avec les projets qui permettent à des communautés locales d'opérer une pâque: un passage de la servitude à la liberté. Cette liberté, Ela ne la conçoit pas essentiellement sous un angle surnaturel. Elle s'enracine dans un engagement historique des hommes. En définitive, une lecture de l'exode s'impose aujourd'hui dans les communautés chrétiennes d'Afrique; car, "l'évènement de l'exode est la grille qui permet de déchiffrer l'histoire humaine et d'en découvrir le sens profond, celui d'une intervention de Dieu où se révèle sa puissance et son amour"¹⁸⁵.

En plus de cette lecture théologique de l'Exode qui fonde la libération, l'autre argument théologique auquel Ela fait allusion pour soutenir sa pensée se réfère à ce qu'il appelle "le paradigme d'Abel"¹⁸⁶. Ela tire ce mot *paradigme* de la philosophie des sciences¹⁸⁷ et de l'épistémologie théologique qui prône l'interdisciplinarité. Il l'applique à sa théologie.

Dans le cadre du paradigme théologique d'Abel qui est d'inspiration vétérotestamentaire¹⁸⁸, il s'agit d'un langage conceptuel qu'il emploie et rend opératoire dans un cadre précis comme grille de lecture pour repenser un nouveau style de questionnement de la foi libératrice en contexte africain. Dans la Bible, notamment dans le livre de la Genèse, Abel est tué par son frère Caïn. Le frère assassine le frère. Abel est l'image de l'homme assassiné, muselé. L'histoire d'Abel, dont le sacrifice fut agréé par Dieu, préfigure aussi la mort crueelle de Jésus qui s'offre par amour sur la Croix, pour le salut de tous. Le Canon Romain¹⁸⁹ parle justement du Sacrifice du juste Abel, celui d'Abraham et surtout du Sacrifice de Jésus-Christ Lui-même qui est à la fois, pendant la Messe, l'autel, le Sacrificateur et le Sacrifice.

Dieu s'insurge contre Caïn, l'assassin de son frère et lui pose la question suivante: "où es ton frère Abel? Il répondit, je ne sais pas. suis-je le gardien de mon frère? Le Seigneur réprit, qu'as tu fait de ton frère? Écoute le sang de ton frère crier du sol vers moi (Gn 4, 8-12).

En interprétant ce récit biblique qui selon la tradition judéo-chrétienne remonte aux origines de l'humanité, Jean-Marc Ela affirme ceci: "on sait qu'Abel et Caïn c'est toute l'humanité au masculin et au féminin, dans la diversité des peuples et des cultures. Touché en lui-même par la voix du sang, Dieu surgit lorsque le droit à la vie se fait connaître dans une situation de mort. Dans ce contexte, il questionne, où est

¹⁸⁵ *Ibid.*, 51.

¹⁸⁶ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine, op. cit.*, 104.

¹⁸⁷ Lire à ce sujet KHUN T. dans son ouvrage *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1983.

¹⁸⁸ Gn 4: l'histoire crueelle de Caïn qui tue son propre frère Abel.

¹⁸⁹ Cf. Prière Eucharistique numéro I.

ton frère, qu'as tu fait de ton frère? Derrière ces questions, on retrouve la capacité d'indignation de Dieu¹⁹⁰. En un sens, notre Dieu est "un Dieu révolté devant l'horreur, que constitue le meurtre du frère par le frère"¹⁹¹.

En commentant ce qu'il appelle le *paradigme d'Abel*, Ela propose une autre grille de lecture de la Révélation divine à partir du drame de la violence humaine dans l'histoire contemporaine. Cette histoire des violences ne se réduit pas à un seul continent, car nous assistons de nos jours à une sorte d'économie qui se fonde sur la criminalisation. De ce point de vue, le rôle de la théologie de la libération est non seulement de dénoncer et de protester contre cette économie criminelle du marché à l'échelle internationale, mais aussi de préconiser une éthique de la responsabilité fraternelle à partir de laquelle le frère devient le gardien de son frère. Sur ce plan, Ela a fait un pas de plus sur les fondements scripturaires de la théologie de la libération. Il advient que le salut surgit lorsque le frère, ouvert à la lumière du Dieu qui se révèle, devient le gardien de son frère.

L'Afrique doit se sentir responsable de la libération des Africains pauvres et angoissés. Dans cette mesure, la théologie de la libération d'Ela s'arrime avec l'éthique et la morale. La libération advient par une fraternité gardienne ou protectrice de la vie humaine, dans un monde où la culture de la mort devient chaque jour croissante et vertigineuse, et se dresse contre la culture de la vie.

Il faut rappeler que dans ses réflexions sur la violence et dans son expérience personnelle, Ela a gardé présent à l'esprit le souvenir tragique et funeste de l'assassinat de son ami jésuite Engelbert Mveng: "L'assassinat du père Mveng est apparu comme un acte de violence et à travers ce qui l'a suivi, nous avons redécouvert une société où ce ne sont pas les lois qui nous gouvernent, mais le diable"¹⁹².

L'autre fondement biblique de la libération chez Ela s'enracine sur le message prophétique, en particulier celui des prophètes Nathan, Amos et Michée. Surtout, Amos est considéré par les biblistes et la théologie classique comme le prophète de la justice sociale. Il dénonce l'exploitation des riches par les pauvres¹⁹³ et prend partie en faveur des pauvres qui selon lui sont les préférés de Dieu. Et le livre des Proverbes déclare: "Opprimer la pauvre, c'est outrager le Créateur" (Pr 14, 31). Puis il ajoute: "Ne dépouille pas le pauvre, car il est pauvre" (Pr 22, 22). Pour Ela, le rôle théologique du modèle de la libération, c'est d'être comme Amos et les autres prophètes et autres Ecrits du côté du faible, pour que triomphe la justice

¹⁹⁰ La thématique de la colère de Dieu, de son indignation, de ses émotions que nous rencontrons surtout dans l'Ancien Testament serait-elle à considérer au pied de la lettre? Ne faudrait-il pas y voir les anthropomorphismes? Ce langage biblique ne s'exprime-t-il pas en termes d'analogie? Voilà autant de questions qui méritent des recherches exégético-théologiques approfondies.

¹⁹¹ ELA J.M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 106.

¹⁹² ELA J.-M., cité par ASSOGBA Y., *Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubo*, op. cit., 66.

¹⁹³ Am 6, 1-6; 8, 8; Mi 2, 2s; Jr 22, 13s...

dans la société. Car, il n'y a pas de salut sans la justice de Dieu; et celle-ci manifeste son Royaume qui est un Royaume de justice, de vérité, de paix et d'amour.

Cette même ligne de pensée qui fonde la libération dans le message prophétique qui dénonce est présente dans la théologie du péruvien Gutiérrez qui mentionne en plus du prophète Osée, Amos 8, 5:

“Les prophètes ont dénoncé tout type d'abus, toute forme de maintenir le pauvre dans cette situation ou de créer de nouveaux pauvres. Non une allusion est faite à cette situation, mais également les coupables sont indexés. Le commerce des fraudeurs l'exploitation sont condamnés. Os 12, 8; Am 8, 5; l'expropriation des terres, la justice vénale, la violence des classes dominantes”¹⁹⁴.

Bien plus, Comme autre argument théologie en faveur de la libération des pauvres, Ela aborde le thème du “Dieu du Magnificat”¹⁹⁵. En interprétant le Magnificat de la Vierge Marie, Ela argumente que le Dieu que proclame la Mère du Sauveur est fidèle à son option pour les pauvres, car “à travers le Cantique de Marie nous rencontrons ce Dieu qui est le trésor des pauvres et prend une option en leur faveur”¹⁹⁶. En effet, “Marie loue le Dieu des pauvres (...) Le Dieu du Magnificat est celui qui se range toujours avec passion, et inconditionnellement, du côté des pauvres”¹⁹⁷. Marie proclame: “Il comble de biens les affamés, renvoie les riches les mains vides” (Lc 1, 51-53). Dans ce sens, faire la théologie c'est proclamer les merveilles de Dieu qui se penche vers les pauvres. Marie est l'image de ces pauvres du Seigneur qui bénéficie de sa miséricorde. En un mot, le salut de Dieu se dirige envers les pauvres. Toutefois, qu'en est-il des riches? Sont-ils méprisés par le Seigneur? Ne sont-ils pas également des créatures aimées de Dieu? Ela n'est-il pas un pasteur partisan?

En plus, des fondements vétérotestamentaires et du Cantique marial que commentent notre auteur, il s'appuie aussi sur les arguments christologiques à la lumière de la vie terrestre de Jésus, de ses enseignements, sa passion, sa mort et sa résurrection que nous relate le Nouveau Testament, évidemment plusieurs années après la Résurrection de ce Christ-Seigneur. C'est justement cette christologie de la libération que nous allons examiner à présent, dans la relation qui s'établit entre l'identité même de Jésus-Christ et son action salvifique universelle qui assume biensûr la condition négro-africaine.

2.2. De la christologie à la sotériologie de la libération

Qui est Jésus pour Jean-Marc Ela? Et quelle est sa mission? Mieux, quel titre christologique lui correspond-il de façon convenable ou adéquate pour Ela? Avant de répondre à ces interrogations en nous arc-boutant sur

¹⁹⁴ GUTIÉRREZ G., *op. cit.*, 372.

¹⁹⁵ ELA J.M., *Repenser la théologie africaine, op. cit.*, 229.

¹⁹⁶ *Idem.*

¹⁹⁷ *Idem.*

les oeuvres du théologien-anthropologue-sociologue africain, il convient d'entrée de jeu, dans le cadre de notre investigation, d'établir le lien intrinsèque qui existe entre la christologie et la sotériologie pour clarifier notre questionnement¹⁹⁸.

Il faut préciser que c'est la christologie qui est le fondement dogmatique de la sotériologie dans toutes ses catégories ou modèles théologiques. Si Jésus peut réaliser le salut universel (sotériologie), c'est parce qu'il est Fils de Dieu, Verbe de Dieu, Seigneur et Dieu. Mais en même temps la sotériologie nous permet de mieux comprendre la christologie dans la mesure où les oeuvres salvifiques du Jésus-Christ dans l'histoire révèlent et signifient son être éternel ou son identité divine. Il ya donc une compénétration des deux aspects. L'être de Jésus-Christ qui fonde sa mission terrestre, et sa mission terrestre qui éclaire son être.

Si la fonction du Logos éternel, Jésus-Christ, est de nous sauver en assumant notre chair; mieux notre humanité avec toutes ses faiblesses "à l'exception du péché" (He 4, 14), c'est justement parce que ce Jésus-Christ a une identité divine et une humanité dont la singularité est nécessaire pour être le pivot du salut. D'ailleurs, le théologien espagnol Gabino Uríbarri Bilbao a affirmé en 2008 la singularité de cette humanité de Jésus-Christ dans un ouvrage dont l'original est rédigé en espagnol: "Le débat sur le pluralisme religieux s'est focalisé en grande partie sur la singularité et l'universalité de Jésus-Christ. Cette singularité concerne pleinement son humanité"¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Il serait intéressant de lire à ce sujet les développements de grands théologiens de renommée internationale tels Von Balthasar, Jürgen Moltmann, Ratzinger, Karl Rahner, Duquoc, Pannenberg, Karl Barth, Oscar Cullman, Joseph Moingt. Joseph Moingt a bien expliqué le passage opéré dans l'histoire des dogmes révolutionnée par l'exégèse historico-critique. La compréhension de l'identité de Jésus ne se limite plus au Traité sur l'Incarnation qui se centrait sur l'étude dogmatique de la patristique et sur l'histoire des Conciles du premier millénaire, mais également et surtout sur l'étude de l'identité de Jésus à partir de la Bible: "J'ai commencé à enseigner la christologie, après le cours sur la Trinité, voici plus de trente ans au scolasticat de la Compagnie de Jésus à Lyon-Fourvière. Plus exactement on ne parlait pas encore, chez nous, de "christologie", mais du "Traité du Verbe incarné. Conformément à la distribution académique des cours à cette époque, il n'incombait pas à ce traité de parler de la résurrection du Christ, ni de sa mort rédemptrice, ni de son histoire (...) Son domaine réservé était la tradition de l'Eglise, l'histoire du dogme, les enseignements du Magistère, la doctrine des auteurs scolastiques, tout particulièrement du Docteur commun, Saint Thomas d'Aquin, et les explications théoriques apportées par les théologiens contemporains autorisés. Ainsi délimité et compris, l'objet du traité du Verbe incarné pouvait se résumer dans le commentaire de la formule dogmatique: Le Christ est une seule personne en deux natures" JOSEPH M., *op. cit.*, 7. L'on pourrait aussi lire un ouvrage collectif des professeurs du Département de la théologie dogmatique de l'Université de Comillas, pp. 277-391, où l'article de Gabino établit clairement la relation intrinsèque entre la christologie, la sotériologie et la mariologie. Le titre de cet ouvrage en espagnol est *La Lógica de la Fe (La logique de la Foi)*. Voici par exemple une affirmation qui illustre le lien nuptial entre la christologie et la sotériologie dans cet ouvrage (Jésus est nommé en lien avec le salut définitif interprété par l'auteur en vertu de la foi pascale: "Jésus est celui par lequel advient le salut définitif, l'action ultime de Dieu; Celui qui est maintenant assis à la droite du Père (ps 110) et est son Fils". Traduction: "Jesús es aquel con el que llega la salvación definitiva, la acción última de Dios; el que ahora está sentado a la derecha del Padre (sal 110) y es su Hijo". GABINO U., "Cristología-soteriología-mariología" in *La lógica de la Fe* (CORDOVILLA A., ed.), UPCO, Madrid, 2013, 287.

¹⁹⁹ Traduction: "El debate sobre el pluralismo religioso ha focalizado en gran parte sobre la singularidad y universalidad de Jesucristo. Dicha singularidad toca de pleno a su humanidad". GABINO U., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo-Comillas, Madrid, 2008, 336.

Le théologien jésuite Gabino Uríbarri Bilbao connecte l'humanité de Jésus-Christ à sa divinité, remonte à Chalcédoine et à Maxime le Confesseur, pour démontrer sa singularité, en s'appuyant sur l'Écriture, la Tradition et le Magistère²⁰⁰, dans un contexte moderne du pluralisme religieux. Le Concile de Nicée en s'appuyant sur la Tradition apostolique va proclamer officiellement cette divinité en 325, en introduisant l'expression philosophique *omo-ousios*²⁰¹: "Je crois en un seul Seigneur Jésus-Christ, né du Père avant tous les siècles. Il est Dieu, né de Dieu, Lumière née de la Lumière, Vari Dieu né du Vrai Dieu, engendré et non pas créé, de même nature que le Père, et par Lui tout a été fait"²⁰².

Dès lors, la christologie se propose de scruter la question de l'identité de Jésus-Christ qui est fondatrice de la rédaction biblique même de la vie et du ministère terrestre de Jésus à la lumière de sa passion-mort-résurrection-glorification. L'expérience pascale de la première communauté chrétienne est capitale dans la croissance de la foi christologique²⁰³. La question christologique fondamentale est la suivante: Qui est Jésus? Nous rencontrons cette question dans tous les évangiles synoptiques, dans le corpus johannique, dans les lettres pauliniennes et dans les Epîtres catholiques, de façon variée et riche. Selon les évangiles, en particulier Saint Marc, la question de l'identité de Jésus surgit dans l'interrogation de Jésus lui-même à ses disciples à Césarée de Philippe: "pour les gens qui suis-je? (...) Et pour vous qui suis-je?" (Mc 8). Pierre répondit: "Tu es le Messie" (Mc 8, 27-30). Le vocable *Messie* (*Meshia* en hébreu, *Kristos* en grec, *Christus* en latin, traduit en français par Christ, est de tradition vétérotestamentaire²⁰⁴ et le Nouveau Testament l'applique à Jésus de Nazareth pour signifier sa mission qui est de sauver Israël et toute l'humanité. Matthieu nous rapporte les paroles de l'Ange Gabriel à Marie: "On lui donnera le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés" (Mt 1, 28).

Mais il faut reconnaître que le Nouveau Testament nous présente plusieurs titres et visions sur Jésus-Christ et sur le salut et Ela souligne la nécessité "des approches différentes de l'unique mystère de

²⁰⁰ GABINO commente dans cet ouvrage la Déclaration du Cardinal Joseph Ratzinger, Préfet de La sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Dominus Iesus* de 2000, et d'autres Textes magistériels; de la Commission biblique pontificale et la Commission théologique internationale qui affirment à la fois l'unicité du salut et l'universalité de la rédemption, en remontant aux Conciles christologiques, et en focalisant l'attention sur le rôle sotériologique indépassable de l'humanité de Jésus-Christ. En faisant référence au pluralisme de Jacques Dupuis, l'auteur veut mettre en lumière la démarcation du christianisme qui professe le Sauveur qui est à la fois Vrai Dieu et Vrai Homme, et dont l'humanité existe dans la Personne du Verbe (*Enhypostasis*). Le livre se conclut par une citation de Saint Irénée dans *Adversus IV*, 20,2, le Père de l'Église affirme l'admirable échange entre l'homme et Dieu à partir du mystère de l'Incarnation.

²⁰¹ "De même substance".

²⁰² Symbole de Nicée Constantinople.

²⁰³ MOINGT J., *op. cit.*, 155.

²⁰⁴ Ex 18, 15-18; 2Sm 7, 14; Is 7,14; Is 9; Is 11; Is 61, 1-2; Mi 5, 1s... Autant de passages messianiques qui parlent de l'oint du Seigneur et prophétisent un Sauveur du peuple d'Israël.

Dieu”²⁰⁵. Cette constatation amène les théologiens à parler d’une christologie ascendante qui part de la vie terrestre de Jésus en remontant à sa glorification qui passe par sa passion et sa mort (le schéma des synoptiques et dans une certaine mesure de Paul), et d’une christologie descendante de type johannique et paulinien qui parle de la pré-existence éternelle du Christ pour affirmer son incarnation rédemptrice. Ce double schéma christologique implique aussi plusieurs visions sotériologiques: le salut peut être perçu à partir de la descente du Christ du ciel vers la terre des hommes, ou à partir de son humanité terrestre glorifiée. Ela penche vers cette vision du salut qui est ascendante. Cela se vérifie dans l’histoire des dogmes dans les Ecoles d’Alexandrie et d’Antioche du *Logos-Anthropos* et *Logos-Sarxs*²⁰⁶. Les Pères de l’Eglise latins, grecs et coptes et écrivains n’abordent pas la compréhension du Christ et du salut de la même manière. Par exemple, Origène est plus johannique. Maxime le Confesseur concilie les deux Ecoles théologiques de l’antiquité en s’inspirant de la christologie chalcédonienne des deux natures humaines et divine de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ.

Joseph Moingt pense à juste titre que “la volonté de maintenir le lien de Dieu à la création et au salut de l’homme induit la volonté d’unir dans le Christ le commencement et la fin de l’histoire, la création et le salut de tout l’homme et de tous les hommes. C’est pourquoi la sotériologie devient et restera toujours le principe hermeneutique de la christologie”²⁰⁷. Il s’agit d’une problématique qui est présente dès la naissance et les débuts du christianisme et dans les premières réflexions des Pères apologistes tels Origène, Justin, Irénée, Tertulien etc.

Jean-Marc est conscient de la complexité et de l’évidence de ces modèles ou schémas christologico-sotériologiques, et comme théologien de la libération, il opte pour le modèle du Christ qui libère. Fidèle à son réalisme et à sa démarche empirique, il refuse d’entrer dans les débats métaphysique de l’antiquité au sujet de la Personne du Christ. Mais en même temps, en rejoignant la christologie et la sotériologie des Pères de l’Eglise, Ela reconnaît le schéma descendant de l’incarnation sans y insister dans l’ensemble de son projet théologique. Il déclare en clair:

“Dieu vient vers sa création afin que nous puissions devenir ses fils avec son Fils unique. Dans cet événement central de l’histoire du salut, il nous révèle que la gloire de Dieu c’est l’homme vivant, pour

²⁰⁵ EL J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 46.

²⁰⁶ Lire Bernard SESBOÛÉ dans ses brillants commentaires théologiques et historiques sur l’histoire des dogmes, spécialement au sujet des débats christologiques, sotériologiques et trinitaires du quatrième et cinquième siècle (Ephèse et Chalcédoine pp. 270-326): “En cristologie, Théodore de Mopsueste critique le schéma du *Logos-sarx*, commun aux ariens et aux apolinaristes. Il a bien perçu l’erreur de sa christologie, selon laquelle la nature divine occupe le lieu de l’âme intellectuelle du Christ”. Traduction: “En cristología, Teodoro de Mopsuesta critica el esquema *Logos-sarx*, común a los arianos y a los apolinaristas. Vio el error de su cristología, según la cual la naturaleza divina ocupa el sitio del alma intelectual de Cristo”. SESBOÛÉ B., *Historia de los dogmas. El Dios de la salvación*, Tomo I, Secretariado trinitario, Salamanca, 285.

²⁰⁷ MOINGT J., op. cit., 111.

reprenre le mot célèbre de Saint Irénée. C'est pourquoi Il nous faut ici apprendre à découvrir ce Dieu qui intervient dans la Personne de Jésus"²⁰⁸.

Nonobstant cette reconnaissance de l'intervention de Dieu dans l'homme Jésus (affirmation du schéma christologique et sotériologique descendant par Ela), Ela manie prioritairement, de manière globale, une sotériologie ascendente qui valorise l'homme qui doit mener son combat libérateur et l'élever, en vue de son salve.

Le titre du Christ *Libérateur* est donc celui que Jean-Marc Ela applique à Jésus. Sa christologie-sotériologie peut se résumer ainsi: Jésus est le Libérateur. Egalement, "Jésus-Christ est la révélation ultime du Dieu des pauvres"²⁰⁹ par ses humiliations d'un serviteur souffrant défiguré et sans éclat, sa proximité et sa compassion à leur égard. Par voie de conséquence, sa sotériologie va consister à démontrer comment Jésus réalise cette libération dans l'histoire. De ce fait, Ela articule la christologie et la sotériologie, en soulignant au passage l'anthropologie, car "dans la présence de l'homme-Dieu, ce qui est en jeu, c'est, rappelons-le, la réussite de l'homme"²¹⁰. Jésus est venu libérer l'homme de toutes les formes d'oppressions et de servitudes. Cela implique qu'il accentue son argumentation théologique sur la vie publique, les enseignements ou paroles et les actes mêmes de Jésus de l'histoire. En ce sens, Ela emprunte la méthode de l'exégèse historique et critique qui veut remonter à l'histoire de Jésus pour le comprendre. Mais Ela manipule aussi l'exégèse canonique, à partir du moment où il comprend toute la Bible comme une histoire de la Révélation qui est libération du Peuple.

Selon ce théologien africain, toute la vie terrestre de Jésus ne se comprend que parce qu'il prend le côté des faibles pauvres pour les libérer. Jésus est le Sauveur parce qu'il est le Libérateur. Ela privilégie et radicalise la libération historique qui est liée à l'oeuvre terrestre de Jésus de Nazareth et donne moins de poids au salut formulé en catégorie de rédemption, de sacrifice, de rachat, de vie éternelle. Sans les rejeter, il pense que ces catégories ont été influencées par "l'univers néoplatonicien où Saint Augustin a repensé le christianisme dans un contexte culturel et historique marqué par ses origines manichéennes et a assisté à l'effondrement de l'empire romain dans une époque de crise de civilisation et de désastre"²¹¹.

Les passages bibliques à caractère christologique sur lesquels Ela s'appuie sont très nombreux pour légitimer l'action libératrice de Jésus. Nous pouvons les résumer en quelques paragraphes. En mettant en exergue le thème de la justice et de la persécution dans ses analyses poignantes, il commente longuement le discours évangélique communément appelé le Sermon sur la Montagne de Matthieu 5-7: "A cet égard, le

²⁰⁸ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 45.

²⁰⁹ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 227.

²¹⁰ *Ibid.*, 45.

²¹¹ *Ibid.*, 41.

sermon sur la Montagne qui constitue le message central du Nouveau Testament apparaît comme un message d'espérance. Il ne saurait se réduire à une catéchèse pour les personnes en quête de la perfection. Dans la mesure où elles supposent des situations concrètes de souffrance, les Béatitudes rappellent que le Règne de Dieu ne peut pas ne pas être celui d'une justice dont bénéficient tous les déshérités de la terre, tous ces hommes courbés, humiliés par la misère qui les rend incapables de se tirer d'affaire eux-mêmes"²¹². Selon Ela, le Règne de Dieu que proclame Jésus dans les Béatitudes se dirige vers les défavorisés et humiliés.

Il cite aussi le texte de Saint Luc dans lequel Jésus se présente dans la synagogue de Nazareth comme le Messie envoyé porter la Bonne Nouvelle aux pauvres et accomplir une mission de libération et de délivrance: "L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce que le Seigneur m'a consacré par l'onction: Il m'a envoyé porter la Bonne Nouvelle aux pauvres, annoncer aux prisonniers la délivrance et aux captifs la liberté" (Lc 4, 18-21). Ce texte lucanien est très commenté par des théologiens de la libération qui l'ont transformé en un archétype de programme théologico-pastoral de libération de la part de Jésus et de son Eglise.

Au nom de la fidélité à la pensée d'Ela, il convient avant de poursuivre notre analyse de rappeler pour l'intérêt du lecteur, le lien qu'il établit entre Evangile et Libération dans son ouvrage plus ample et plus construit et articulé théologiquement, *Repenser la théologie Africaine*²¹³. L'Evangile ne peut pas être compris si on l'isole du projet de libérer les pauvres et les captifs et "il nous faut revenir en permanence à l'Evangile en restant à l'écoute du Verbe de vie, 1 Jn 1, 1-34. La tâche n'est pas facile"²¹⁴. En plus, au nom de ce l'Evangile, Paul exhorte Philemon²¹⁵ à considérer Onésime non plus comme un esclave, mais plutôt comme un frère, par la foi du Christ qui confère la vraie liberté des enfants de Dieu. Ela pense que l'Evangile et la libération des pauvres sont ontologiquement liées. L'Evangile révolutionne les rapports entre les riches et les pauvres, les esclaves et les hommes libres. L'Evangile construit la communauté des enfants de Dieu qui communient au même Corps du Christ et écoutent la même Parole de Dieu, au delà des statuts sociaux.

Par ailleurs, pour Ela, si Jésus est mort, c'est parce qu'il défendait les droits des pauvres et des petits, en condamnant les injustices de son époque: "La libération des pauvres est donc la question majeure de la mort de Jésus aux chrétiens et à l'Eglise, dans la mesure où ils ont à se situer aux côtés de Jésus pour la vie du monde"²¹⁶. Pour cela, "la mort de Jésus ne peut être isolée de la vie qui la précède et l'éclaire, comme de la résurrection qui donne son sens"²¹⁷. Il est remarquable que Jean Marc Ela interprète les paroles, les

²¹² ELA J.-M., *Ma foi d'Africain*, op. cit., 139.

²¹³ ELA J.-M.; *Repenser la théologie*, op. cit.

²¹⁴ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 53.

²¹⁵ Cf. la Lettre de Saint Paul à Philemon qui développe le thème de la liberté et de la fraternité au nom de l'Evangile, Jésus-Christ qui donne un visage totalement nouveau aux relations humaines.

²¹⁶ ELA J.-M., *Ma foi d'Africain*, op. cit., 141.

²¹⁷ *Ibid.*, 140.

souffrances, la mort et la résurrection de Jésus-Christ sous le prisme du combat de libération. La Croix de Jésus-Christ, vue comme un instrument d'humiliation, d'abjection et d'infâmie par les sages de ce monde, devient un instrument même de libération. C'est à partir de cette Croix qu'éclate l'amour de Dieu pour l'homme. En même temps cette Croix "incarne le projet évangélique de Jésus pour les pauvres"^{218,219}.

Si par la Croix le Christ a transformé le monde en condamnant les injustices de celui-ci et en libérant les pauvres des systèmes aliénants, Ela propose de regarder désormais le monde à partir de la Croix grâce à laquelle le renversement des choses est possible. Celui qui fut humilié, ce Jésus, réjété et condamné à mort au nom de sa justice, de son amour, de sa fidélité et de sa vérité, a triomphé des injustices, de l'hadès et de la mort par sa résurrection et par sa fidélité à Dieu et à sa mission. Vu sous cet angle, "vivre dans l'univers de la Croix et de la résurrection repose sur cette particularité: la situation peut changer. Le règne de la mort peut être renversé. Parce que Jésus a vécu la passion du peuple dans sa propre passion, il ne peut pas être en marge des efforts et des luttes des peuples qui aujourd'hui, apparaissent comme le Serviteur souffrant. Jésus est entré dans le monde de la douleur"²²⁰.

Le mystère pascal est interprété à la lumière de la libération qui est la mission essentielle de Jésus; ce Jésus qui est resté cohérent et fidèle jusqu'au bout, dans la mesure où "Il s'agit de l'aboutissement d'un drame lié à toute la trame de la vie de Jésus dans le contexte où nous trouvons (...) Certes, la crucifixion n'est pas le point culminant de la vie de Jésus ni de notre foi (1Co 15, 3-14. La résurrection de Jésus est le sommet de la révélation"²²¹.

Aussi, la sotériologie de Jean Marc met en lumière ce qu'il appelle "l'Évangile au cœur du conflit"²²². Le conflit de l'Évangile est inhérent aux luttes et combats par lesquels Jésus a libéré l'humanité. Pour lui, Jésus ne s'est pas tenu face aux injustices de sa société contemporaine. Il a pris position avec rigueur en faveur des faibles et des marginalisés de son époque. Son procès devant le grand prêtre et Ponce Pilate, ses altercations et confrontations aiguës avec les scribes et pharisiens, révèlent son combat pour un monde

²¹⁸ Il faut noter ici que dans le chapitre sept qui a comme sous-titre "Dieu est-il neutre?" de *Ma foi d'africain*, le vocable "pauvres" et les mots de la même famille que "pauvre" (par exemple pauvreté), sont employés au moins 20 fois. Nous avons pris du temps de lire et de relire ce chapitre entre les lignes avant de mentionner le nombre ces occurrences, sans tenir compte des autres expressions du même chapitre qui se réfèrent à l'oppression et la misère. Il se dégage sans conteste le rapport que Jean-Marc établit entre l'image du Dieu de Jésus-Christ et les pauvres. La libération du Dieu de Jésus-Christ pour lui se dirige essentiellement vers les pauvres. Lire également le développement suivant qui a comme sous titre de cette réflexion "L'irruption des pauvres et l'urgence de la libération". Libération des pauvres, c'est normal. Mais, est-ce pour autant que le salut des pauvres est automatique? En plus, il serait très intéressant de poser et d'approfondir aussi le problème du salut des riches à partir d'une théologie biblique. Car ils entrent aussi dans le projet d'amour de Dieu, car "Dieu est Amour". (1Jn 4, 8.16). Il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et Il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes, Lui dont la justice nous justifie au nom de sa miséricorde. (cf. Mt5, 45; Jean 3, 16; 1Jn 4, 8.16; Rm 3, 23; 11, 29-36).

²¹⁹ ELA J.-M., *Ma foi d'Africain, op. cit.*, 140.

²²⁰ *Ibid.*, 142.

²²¹ *Ibid.*, 141.

²²²

libre, juste et une humanité debut: "victime d'une violence repressive, Jésus paie de sa vie les audaces de son projet subversif"²²³.

Pour Ela, le projet missionnaire de Jésus était subversif. Jésus a affronté le système dominant de son fief. Ce système qui privilégie les préoccupations rituelles et met entre parenthèses la lutte pour rétablir le droit du pauvre et mettre fin à l'exploitation²²⁴. Jésus rame à contre courant du système religieux formaliste et légaliste des pharisiens. Il fréquente les publicains et les pécheurs, parle à une femme samaritaine et beaucoup de femmes le suivent et le soutiennent matériellement avec ses disciples. Il appelle lévi et fait de lui son proche collaborateur, guérit un aveugle de naissance et opère les miracles le jours du Sabbat. Rappelons ici que les lépreux étaient exclus de la société du fait d'un système du pur et de l'impur. Jésus déclare: "Il avez appris qu'il a été dit (...), mais Moi je vous dis" (Mt 5, 38). Son autorité divine voilée dans son humanité désillusionne, exaspère et renverse les grands décideurs et les pratiques cultuelles de son temps. En cela beaucoup de théologiens et de sociologues des religions ont vu en Jésus un révolutionnaire social de son époque. En fait, comment pouvait-il souscrire à la libération sans passer par ces combats historiques? Le franc-parler de Jésus pouvait-il demeurer sans conséquences dramatiques et tragiques?

La demarche théologique d'Ela dans son articulation Christo-sotériologie part du bas pour comprendre qui est Jésus et quelle est sa mission. Ela déduit que sa mission est celle de liberation des pauvres. Il voit en Jésus un révolutionnaire. Seulement, il insiste plus sur la vie terrestre de Jésus qu'il court le risqué de rabaisser sa divinité comme le fit Nestorius. C'est un point glissant de sa théologie.

Résumant son argumentation christologico-sotériologique, Ela laisse glisser sous sa plume: "Ce qui est touché en définitive, c'est une stratégie de domination conduisant à la famine dans une structure du monde où la gestion des richesses de la terre est monopolisée par ceux qui ont en main les appareils économiques et politiques. Au sein d'une société qui, pour des motifs idéologiques et religieux, tend à se construire sur la base de la marginalisation, de la misère et de l'oppression, Jésus révèle Dieu à partir de son choix pour les pauvres et les petits"²²⁵.

Cette affirmation nous pousse à approfondir notre perspective sotériologique en examinant la question de l'irruption des pauvres dans le dynamisme libérateur chez Jean-Marc Ela.

²²³ *Ibid.*, 140.

²²⁴ Lire à cet effet Lv 11-16; 25, 14-18; Dt 15, 1s; Mc 7, 14-22.

²²⁵ ELA J.-M., *Ma Foi d'Africain*, op. cit., 139.

2.3. L'irruption des pauvres et l'urgence de la libération

Nous abordons ici, sans prétendre l'épuiser, un thème ample qui est commun dans la théologie de la libération. La Bible s'intéresse avec insistance à la condition des pauvres et des opprimés. Le Dieu d'Israël est le Dieu des pauvres, des orphelins et des veuves. Cette catégorie de personnes appelée les *anawim* *Yahwe* bénéficient d'un amour particulier de Dieu. Vue sous cet angle, "la libération fait référence aux pauvres et à la pauvreté"²²⁶.

Si la pauvreté a souvent été conçue dans l'histoire de l'Eglise en terme de détachement par rapport aux biens matériels pour une grande dépendance à Dieu, il faut reconnaître que dans la Bible, le pauvre peut revêtir plusieurs visages: l'opprimé, l'esclave, l'affamé, le souffrant, l'étranger. La Torah protège l'étranger et invite Israël à ne pas oublier son passé de servitude, lorsqu'il fut étranger en Egypte. Le psalmiste affirme: "quand un pauvre crie, le Seigneur entend" (ps 33, 7). L'Evangile de Matthieu dans les béatitudes spiritualise le thème de la pauvreté en parlant des pauvres de coeur qui héritent la *Basileia tou Theou*: "Heureux les pauvres de coeur, car le Royaume des Cieux est à eux" (Mt 5,3).

Saint Luc parle plus des pauvres sur le plan matériel et stigmatise les riches: "Mais malheur à vous les riches, car vous avez votre consolation" (Lc 6, 24). Saint Jacques fait l'apologie des pauvres et définit la religion pure et exemplaire comme l'attention aux orphelins et aux veuves: Il s'agit en d'autres d'une option primatiale aux pauvres qui étaient marginalisées par la communauté à laquelle s'adresse Saint Jacques²²⁷.

Mais une lecture littérale et unilatérale de la Bible peut conduire à penser que Dieu mépriserait les riches. Il convient donc de clarifier les malentendus sur cette question et de lever tout équivoque y afférente. Car Ela n'affirme nulle part dans ses écrits le mépris de Dieu à l'égard des riches. D'ailleurs, Jésus fréquentait aussi bien les pauvres que les riches. C'est un riche, selon l'évangile de Matthieu, Joseph d'Arimathie, qui l'a enseveli dans son terrain²²⁸. En Luc 19, il s'est invité chez un riche, Zachée. En même temps, lorsque Marie l'a parfumé avec solennité, il a affirmé clairement à ses disciples que "les pauvres, vous en aurez toujours" (Mc 14, 7).

Une chose est irréfutable; c'est que d'une manière générale, La libération des pauvres constitue l'un des thèmes fondamentaux de la théologie de la libération. L'intérêt théologique porté sur ce sujet surtout après Vatican II est tellement brûlant et évocateur que *l'option préférentielle pour les pauvres*²²⁹

²²⁶ TAMAYO J.J., *Diccionario de Teología, op. cit.*, 536.

²²⁷ Jc 1, 27; 2, 1-6.

²²⁹ Jean Paul II a utilisée cette expression dans le numéro 42 de *Solicitudo reis sicialis*. François aime parler de la clameur des pauvres.

s'est transformée en quelque sorte en un théologoumène dans les réflexions échafaudées autour de la thématique de la libération et dans le vocabulaire de la doctrine sociale de l'Église.

Pour Ela, "Jésus-Christ a fait un choix radical en faveur de ceux qui l'ont considéré comme le cul du monde"²³⁰. Si Ela reconnaît que Jésus ne déteste pas les hommes riches, il fait remarquer qu'il "ne peut tolérer l'exploitation et l'asservissement des hommes et des femmes. Il est venu, comme il dit lui-même, pour libérer les opprimés. Lc 4, 17-21"²³¹. Dans cette trajectoire, la libération des pauvres devient une préoccupation centrale dans l'annonce du Royaume par Jésus-Christ comme le démontre cette déclaration: "si le Règne de Dieu signifie aussi libération des pauvres, c'est que le Dieu de Jésus-Christ est le défenseur de ceux qui sont incapables de se défendre par eux-mêmes"²³².

Dans cet ordre d'idées, en plus de ses nombreux articles et sous-titres consacrés aux pauvres et aux questions de la misère; Jean-Marc Ela a rédigé un ouvrage de près de trois cent pages intitulé *Afrique et l'irruption des pauvres* dans lequel il s'interroge sur les rapports entre le pouvoir, la dictature de l'argent, et les pauvres dans la société africaine dans ses rapports avec l'hémisphère Nord et dans ses dynamismes économiques internes. Cet ouvrage revêt un caractère international dans le contexte de la globalisation où le monde devient un quartier, un village planétaire influencé par les enjeux économiques politiques, diplomatiques et stratégiques qui caractérisent les relations intersubjectives voire inter-étatiques. Dans ce contexte, dans une démarche sociologique, Ela remonte au poids de l'histoire du continent africain, dénonce l'afropessimisme qui donne lieu à penser que rien de bon n'est attendu de l'Afrique²³³, présente une radioscopie de la pauvreté socio-économique et professe en quelque sorte son credo pour un changement social pour sortir de la crise. L'œuvre prône un renversement de la situation actuelle, convaincu de ce qu'il appelle "la force des pauvres"²³⁴. Rappelons ici que Gustavo Guitierrez avait écrit un ouvrage *La force historique des pauvres*, dans le sillage de la théologie de la libération.

Comme d'habitude dans sa démarche, l'auteur observe, analyse, décrit, expose la situation objective invite au débat. En plus, il préconise une libération des "créativités indigènes pour sortir de la crise par la mise en place des mécanismes de participation populaire"²³⁵. Cette dynamique libératrice réquiert le recouvrement de la confiance chez les pauvres, la valorisation de l'*ethos* et de la culture africaine par une mise en exergue de l'anthropologie socio-culturelle africaine²³⁶. Il faut bien préciser que la pauvreté que

²³⁰ ELA J.-M., *Ma foi d'Africain*, op cit., 136.

²³¹ *Ibid*, 139.

²³² *Idem*.

²³³ ELA J.-M., *Afrique. L'irruption des pauvres*, op cit., 253.

²³⁴ *Ibid*, 61.

²³⁵ *Ibid*, 154.

²³⁶ *Ibid*, 154-155.

décrit Ela dans le livre que nous venons de mentionner est d'ordre socio-économique. Mais cette analyse objective de la pauvreté est une traduction sociologique de sa théologie de la libération en général. C'est la raison pour laquelle nous avons jugé important d'esquisser quelques idées de ce livre ici.

Dans son ouvrage *Le Dieu Crucifié en Afrique*, le philosophe et théologien congolais Benoît Awazi Mbambi Kunga pense que "le thème central de la théologie de J.-M Ela est celui de l'option préférentielle pour les pauvres"²³⁷. En commentant "la pauvreté socioéconomique des Négro-Africains comme lieu théologique primordial"²³⁸, Awazi Kunga pense avec Ela que "le message de Jésus-Christ s'adresse en priorité aux pauvres qui constituent la majorité de la population africaine"²³⁹.

Selon Ela, la force des pauvres est un moteur de changement de la situation de pauvreté. Les pauvres doivent être solidaires entre eux. Ils doivent profiter de la crise pour démystifier et déconstruire des modèles économiques imposés, mobiliser leurs ressources humaines, "confier aux pauvres eux-mêmes la recherche des solutions à leurs problèmes de pauvreté (...) Telle est la tâche des nouvelles générations"²⁴⁰. Par conséquent, il est question d'une conversion du regard capable en vue de renverser l'ordre des choses pré-établies à partir du monde même des pauvres. Ce d'autant plus que "tant qu'il ya des pauvres, la libération viendra des pauvres"²⁴¹.

2.4. Ecologie et libération dans la sotériologie d'Ela

Il ya un triangle primordial qui existe: Dieu, l'homme et la création. A l'état actuel, l'un d rôles de la théologie chrétienne consiste à approfondir les rapports triangulaires. Le salut de l'homme et du cosmos dégage une certaine conception de Dieu et de l'homme. L'homme est un être parmi tant d'autres dans la création.

Dans ce sillage, la sotériologie de Jean-Marc n'a pas omis de développer le thème de la création avec les problèmes que cela soulève de nos jours à l'échelle universelle: l'épuisement des ressources naturelles, la déforestation du monde, les changements climatiques, la destruction de la couche d'ozone et la destruction progressive de la planète, "la pollution de l'air et de l'eau"²⁴² qui sont parfois des péchés structurels ayant des enjeux politico-économiques. Tout ceci affecte l'homme qui est un être au sein du monde. Le salut concerne tout le créé puisque pour Paul: "la création aspire de toute ses forces à voir la

²³⁷ AWAZI K. B., "La critique du christianisme colonial dans l'oeuvre de Jean-Marc Ela", in *Le Dieu Crucifié en Afrique*, op cit., 151-152.

²³⁸ *Idem.*

²³⁹ *Idem.*

²⁴⁰ *Ibid.*, 62.

²⁴¹ Traduction: "Mientras haya pobres, la liberación vendrá de los pobres". TAMAYO J.J., *Nuevo diccionario De Teología*, 536.

²⁴² ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, op. cit., 122.

révélation des fils de Dieu” (Rm 8). La création aspire au salut qui passe par la révélation du Fils de Dieu dans l’histoire; Fils par lequel nous devenons fils par adoption et grâce auquel notre relation avec la création et à l’égard du Dieu-Trinité trouve une communion parfaite et harmonieuse.

Si la terre est détruite, c’est le bonheur de l’homme qui est menacé. Car l’homme entretient des interactions avec la création. Anthropologie, cosmologie et sotériologie s’interpénètrent. Le salut de l’homme dont Dieu est le réalisateur est pour ainsi dire lié à sa relation avec la création dont il est le maître, le gardien, l’intendant et non le destructeur. Il s’établit de ce fait un triangle primordial entre Dieu, l’homme et la création.

Dans *Le cri de l’homme africain* et *Ma foi d’Africain*, le thème de la création est abordé par Ela en rapport avec le récit biblique de l’Exode qui éclaire la Génèse, d’une part, et d’autre part, en lien avec la vision africaine du monde. La création n’est pas seulement l’être visible. La création comporte les dimensions invisibles du cosmos avec lesquelles le négro-africain entre en relation déjà même dans les pratiques culturelles traditionnelles et dans les religions ancestrales qui intègrent des méditations:

“Comment incarner notre foi dans une culture où l’homme vit sa relation avec l’invisible à Travers une série de médiations, des coutumes familiales, des coutumes matrimoniales, des techniques de guérisons, de l’initiation, du culte des Ancêtres?”²⁴³

Cette dernière citation d’Ela qui date de 1980, situe le rapport entre l’homme et le monde dans une réalité métaphysique où l’invisible occupe pour l’Africain une place majeure. Ici la question écologique est pensée en fonction de la relation entre l’Africain et le cosmos invisible.

Aussi-est-il admirable de souligner qu’avant la publication de l’Encyclique du pape François sur la question écologique, *Laudato si*, Jean Marc Ela avait déjà abordé le problème écologique. Déjà, en prenant appui sur le récit de la création (Gn 1-2), sur la Conférence de Rio de Janeiro²⁴⁴, et les affirmations de Mgr Renato Martino, le message pontifical de 1990 de Jean Paul II qui soulignent le respect de la création, la thèse de Jean Daniélou qui affirme “la dignité de la création”²⁴⁵, nous attestons que thème de la création et de l’environnement occupe dans la sotériologie Ela une place remarquable. Aujourd’hui on ne saurait étudier la pensée d’Ela et faire abstraction de la sotériologie écologique, c’est-à-dire une réflexion théologique sur le salut de la création. Il est aussi évident que dans beaucoup de grands Séminaires, d’instituts et d’universités à travers le monde, la théologie écologique est étudiée et dispensée dans les

²⁴³ ELA J.-M., *Le cri de l’homme africain*, op cit., 136.

²⁴⁴ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 118-129.

²⁴⁵ DANIELOU J., cité par ELA J.-M., *Ibid.*, 127.

programmes académiques. Comme un précurseur, Ela demandait qu'il faille "restituer à l'être humain sa vocation de prêtre de la création"²⁴⁶ et dénonçait ce qu'il appela "le péché contre la terre"²⁴⁷.

Pour Ela, les rues des villes du Tiers-monde sont parfois "des depotoirs à ciel ouvert"²⁴⁸. Ela pense que le péché contre la création est une injustice qui menace terriblement l'homme. En outre, "cette injustice faite à de la création est une injustice contre les générations futures"²⁴⁹. Pour cela, il propose une prise de conscience chrétienne des enjeux et défis de cette situation sotériologico-écologique qui passe par une redécouverte du Seigneur de la vie, par l'annonce de l'Évangile du Christ, et par la promotion d' "une théologie de l'environnement qui doit se développer par des gens d'en bas que forment le monde des pauvres et des opprimés"²⁵⁰. Il s'agit aussi pour Ela d'entreprendre des luttes pour la protection de l'environnement en intégrant "les religions africaines où les croyances de la Terre-mère animent les comportements et attitudes à l'égard de la nature"²⁵¹.

3. "LA THÉOLOGIE SOUS L'ARBRE": UNE RÉ-INVENTION THÉOLOGIQUE ÉLAENNE.

Le thème de l'arbre est biblique. Le livre de la Genèse parle de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et de l'arbre de la vie²⁵². Le psaume 1 parle de l'arbre planté près d'un ruisseau qui donne du fruit en tout temps. L'arbre est aussi le lieu de la protection, un abri où il y a l'ombre. La tradition chrétienne, surtout la patristique, dans une exégèse christologique, présente aussi la Croix comme l'Arbre de la vie éternelle; Arbre qui rassemble par le Christ les enfants de Dieu dispersés. A son tour, Jean-Marc Ela va proposer une théologie qu'il baptise la *théologie sous l'arbre* qui allie à la fois l'Arbre de la Croix et la réalité socio-culturelle africaine qui intègre la dimension de l'arbre à palabre qui est un véritable lieu d'initiation sapientiale et peut favoriser une connaissance de "la Palabre biblique sur les questions de foi à partir des villages d'Afrique"²⁵³.

3.1. Une théologie au service des pauvres

En 1980, dans *Le cri de l'homme africain*, Jean-Marc Ela écrivait déjà ce qu'il développera plus tard dans *Ma Foi d'Africain*: "A partir des expériences décisives au sein des communautés d'Évangile qui s'efforcent de défataliser les situations de misère et d'injustice, telles sont les questions radicales qui

²⁴⁶ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 118.

²⁴⁷ *Ibid.*, 117.

²⁴⁸ *Ibid.*, 124.

²⁴⁹ *Ibid.*, 122.

²⁵⁰ *Ibid.*, 126.

²⁵¹ *Ibid.*, 128.

²⁵² Gn 2-3.

²⁵³ *Ibid.*, 33.

donnent lieu à ce que j'appelle "la théologie sous l'arbre", celle qui, loin des bibliothèques et des bureaux, s'élabore dans le coude à coude fraternel avec des pays illétrés en quête du sens de la Parole de Dieu, dans les situations ou précisément, cette parole les rejoint"²⁵⁴. L'expression fut lancée et plus tard amplifiée: *la théologie sous l'arbre*.

La théologie sous l'arbre est une théologie du combat libérateur qui trouve tout son sens dans cette définition: "je rêve d'une théologie sous l'arbre qui s'élaborerait dans le coude à coude fraternel, là où des chrétiens partagent le sort d'un peuple paysan qui cherche à prendre en main la responsabilité de son avenir et la transformation de ses conditions d'existence"²⁵⁵.

Selon Ela, il nous faut revenir sous l'arbre de la croix qui signe de la vie, pour recommencer la théologie à partir des luttes que mènent les peuples noirs, les gens d'en bas, pour empêcher le monde d'être plongé dans le chaos qui règnait avant la création. Dans ce contexte, la théologie ne se limite plus à un exercice scolaire, mais, elle devient une aventure spirituelle. Car, "il faut sortir des bibliothèques et renoncer au confort des bureaux climatisés, accepter de vivre dans l'insécurité de la recherche parmi les gens ne sachant ni lire, ni écrire, dans les bas quartiers où le petit peuple a les pieds dans l'eau et dans la boue"²⁵⁶. Pour Hitimanna, "l'Evangile pousse des chrétiens à se solidariser avec les plus pauvres en vue de la transformation responsable de leurs conditions de vie, qui sont dans la plupart des cas inhumaines"²⁵⁷

Quand Ela parle du petit peuple qui est dans la boue, il fait allusion aux pauvres qui prennent les visages multiformes: les paysans, les bergers, les jeunes en chômage, les opprimés...Voici ce qu'il écrit: "Dieu n'a-t-il pas parler langages des paysans et des bergers?"²⁵⁸. Les hommes qui gisent dans la boue sont les pauvres en faveur desquels se dirige la théologie sous l'arbre, puisque, "si Dieu se dit dans l'histoire, la théologie ne s'apprend plus dans la lettre des manuels qui restituaient des générations en générations, un contenu de fois défini une fois pour toute, mais dans l'acte de la libération des pauvres"²⁵⁹. Une fois de plus, nous voyons aussi que l'acte de la libération des pauvres est l'objet et la finalité de la théologie sous l'arbre. Il s'agit donc d'une théologie au service des pauvres.

3.2. Une théologie des mains sales et du terre à terre

Nous avons vu au premier chapitre que Jean-Marc Ela a fait l'expérience d'un peuple marqué par l'oppression et il s'est fait proche de ce dernier. Il a trempé ses mains pour se solidariser avec le peuple

²⁵⁴ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 8.

²⁵⁵ ELA J.M., *Ma foi d'Africain*, 216.

²⁵⁶ *Idem*

²⁵⁷ HITIMANA J., "Evangile et libération. La pensée de Jean Marc Ela", in *Chemins de la christologie africaine*, op. cit., 257.

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ *Idem*.

opprimé pauvre, et appauvri. La théologie sous l'arbre est alors une théologie des mains sales et du terre à terre. Théologie des mains sales par ce qu'elle accepte de se faire solidaire avec le petit peuple, avec ceux qui sont marginalisés dans l'histoire, ceux qui sont le cul du monde, ceux qui sont salis par des structures sociales dominantes. Le théologien sous l'arbre doit accepter en contexte africain, de descendre de sa hauteur universitaire, de se salir les mains avec ceux qui sont dans la boue et qui ont besoin d'un toilettage pastoral que leur offre le message chrétien libérateur.

La théologie sous l'arbre est une théologie du terre à terre par ce que capable de parler langage simple des paysans et de ceux qui sont dans les villages et les bidonvilles et qui ont besoin d'un message chrétien qui s'incarne dans le dynamisme et la concréture de leur expérience vitale.

Il s'ensuit alors que: "la théologie chrétienne doit être libérée d'un système culturel où l'on a parfois l'impression que le verbe s'est fait texte. Pourquoi le langage de la foi ne serait pas aussi la poésie, le chant, le jeu, l'art et la danse, et en définitive le geste de l'homme qui se lève et marche, dans les situations où l'évangile suscite et nourrit les efforts libérateurs?"²⁶⁰. Dans la première phrase de cette citation, Ela s'insurge contre un style de théologie excessivement spéculatif inadapté aux monde d'en bas, au petit peuple. Dans la deuxième partie de la citation, il se montre plus favorable à une théologie de nature artistique ou culturelle; celle que nous rencontrons déjà le collectif *Les prêtres noirs s'interrogent*, ou encore dans l'ouvrage poétique *Balafon* du Révérend Père Engelbert Mveng, dans les poèmes comme *Pentécôte sur l'Afrique* et *Epiphanie*.

De ce qui précède, il résulte que la théologie sous l'arbre est un exercice ou un langage de l'authenticité, de la banalité, de la solidarité dans la dynamique d'un approfondissement de techniques liés à l'élaboration de toute théologie, en se laissant interroger par toutes les théologies qui s'élaborent à partir de la solidarité des hommes, des continents ou des groupes en lutte pour l'avènement d'un monde Nouveau²⁶¹. Tout ce processus exige de repenser la théologie en général, et la théologie africaine en particulier.

3.3. Repenser la théologie africaine.

Repenser la théologie africaine est un secret de polichinelle dans l'univers théologique de Jean Marc Ela. Nous savons déjà que son dernier grand ouvrage de théologie a pour titre *Repenser la théologie africaine*²⁶². *Le Dieu qui libère*. Mais que signifie concrètement cet énoncé?

²⁶⁰ *Ibid.*, 217.

²⁶¹ *Ibid.*, 217.

²⁶² ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit.

D'abord, *Repenser la théologie africaine* pour Ela c'est prendre conscience que la problématique brûlante actuelle dans le débat théologique en Afrique, c'est la libération. Pour lui, le débat sur l'inculturation est secondaire. Repenser la théologie africaine c'est faire une relecture de Révélation du Dieu de Jésus Christ qui "trouve sa pleine signification en Afrique lorsque l'Eglise fait mémoire de l'Évangile de libération: tel est le but principal de notre réflexion"²⁶³.

Ensuite, il s'agit d'interroger les schémas, des doctrines et des tournures théologiques classiques, de prendre les distances qui s'imposent et de se faire pauvre avec le pauvre, comme l'Apôtre Paul qui savait se faire grec avec les grecs, juif avec les juifs. Ce travail va conduire le théologien à mettre en relief une épistémologie qui tienne en considération des nouveaux paradigmes, des nouveaux concepts et des nouvelles méthodes qui traduisent la Bible, le dogme, la morale et la pastorale au sein de l'Eglise pour le salut ou la libération des hommes.

Dans ce sillage, la question de "*l'effondrement des paradigmes*"²⁶⁴ est une préoccupation importante dans le labeur de repenser la théologie africaine. Selon Ela, pendant longtemps, la culture occidentale a proposé des paradigmes qui se sont imposés sur le plan universel. Par exemple, avec Saint Augustin, la sotériologie s'est concentrée sur la doctrine du péché originel, du rachat ou de la rédemption qui intègre "le paradigme de la culpabilité et de la peine à partir de l'approfondissement des relations entre la faute originelle d'Adam et la totalité de l'humanité dans l'espace et de le temps"²⁶⁵. À la veille des temps modernes, où l'obsession du diable hante l'Occident, le *Dies Irae* et le *Libera me*, chantés à la messe des morts, révèlent le climat spirituel et théologique où vivent les chrétiens d'Europe. La théologie célébrée dans la liturgie, revêt ici le caractère d'une vallée de larmes qui exprimerait en arrière fond des pleurs et la peur obsessionnelle de l'enfer. Il se développe alors l'idée d'un Dieu en colère qui punit les morts et qui, à la manière d'un cerbère, les enverrait impitoyablement à l'enfer. Aussi, "*L'imitation de Jésus Christ* de Thomas à Kempis vulgarise le thème de la fuite du monde"²⁶⁶. En plus, à un moment donné de la théologie chrétienne, il s'est développé le thème des limbes.

Face à ce tableau théologique historique, Ela pose un problème de la crise des paradigmes, des concepts et des mentalités époques sur lesquels la théologie occidentale s'est construite depuis Saint Augustin jusqu'à Saint Thomas, jusqu'à s'imposer à l'Eglise universelle.

Théologiquement, il est reconnu aujourd'hui que la lecture du salut en lien avec le péché originel pose des questions dans les débats dogmatiques universitaires. Comment comprendre le sens du péché là

²⁶³ ELA J.M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, op. cit., 11.

²⁶⁴ *Ibid*, 38.

²⁶⁵ *Ibid*, 39.

²⁶⁶ *Ibid*, 40.

où il y a perte totale du sentiment de culpabilité? Que penser du sentiment de la culpabilité collective? Que reste-il de la peur de l'enfer dont le mot lui-même fait problème dans la situation spirituelle d'aujourd'hui? Comment comprendre le purgatoire là où certains chrétiens n'y croient pas? Ces questions sont à prendre au sérieux et méritent un approfondissement rigoureux aussi de la part du Magistère et du côté des théologiens.

Face à cette problématique, Ela propose une relecture théologique qui pousse à repenser la formulation des concepts théologiques, des paradigmes qui sont importants voire nécessaires pour parler de Dieu. Pour illustrer la question de la crise que traverse la théologie aujourd'hui, Ela s'appuie sur Ratzinger²⁶⁷ en affirmant:

"Dans les entretiens sans tabous sur le christianisme et l'Eglise au seuil du troisième millénaire, J. Ratzinger reconnaît aussi cette fallite des mots d'hier dans le monde d'aujourd'hui: des concepts comme péché originel, rédemption, expiation, péché, etc. qui expriment certes une vérité mais qui dans la langue actuelle ne signifient plus rien pour la plupart des gens. Le concept de salut lui-même n'échappe pas à cette crise de sens du langage religieux dans le visage que se cherche l'Eglise dans la post-chrétienté. Dire que l'Eglise est signe de salut doit faire l'objet d'un nouvel examen"²⁶⁸.

Le théologien allemand, l'un des plus influents du christianisme moderne, Karl Rahner, souligne cette crise de la foi en lien avec la question dogmatique du purgatoire lorsqu'il écrit: "Le catholique moyen d'aujourd'hui ne nie pas le purgatoire, Dieu nous en préserve. Mais croire que la moyenne de nos chrétiens de grande ville y croit encore existentiellement, ce serait un optimisme bien naïf. Je voudrais savoir combien d'entre nous le purgatoire a déjà sincèrement effrayés"²⁶⁹.

Le théologien allemand soulève ici un problème qui constitue aujourd'hui un grand débat surtout dans le domaine de la théologie dogmatique. Nul doute qu'en théologie dogmatique, la compréhension du salut dépend aussi de l'herméneutique de ces grandes questions théologiques que soulèvent Ela et ces éminents théologiens occidentaux.

Il est donc évident que repenser la théologie africaine ne se limite pas seulement à la sphère géographique ou intellectuelle africaine, dans la mesure où Ela aborde les questions qui relèvent de la foi chrétienne traditionnelle et du patrimoine théologique ecclésial universel. En Afrique comme ailleurs, cette tâche relève de l'épistémologie théologique qui prend en considération la théologie fondamentale, la théologie magistérielle, la théologie contextuelle et toutes les formes de pensées capables ou susceptibles

²⁶⁷ Ela cite le livre de Joseph Ratzinger intitulé *Le sel de la terre*, Desclée, Paris, 2001.

²⁶⁸ *Ibid.*, 41-42.

²⁶⁹ RAHNER K., *Éléments d'une théologie spirituelle*, Desclée, Paris, 1963, 176.

de faire avancer le débat théologique dans son rapport avec les sciences humaines et sociales, les savoirs empiriques ou physiques, la politique, l'informatique et la révolution provoquée par le transhumanisme et l'intelligence artificielle.

Repenser la théologie africaine ne saurait donc être un point d'achèvement, mais plutôt un point de départ; une rude entreprise perpétuelle et sans cesse rebondissante dans l'histoire de l'Église, où parfois les questions acquièrent plus d'importance que des réponses, donnant naissance, de manière créative, à des nouvelles confrontations dialectiques des idées. C'est le défi que Ela lance au christianisme contemporain face à ce à l'essor des cultures reconnu par Vatican II; essor qui impose des nouveaux styles de vie et invite l'Église à se rédefinir par rapport au Christ et par rapport aux conditions de la vie de l'homme moderne:

“Les conditions de vie de l'homme moderne, au point de vue social et culturel, ont été profondément transformées, si bien que l'on peut parler d'un nouvel âge de l'histoire humaine. Dès lors, des voies nouvelles s'ouvrent pour parfaire la culture”²⁷⁰.

CONCLUSION

Au terme de ce deuxième chapitre qui a porté sur une étude théologique de la libération chez Jean-Marc Ela, nous-nous sommes rendus à l'évidence que la compréhension du salut selon ce brillant auteur trouve son fondement dans une analyse profonde de la libération qui intègre non seulement les racines bibliques vétérotestamentaires et l'image du Dieu du Magnificat²⁷¹ comme nous l'avons vu, mais également des fondements christologiques, écologiques et herméneutiques qui exigent une reconstruction épistémologique de toute la tâche théologique. Contrairement à une saisie exigüe et à une lecture superficielle de la pensée d'Ela qui laisserait croire que sa théologie manque de rigueur strictement scientifique, nous avons tenté de montrer que son approche va donc au delà de la sociologie et de l'anthropologie, en tant qu'elle intègre dans la compréhension profonde la théologie de la libération, des enjeux de l'épistémologie théologique et des questions écologiques qui sont d'actualité. Nous pensons que cette lecture sotériologique de la pensée d'Ela qu'il a su enrichir dans son oeuvre paradigmatique *Repenser la théologie africaine*, fonde implicitement, mieux fait appel à la théologie systématique qui, comme le souligne Pannenberg, doit mettre en relief le thème fondamental de “la vérité de la doctrine chrétienne”²⁷². Cette approche systématique qui n'est pas absente dans la sotériologie de la libération d'Ela va à la quête de

²⁷⁰ Gaudium et Spes, numéro 54.

²⁷¹ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 224.

²⁷² “La vérité de la doctrine chrétienne comme thème de la théologie systématique”. Traduction: “la verdad cristiana como tema de la teología sistemática”. PANNENBERG W., *Teología sistemática I*, (traducción de MARTINEZ CAMINO J.), Comillas, Madrid, 1992, 1.

Dieu avec toutes les ressources et toutes les dimensions du savoir, de façon organisée et contextuelle, comme nous le verrons dans nos futurs développements. Au stade actuel de nos analyses, nous pensons que le lecteur peut déjà avoir une idée claire et distincte de la sotériologie élaenne de la libération, même sans avoir lu ses oeuvres. Aussi apparaît-il que “la théologie sous l’arbre”²⁷³ qu’il nous propose est une conséquence de sa compréhension du salut comme libération qui, selon lui, demeure une ébauche de théologie contextuelle qui convient mieux à l’Afrique contemporaine. Dans le troisième chapitre que nous aborderons, nous-nous proposons de scruter des implications ecclésiologiques de cette sotériologie de la libération. Autrement dit, en quoi l’Eglise en Afrique est-elle interpellée dans l’oeuvre libératrice qui fut celle même de Jésus de l’histoire? Si “la mission du Christ Rédempteur, confiée à l’Eglise, est encore loin de son achèvement”²⁷⁴, quelle est alors la responsabilité qui lui incombe concrètement sous cet angle?

²⁷³ ELA J.-M., *Ma foi d’africain*, *op. cit.*, 139.

²⁷⁴ JEAN-PAUL-II, Lettre Encyclique *Redemptoris missio*. *Sur la valeur permanente du précepte missionnaire*, numéro 1.

CHAPITRE III: LA RESPONSABILITÉ DES EGLISES D'AFRIQUE DANS LA DYNAMIQUE DE LA LIBÉRATION

Introduction

Le Concile Vatican II nous enseigne avec clarté dans la Constitution dogmatique sur l'Eglise: "En toutes les nations subsiste l'unique Peuple de Dieu, puisque c'est de toutes les nations qu'il tire ses membres, citoyens d'un Royaume dont le caractère n'est terrestre, mais bien céleste"²⁷⁵. Les Eglises d'Afrique dont la mission sera étudiée dans ce chapitre font justement aussi partie de cet unique Peuple de Dieu qui subsiste dans toutes les nations. Ce même son de cloche résonne dans le Décret conciliaire *Ad Gentes* qui développe l'activité missionnaire de l'Eglise en la fondant sur l'oeuvre du mystère de la Sainte Trinité: le dessein du Père, la mission du Fils, et la mission du Saint Esprit. De ce fondement trinitaire procède toute la mission de l'Eglise. Mais en même temps, lorsque *Ad Gentes* aborde la mission de l'Eglise comme une continuation de la mission du Christ Lui-Même, un accent est particulièrement mis sur les pauvres: "Cette mission continue et développe au cours de l'histoire la mission du Christ Lui-même, qui fut envoyé pour annoncer aux pauvres la Bonne Nouvelle"²⁷⁶. Cette dernière affirmation conciliaire nous rappelle aussi ce qui est affirmé dans le premier numéro de la Constitution *Gaudium et Spes* où les pauvres sont l'objet d'une attention particulière pour l'Eglise²⁷⁷. Dans une analyse théologique et pastorale, le présent chapitre veut faire sien, avec Ela, ces enseignements de Vatican II. Comment Ela développe-t-il cette responsabilité des Eglises et des chrétiens d'Afrique dans la dynamique et le processus de la libération? Quelles sont les tâches des pasteurs, des laïcs et des théologiens africains en vue de cette oeuvre de libération qui selon Ela conditionne et définit l'identité et la crédibilité missionnaires des Eglises d'Afrique?

1. ETAT DE LA QUESTION

D'entrée de jeu, il est important d'aborder cette question en précisant l'état et le contexte pluriel des Eglises africaines que présente Ela.

²⁷⁵ *Lumen Gentium*, numéro 13.

²⁷⁶ *Ad Gentes*, numéro 5.

²⁷⁷ Dans *Gaudium et Spes* numero, l'Eglise affirme qu'elle assume les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes qui lui sont contemporains, en particulier des pauvres. Cette introduction de *Gaudium et Spes* a inspiré plusieurs théologiens de la libération. Mais il faut aussi souligner que la théologie pastorale, l'ecclésiologie, la théologie spirituelle, la théologie des missions, et d'autres disciplines théologiques se sont inspirées de cette Constitution pastorale sur l'Eglise. Plusieurs théologiens pensent d'ailleurs que c'est le Document le plus important du Concile. D'autres théologiens estiment que c'est à partir de cette Constitution Pastorale que se dégage clairement le caractère pastoral du Concile Vatican II.

1.1. La situation des Eglises d'Afrique selon Jean-Marc Ela

La situation ecclésiale africaine décrite par le théologien Ela en 1980 est franchement complexe, préoccupante et invite à cogiter sérieusement sur l'avenir du christianisme catholique en Afrique noire. Une étude profonde de la situation missionnaire des Eglises d'Afrique ne saurait faire abstraction de l'histoire de l'évangélisation des peuples noirs.

En effet, sur le plan historique, les Eglises d'Afrique dont parle Jean-Marc Ela comme théologien dans *Le cri de l'homme africain*, sont des Eglises issues d'une évangélisation marquée par un contexte de colonisation ou d'impérialisme. Reconnaisant que l'Eglise se veut universelle dans et par sa mission, Ela pose une question oratoire: "Si cette universalité (de la mission de l'Eglise) n'est pas abstraite, sur quelles bases socio-économiques peut-on comprendre l'expansion des Eglises au XIX^{ème} siècle?"²⁷⁸.

De prime abord, socialement, il s'agit de ces Eglises d'Afrique dont les pays regorgent des ressources naturelles très riches, mais sont confrontées quotidiennement à la pauvreté dont les différentes déclinaisons sont: la famine, la sécheresse, les maladies tropicales, les dictatures, le chômage des jeunes, l'oppression des paysans et les dominations de tout acabit: "Quelque part en Afrique Noire, des milliers de paysans sont contraints d'arracher les tiges de mil qui commencent à pousser pour semer du côté"²⁷⁹. Telle la phrase par laquelle Ela introduit son ouvrage inoubliable *Le cri de l'Homme africain*.

Voici la seconde phrase dans laquelle de nombreux africains d'hier comme d'aujourd'hui, chrétiens et non chrétiens, peuvent s'identifier comme devant un miroir: "Nous sommes à l'entrée du Sahel, dans les régions tropicales où les producteurs agricoles n'ont qu'une récolte par an, et où la soudure est toujours difficile, livrant les femmes et les enfants à un état de famine chronique. Dans les sociétés où le mil est l'aliment de base, le geste imposant aux paysans sans terre est un véritable coup de poignard au coeur"²⁸⁰.

L'Eglise est certes née du dessein de la Trinité et de ce fait, elle a une nature invisible qui relève du mystère même de Dieu qui est amour et miséricorde, et "Jésus-Christ est le visage de la miséricorde du Père. Le mystère de la foi chrétienne trouve sa synthèse sans ce mot"²⁸¹.

Mais dans la société, cette Eglise de la Trinité qui s'est révélée dans le visage de Jésus de Nazareth²⁸², fait visiblement l'expérience de la finitude, de l'oppression et de la pauvreté économique, morale et culturelle de ses enfants qui l'affecte de *profundis*, dans les tréfonds ses entrailles. Car l'Eglise est nore Mère. Elle a des entrailles. La situation de pauvreté économique causée par des aléas de la nature et

²⁷⁸ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 18.

²⁷⁹ *Idem*, 7.

²⁸⁰ *Idem*.

²⁸¹ Traduction: "Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre. El misterio de la fe cristiana parece su síntesis en esta palabra". FRANCISCO, Bula del Jubileo de la Misericordia, *Misericordiae vultus*, San Pablo, Madrid, 2015, número 1.

²⁸² *Idem*.

d'infériorité et de s'imposer à l'échelle universelle: "Les Africains ont été évangélisés dans la tradition caritative du christianisme colonial. Cette situation subsiste sous des formes masquées. Le mythe de "l'Aide" au tiers monde, dans certains milieux, (...) reste confusément associé aux relations avec les pays de mission ou les jeunes Eglises"²⁸³.

Le théologien jésuite Meinrad Hebga avait déjà fait cette observation de façon lucide et décisive, lorsqu'il développait la thèse selon laquelle l'émancipation des Eglises sous tutelle post-coloniale est la voie de l'autonomie des Eglises d'Afrique et la condition d'une mission plus noble et plus libre. Du coup, Ela n'hésite pas à citer son compatriote Hebga: "Dans cette perspective (de dépendance énoncée), on comprend qu'il faille envisager l'avenir des Eglises d'Afrique dans un processus d'émancipation, comme le suggérait naguère un jésuite camerounais, le père Hebga. Nous acheminons sûrement vers la disparition d'un modèle de mission qui a été mis en pratique dans le contexte de la colonisation"²⁸⁴. Serons-nous à la hauteur en tant qu'Eglise d'Afrique?

En plus de ce situation décrite plus haut, il faut noter le phénomène de la montée en puissance des phénomènes des messianismes africains et des nouvelles sectes chrétiennes qui attirent de nombreux africains en général. Ces nouvelles sectes sont les lieux pastoraux hétérodoxes où se déploient une théologie dite de la *prospérité* très présente en Côte d'Ivoire, au Cameroun et dans beaucoup de pays négro-africains. Les nouvelles sectes chrétiennes développent une théologie qui donnent l'impression que le christianisme est porteuse d'une révélation anti-croix, où seules la prospérité, la fécondité, la réussite, la promotion sociale et la gloire ont droit de cité. Les souffrances sont relativisées dans les prédications des *pasteurs* de ces sectes, et par ricochet niées.

A ce sujet, Benjamin Sombel, dans son ouvrage *Théologie du développement et inculturation*, attire vigoureusement notre attention sur cette "théologie de la prospérité"²⁸⁵ qui prétend évacuer la souffrance de la révélation chrétienne, et s'engage dans un business spirituel qui est un nouvel avatar de la simonie, dévoile au grand jour la contestation de la croix et la hargne pastorale d'évacuer la souffrance de la vie chrétienne, ramant par conséquent à contre courant des bases fondamentales mêmes de la morale dogmatique, du droit ecclésiastique et de la théologie fondamentale et pastorale. Il s'agit là d'une théologie du messianisme thaumaturgique que ne saurait incarner la Personne et le ministère du Verbe fait chair: Jésus-Christ. Celui-ci a souffert toute sa vie afin que nous suivions ses traces.

²⁸³ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 38.

²⁸⁴ 34. HEBGA M., *Emancipation des Eglises sous tutelle. Essai sur le christianisme post-colonial*, Présence africaine, 1977, cité par ELA J.-M., *Ibid.*, 32.

²⁸⁵ SOMBEL B., *Théologie du développement et inculturation. Questions de fondements*, L'Harmattan, Paris, 2011, 838.

Malgré la Reforme liturgique officiellement qui affecté toutes les Eglises du monde, beaucoup de chrétiens en Afrique continuent à chanter en latin dans les célébrations liturgiques et lors des funérailles chrétiennes, convaincus que c'est le chant grégorien qui est la meilleure médiation artistique pour le croyant africain de rencontrer Dieu et de le contempler. Ce faisant, bon nombre d'africains convertis au christianisme, hautement instruits ou moins catéchisés, sont parfois plus romains que des romains. Ils abandonnent ou délaissent leurs propres cultures et prient Dieu dans une langue occidentale qu'ils ne comprennent pas, ou que l'Assemblée liturgique ne pige point.

Trois autres traits caractérisent la situation des Eglises d'Afrique décrites par Ela. Au niveau social et politique, l'Afrique et ses enfants souffrent des malgouvernances, dictatures mortelles, corruptions et des instabilités désastreuses et mortelles qui handicapent son développement. Les Eglises en Afrique en sont profondément affectées, au point de subir les persécutions et le martyre rouge ou blanc. Cette situation désastreuse devient une question théologique pour l'Eglise qui ne saurait parler de Dieu sans diriger son action vers le salut de l'homme: "Cette question s'impose dans la mesure où l'Eglise ne peut, aujourd'hui, témoigner de Dieu que dans la solidarité avec les pauvres et les opprimés"²⁸⁶.

A la suite de ses compatriotes et dévanciers tels Nkuamè Nkrumah, Engelbert Mveng, Aimé Césaire, Cheikh Anta Diop, Mongo Beti, Jean-Marc Ela n'hésite pas à dénoncer à plusieurs reprises, la malgouvernance des dirigeants africains et la main mise des systèmes néolocoloniaux sur les Etats africains. Mais surtout, en tant que prophète plein de courage missionnaire, Ela dénonce les incohérences de certains prélats africains qui, non seulement gardent un silence complice face aux drames qui déchirent le continent noir au lieu de les condamner, mais également pactisent avec des gouvernants vautrés dans leur luxe insolent et insensibles aux cris d'angoisse de l'homme africain²⁸⁷. Pour Ela, les Evêques doivent briller par le bon exemple. *Pastor Gregis* enseigne dans cette longueur d'onde:

"Le ministère de l'Evêque, comme prédicateur de l'Evangile et gardien de la foi au sein du Peuple de Dieu, ne resterait pas complètement décrit s'il manque une référence au devoir de la cohérence personnelle: su enseignement doit rimer avec le témoignage et avec l'exemple d'une vie authentique de la foi"²⁸⁸.

²⁸⁶ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 39.

²⁸⁷ Mais il faut souligner que beaucoup de Conférences Episcopales en Afrique ont à maintes reprises dénoncé et condamner la barbarie des hommes en Afrique, ainsi que la corruption, la malgouvernance et les dictatures qui freinent le développement en Afrique. A plusieurs fois, La Conférence épiscopale de la Côte d'Ivoire a condamné la guerre. La Conférence des Evêques du Cameroun a condamné officiellement la corruption, les assassinats des hommes de Dieu, la crise anglophone...

²⁸⁸ Traduction: "El ministerio del Obispo, como pregonero del Evangelio y custodio de la fe en el Pueblo de Dios, no quedaría completamente descrito si faltara el deber de la coherencia personal: su enseñanza ha de proseguir con el testimonio y el ejemplo de una autentica vida de fe." JUAN PABLO II, *Pastores Gregis, Exhortación Apostólica a la santidad. Sobre el Obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo*, San Pablo, Madrid, 2003, número 31.

Il y a nonobstant les mutations à caractère ecclésial entre 1980 et la situation actuelle des Eglises d'Afrique. A l'état actuel, il ne fait l'ombre d'aucun doute que l'Afrique compte déjà de nombreux prêtres, Évêques, Cardinaux et théologiens et philosophes et autres chercheurs qui ont fait de brillantes publications. Ils qui ont participé et sont intervenus aux travaux du Concile Vatican II²⁸⁹, à plusieurs Synodes ordinaires et extraordinaires à Rome, et aux visites *ad limina*. Deux synodes pour les Eglises d'Afrique ont été célébrés, même si certains ont réclamé un concile noir: "Un concile noir, pourquoi pas? De son côté, rapporte Meinrad Hebga, le pape Jean Paul II confie au Cardinal Malula, Archevêque de Kinshasa, que lui-même y est en principe favorable que, si concile il y a, il le preside en Afrique"²⁹⁰.

Il est vrai aussi que pour Ela c'est dans la société que se joue le drame anthropologico-sociotériologique: "L'Eglise doit faire prévaloir les exigences de la foi dans la cité. (...) Dans la conjoncture actuelle, la foi des Eglises d'Afrique n'est point provoquée à vif par des questions relatives à la divinité du Christ l'africain, dans les luttes quotidiennes pour la survie des tout petits, non seulement"²⁹¹. Il ajoute: "Peut-être une pratique trop ecclésiale trop centrée sur la préoccupation de l'au delà, resque-t-elle de passer outre, comme les prêtres de la parabole du Bon Samaritain, devant l'Africain dominé, enfermé dans les structures de dépendance qui engendrent l'injustice et la misère?"²⁹².

L'espoir faisant vivre, les Africains devraient restés optimistes dans la prudence et la créativité. Loin de toutes expériences d'annéantissements, les chrétiens participent à la Passion-Mort du Christ en Afrique. Le Dieu des chrétiens qui est le Dieu de la vie en abondance est-il définitivement mort en Afrique, ou alors est-il tout simplement crucifié²⁹³, et fait participer les africains à son agonie et au mystère de la rédemption? Il est à la fois mort et ressuscité en Jésus-christ.

²⁸⁹ Mgr Jean Nzoa d'origine camerounaise avait par exemple participé aux travaux du Concile Vatican II.

²⁹⁰ HEBGA M., "Cinquante ans après, où en sommes-nous?" *Les prêtres noirs s'interrogent, cinquante ans après... op. cit.*, 298.

²⁹¹ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain, op. cit.*, 162.

²⁹² *Ibid.*, 161.

²⁹³ Certains intellectuels africains interprètent l'expérience tragique et dramatique de continent africain, sur le plan théologique, comme une crucifixion du Christ, Fils de Dieu, ou alors comme une crucifixion de Dieu dans le son Fils Jésus Christ. Si le camerounais Eloi Messi s'est posé la question de savoir si Dieu est mort en Afrique pour décrire l'indifférence religieuse qui affecte ce continent dit chrétien en majorité, le congolais théologien et philosophe AWAZI déclare de l'autre côté: "Dans la christologie africaine de la libération holistique, l'écran que constitue la médiation épistémologique et théologique de la colonisation occidentale doit tout simplement être brisé et dépassé (*Aufheben*), pour laisser aux chrétiens africains l'espace et le temps d'interroger et de questionner le Christ dans sa proposition du salut à tout homme. (...). Par christologie narrative de la libération holistique, nous entendons le travail ardu de l'écriture et d'interprétation de l'histoire de la rencontre entre le Christ et les peuples africains qui ont entendu sa bonne nouvelle du salut par la prédication missionnaire au XIX^{ème} siècle. Ce travail d'écriture et d'interprétation théologique de l'histoire de la crise africaine est l'un des principaux défis posés au christianisme africain à l'aube du XXI^{ème}". AWAZI G. B., *Le Dieu Crucifié en Afrique. Esquisse d'une christologie negro-africaine de la libération holistique, op. cit.*, 17.

1.2. L'espoir qui renaît des tout petits ou des gens d'en bas

L'on s'attendrait à ce que cette partie se penche plutôt sur le thème de l'espérance qui est une vertu théologale, que sur l'espoir. La théologie d'Ela dans sa globalité aborde les deux thèmes. L'espérance est centrale dans la théologie chrétienne, et elle a fait l'objet de nombreuses réflexions. Dans un autre texte, nous aborderons l'espérance chez Ela, dans son rapport avec la Révélation et la libération.

Pour le moment, en nous appuyant sur notre auteur qui affirme consacré une trentaine de pages au sous titre suivant: "Afin que renaisse l'espoir"²⁹⁴, le lecteur peut comprendre le bien fondé de cette sous-partie qui en réalité trouve son sens dans les situations d'angoisses auxquelles l'Afrique est viscéralement confrontée. D'un côté le nombre de suicides et de dépressions qui augmentent dans la société conemporaine manifestent une crise de l'espoir. De l'autre côté, Il est prosaïquement admis que l'espoir fait vivre, et surtout dans les situations aiguës de désespoirs et d'angoisse qui s'expriment dans le cri de l'homme africain, l'espoir entre dans un duel avec le désespoir, et prétend en sortir vainqueur.

Soulignons d'emblée qu'Ela perçoit très bien la complexité de la question. Avant de prendre position, Ela commence de prime abord par s'appuyer sur le Magistère du Successeur de Pierre Paul VI qui déplorait de bon droit la situation du sous-développement du tiers-monde dans son *Populorum progresio*: "Il faut se hâter: trop d'hommes souffrent, et la distance s'accroît qui sépare les progrès des uns et la stagnation des autres"²⁹⁵. A la lumière du vibrant appel du pape Paul VI et de ses propres observations, Ela affirme: "l'urgence des transformations radicales à opérer pour améliorer la condition de vie des millions d'Africains ne peut être contestée par personne"²⁹⁶.

Par la suite, Ela expose d'abord de façon exhaustive la thèse de Frantz Fanon qui préconise la violence pour la libération socio-politique des peuples dominés. Fanon est l'auteur de l'ouvrage bien connu *Les damnés de la terre*²⁹⁷. Après avoir exposé la thèse Fanon sur la violence, Ela prend ses distances vis-a-vis de cet auteur, et expose enfin sa position personnelle selon laquelle la violence ne construit pas la dignité humaine. Ela interpelle l'Eglise qui doit être la voix des sans voix; la servante des gens d'en bas ou des personnes marginalisées et exclues des grandes décisions nationales qui viennent d'en haut.

Si pour Léopold Sédar Senghor "la dépendance de l'Afrique vis-vis de l'étranger est beaucoup plus grave que du temps du régime colonial"²⁹⁸, pour Fanon le combat pour la liberté, dans le processus de décolonisation, "implique une remise en ordre radicale de l'univers où le colonisé travaille pour l'émergence

²⁹⁴ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 30.

²⁹⁵ PAUL VI, *Le développement des peuples*, Centurion, 1967, cité par ELA J.-M., *ibid.*, 70.

²⁹⁶ *Idem.*

²⁹⁷ FANON F., *Les damnés de la terre*, Maspéro, 1961.

²⁹⁸ SENGHOR L.S., *Intrview à jeune afrique*, 7 janvier 1977.

de l'homme lui même. Fanon traite de la violence dans un contexte où la décolonisation ne saurait se réduire à un transfert de pouvoirs"²⁹⁹.

Dans le christianisme, notamment dans l'Eglise catholique, la violence comme moyen de libération que préconise Fanon est un danger permanent pour la paix et un obstacle à la dignité de la personne humaine et une opposition à l'ordre naturel voulu par Dieu dès la création. L'Encyclique *Pacem in Terris* du pape Jean XXIII est claire à ce sujet: "Vénérables frères et chers fils, salut et bénédiction apostolique. La paix sur la terre, objet du profond désir de l'humanité de tous les temps, ne peut se fonder ni s'affermir que dans le respect absolu de l'ordre établi par Dieu"³⁰⁰.

Le principe de la dignité fondamentale de la personne humaine qui mérite respect et considération, de laquelle découle ses droits et ses devoirs, permettait au pape Jean XXIII, dans un contexte de guerre froide, de condamner la violence et de présenter la vérité, la liberté, la justice et l'amour comme des piliers fondamentaux d'une paix authentique. Les directives pastorales de ladite Lettre Encyclique de Jean XXIII témoignent de ces piliers: "A tous les hommes de bonne volonté incombe aujourd'hui une tâche immense, celle de rétablir les rapports de la vie en société sur les bases de la vérité, de la justice, de la charité et de la liberté"³⁰¹.

Après cet arsenal de constatations, Ela traduit théologiquement ses idées sous le prisme ecclésiologique. Ela synthétise ses analyses sur ce point en se tournant vers l'Eglise. Il contredit la thèse de la légitimité de la violence, déjà que le Christ qu'il sert comme pasteur est présenté par la tradition judéo-chrétienne comme cet serviteur souffrant qui renonce à la violence vindicative et répressive, comme cet agneau mené à l'abattoir³⁰². Le Christ Fils de Dieu fait homme souffre et meurt pour tous; il ne meurt pas sans parler (cf. Jn 19, 25-27), et il souffre innocemment pour la multitude péchresse, en condamnant paradoxalement la triple violence du péché, du mal et de la mort, par sa mort expiatoire et violente sur la Croix. La souffrance du Christ est une réparation des souffrances violentes du péchés dans toutes ces formes. L'éminent théologien allemand Karl Rahner ne dit pas le contraire lorsqu'il écrit concernant le mystère de la rédemption: "La réparation peut, à la façon de la charité, être considérée dans le monde du péché et de la croix comme la forme de toutes les vertus"³⁰³.

Or, face à la violence des péchés structurels, communautaires et individuels, la vraie réparation que l'Eglise doit enseigner en Afrique et en Europe, au sens sotériologique du terme, ne peut être que celle

²⁹⁹ FANON, cité par ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit. 73.

³⁰⁰ JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, Libreria editrice vaticana, 1963, 17.

³⁰¹ *Ibid*, 69.

³⁰² Cf. le quatrième chant du Serviteur souffrant du prophète Isaïe. Chapitre 54.

³⁰³ RAHNER K., "Quelques thèses pour une dévotion du Sacré-Coeur", in *Le Coeur du Sauveur*, Mulhouse, Salvator, 1956, 180.

que le Christ a réalisée sur la Croix rédemptrice, comme acte d'amour suprême et oblatif, dans l'effusion du sang sans pareil qui est plus fort que celui du juste Abel: "l'amour réparateur intègre en lui tous les actes de la vie chrétienne"³⁰⁴, comme le souligne Bernard Sesboué.

Si Ela n'emboîte pas le pas à Fanon dans sa théorie de la violence étudiée plus haut, il est toutefois en faveur de la lutte au coeur d'une solidarité avec les gens d'en bas. Leur espoir ne saurait s'évanouir devant la barbarie humaine qui provoque la peur de s'exprimer: "La peur de s'exprimer tend à devenir une dimension de la conscience des milliers d'Africains. Aucune rhétorique mystificatrice ne peut dissimuler cette réalité"³⁰⁵. Les pauvres apeurés sont comme ce blessé de la parabole du bon Samaritain qui attend sa délivrance, au bord de la route qui descendait de Jérusalem à Jérico.

Du point de vue d'une ecliologie au service des gens d'en bas, Ela est convaincu que dans la situation violente et oppressante que traverse l'Afrique, c'est l'Eglise qui est mieux placée pour jouer le rôle de la libération. Si l'Eglise est d'institution divine ou christique, si elle se veut apolitique et experte en humanité, si elle se veut être fidèle à sa mission libératrice qui découle du ministère de Jésus, si elle veut appliquer les implications sociales de l'Evangile, elle peut agir, et elle doit agir; intervenir efficacement pour contribuer à changer les situations d'injustices que subissent des hommes d'en bas.

Le Pape François qui a connu depuis l'Argentine tous les grands débats au sujet de la théologie de la libération au sein de l'Eglise, affirmait récemment: "Chaque chrétien et chaque communauté sont appelés à être les instruments de Dieu pour la libération et la promotion des pauvres, de manière qu'ils puissent s'intégrer pleinement dans la société. Cela suppose que nous soyons dociles et attentifs pour écouter la clameur du pauvre et le secourir"³⁰⁶.

Ce faisant, l'Eglise qui manifeste son attention et sa solidarité au pauvre qui crie sa clameur; c'est-à-dire sa détresse, devient plus crédible devant sa Tête et son fondateur qu'est Jésus, devant la société et les pouvoirs de ce monde, et devant ces pauvres dont le regard est fixé, malgré les vicissitudes historiques, l'Eglise et des hommes de bonne volonté, en vue sur les lendemains meilleurs.

Ela se convainc de ce que si le contact substantiel de l'Eglise avec le sacré (sacristie, sacrements, sacramentaux) est une expérience inévitable, il n'hésite pas pour autant à souligner que l'espoir qu'il soutient en faveur des gens d'en bas ne va pas renaître dans le confinement de l'Eglise dans la sacristie, les bureaux huppés ou dans le sanctuaire: "ce n'est pas dans les sanctuaires que Dieu est insulté mais dans les

³⁰⁴ SESBOÜÉ B., *Jesus-Christ l'Unique Médiateur*, op. cit., 317.

³⁰⁵ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, 95.

³⁰⁶ Traduction: "Cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad.; esto supone que seamos más dóciles y atentos para escuchar el clamor del pobre y socorrerlo". FRANÇOIS, *Exhortación Apostolique sur La joie de l'Evangile, Evangelii Gaudium*, San Pablo, Madrid, 2013, numéro 187. Premier paragraphe.

hommes qui sont la demeure de Dieu dans l'histoire"³⁰⁷. Mais cette citation d'Ela est très discutée car le salut chrétien procède de la sainteté de Dieu et du contact liturgique et sacramentel qui sont sources de sanctification.

En se tournant vers l'Eglise dans une Afrique privée du droit à la parole, dans les civilisations où l'arbre à palabre est contrôlé et muselé par l'autre pour annéantir toute initiative de libération, Ela soulève des questions d'actualité pour élever les gens d'en bas: "La tâche de l'Eglise n'est-elle pas la conscience de la nation? Pourquoi devrait-elle s'interdire d'intervenir dans les débats où le droit à l'oppression peut aider la société africaine à sortir de l'impasse où la maintient le capitalisme périphérique?"³⁰⁸. Davantage, Ela pose une question à la fois oratoire et fondamentale de nature à provoquer et à mobiliser de façon efficace et urgente la mission de l'Eglise: "l'Eglise ne pourrait-elle pas contribuer à libérer la protestation africaine, à laisser parler les Africains?"³⁰⁹.

L'Eglise ne doit pas se taire dans ces conditions d'aliénation anthropologique et de paupérisation matérielle de l'Afrique. Une lecture attentive de la démarche de Jean-Marc Ela, lorsqu'il veut que renaisse l'espoir, nous donne de constater qu'en réalité, les gens d'en bas seuls ne peuvent pas voir réaliser leurs rêves sans un changement de mentalités et sans la solidarité de l'Eglise en particulier. L'Eglise est appelée à donner le souffle pentecostal rénovateur et reformateur de cet espoir de ces gens d'en bas. Nous-nous rendons finalement à l'évidence que, l'espoir qui renaît des hommes d'en bas, en fait, est l'espoir qu'ils nourrissent au fond d'eux-mêmes, et que l'Eglise rend opératoire, réveille, encourage et suscite en eux par un dynamisme libérateur fécond. Cette mission sociale de l'Eglise, bien que importante, n'est pas du tout aisée dans la société.

Il convient d'ores et déjà d'interroger avec Ela l'identité de cette même Eglise en contexte africain, dont le droit à la différence sert les chrétiens d'Afrique et la communion des croyants, dans le respect de l'autre qui est le frère pour lequel le Christ est mort.

2. Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des Eglises locales en Afrique noire

Pourquoi Jean-Marc parle-t-il du droit à la différence? Révendique-t-il une décentralisation du pouvoir dans l'Eglise, de manière que des Eglises locales, en maintenant une périchorèse avec l'Eglise universelle, assument la totalité de leurs contextes qui leur sont propres? Si l'enjeu des Eglises locales est un

³⁰⁷ *Ibid.*, 100.

³⁰⁸ *Ibid.*, 95.

³⁰⁹ *Ibid.*, 96.

facteur déterminant pour la libération des Eglises en Afrique, quelle lecture sotériologique pouvons-vous déduire de cette problématique ecclésiologique?

2.1. Le droit à la différence: les implications de l'universalité de l'Eglise

Pour bien saisir l'ampleur théologique de ce débat déployé par Ela, il nous faut rafraîchir la mémoire à partir d'une ecclésiologie fondamentale. En effet, Notre Credo professe que l'Eglise est Une, Sainte Catholique et Apostolique. Mais toutes les Eglises et frères séparées, se réclamant toutes d'appartenir à l'Eglise de Jésus-Christ³¹⁰, ne comprennent pas ces quatre *notae ecclesiae* de la même manière, et partant les démarches oecuméniques continuent à réfléchir dessus.

Affirmer que l'Eglise est universelle ou catholique au sens grec de *katolikos*, c'est reconnaître que l'Eglise est ouverte au monde entier, qu'elle ne rejette personne, et que la Bonne Nouvelle qu'elle proclame n'exclut personne. En même temps, comme aimaient insister Yves Congar et Oscar Cullmann, professer l'unité et la catholicité³¹¹ revient à admettre la diversité des communautés de foi qui constituent le Peuple de Dieu à travers le monde. Or là où il ya diversité, il y a des éléments de la catholicité qui sont à la fois identiques et différents. Historiquement et théologiquement, les Eglises patriarcales antiques de Rome, d'Alexandrie, Jérusalem, d'Antioche, et de Constantinople, ne fonctionnaient pas de la même manière, mais elles étaient unies par le Esprit Saint, par la foi, les ministères, et les sacrements. La compréhension de l'Eglise a des incidences sur la compréhension du salut dans les actes sacramentels que l'Eglise réalise au nom de Jésus-Christ et par le Christ Seigneur.

Ela qui a lu le théologien un savant de référence en ecclésiologie moderne, le dominicain Yves Congar, et qui a reçu une bonne formation théologique en Europe, commence par reconnaître que l'Eglise est communion dans l'Esprit et que "la réciprocité des Eglises est une urgence évangélique qui répond aux préoccupations et aux recherches de notre temps"³¹². Cette réciprocité implique une complémentarité dans la communion ecclésiale.

Toutefois, comme de coutume dans sa démarche scientifique, il poursuit ses réflexions par une série d'observations. Si le partage et la solidarité sont des tâches évangéliques, dans le christianisme en

³¹⁰ Cf. Le Document du BEM de Lima de 1982; le Document l'Eglise vers une vision comunión; ou les Actes de la Conférence de Santiago de Compostela. La saisie de l'unité fait déjà problème entre les divers chrétiens séparés.

³¹¹ "La catolicidad, expansión de la unidad, garantiza el espeso y el cumplimiento de la diversidad humana, y, al mismo tiempo, purifica esta diversidad humana: esta doble acción es, en cierto modo, dialéctica. La catolicidad consagra la diversidad humana; pues en su materia misma; respeta, y más aún, lleva a su acabamiento todo lo que hay de autentico y de pura diversidades humanas para incorporarlo a Cristo en la unidad del Cuerpo místico, no por reducción a un común denominador, sino por absorción, no por desnaturalización, sino por sobrenaturalización". FARMARÉE J., ROUTIERG., *Yves Congar*, San Esteban, Salamanca, 2019, 70.

³¹² ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 128.

général, et au sein du catholicisme en particulier, l'on voit "les écarts qui séparent des sociétés de l'opulence et des Eglises des pays en essai de développement"³¹³.

Ces écarts et inégalités ecclésiales sociologiquement tangibles, pose un problème de justice au sein des Eglises chrétiennes qui professent l'unité et la catholicité. Par ailleurs, même si la plupart des territoires de missions ont été dotées d'une hiérarchie autonome, et que la coopération missionnaire entre Eglise est inhérente à son histoire, "il faut pourtant se demander si une Eglise blanche parmi les noirs peut réellement maîtriser son avenir et assurer des conditions de l'enracinement de la foi et de l'Évangile en Afrique"³¹⁴.

Dans sa quête de la libération des Eglises d'Afrique, notre auteur formule clairement sa problématique: "peut-on parler d'un droit à la différence au sein de l'Eglise catholique?"³¹⁵. Cette problématique pour lui est un enjeu pour les Eglises locales africaines appeler à se développer et acquérir une autonomie pleine et véritable, qui puisse assumer les valeurs authentiques de la civilisation noire, au delà de la pure collection de doctrine, de rites et de pratiques exogènes.

Ela estime que ce qui est ici en jeu, ce n'est pas seulement la vitalité de la civilisation noire au sein du catholicisme, mais la possibilité pour l'Eglise d'être elle-même dans un contexte où l'Afrique doit retrouver la créativité dans l'histoire de notre temps. Plus précisément, ce qui est en cause, c'est le sort de l'Eglise tout court. Autrement dit, au delà du contexte lié aux débats sur l'identité de l'Afrique face au christianisme et la vitalité de la civilisation noire au sein de l'Eglise catholique, il s'agit bien plus d'un débat qui engage l'identité, le sort ou le *destin* de l'Eglise si elle se veut universelle. Encore faut-il cerner cette universalité dans sa relation avec des Eglises dites particulières et locales. Aucun théologien ne peut nier que ce n'est pas une question élémentaire ni facile en à traiter ecclésiologie.

Ela constate que les Eglises locales d'Afrique souffrent d'un sous-développement théologique (mais à l'état actuel, l'on observe des grandes avancées en théologie en Afrique), du poids culturel du christianisme latin qui influence des pratiques et des orientations pastorales, empreint d' "un conformisme rassurant qui n'est pas seulement le signe d'un d'un fixisme intellectuel, mais le résultat d'une aliénation mentale"³¹⁶. En faisant cette critique, Ela rejoint les réflexions de ses prédécesseurs et compatriotes.

Déjà en 1973, sept ans avant la publication de *Le cri de l'homme africain*, le philosophe et théologien camerounais Fabien Eboussi Boulaga observait dans la *Revue Christus*: "La torpeur règne dans les Eglises de l'hémisphère Sud. Les prêtres et les évêques se sont assoupis dans le catéchisme scholastique de leur adolescence, entourés de sécurité canonique. Ils ne réveillent qu'aiguillonnés par la hantise de l'argent,

³¹³ *Idem.*

³¹⁴ *Ibid.*, 129.

³¹⁵ *Ibid.*, 130.

³¹⁶ *Ibid.*, 129.

d'un personnel de fortune, de prébendes"³¹⁷. Pour certains africains éveillés comme Mongo Béti ou Ferdinand Oyono, le christianisme en Afrique noire est "une affaire des blancs"³¹⁸. Mais que faut-il faire?

D'abord, Ela provoque chez les africains la prise de conscience de la différence (diversité) qui est un droit présent dans la Bible, et une interrogation qui traverse selon lui tous les secteurs de la théologie et de la vie chrétienne. Le droit à la différence qui permet à l'identité africaine de s'affirmer au sein de l'Eglise universelle, offre aux Eglises locales d'Afrique les conditions de possibilités permettant de "repandre et de redéfinir les termes du problème fondamental que les catholiques africains se posent face à leur Eglise"³¹⁹. Même s'il faille admettre que certaines positions d'Ela finiront pas changer au sujet du rapport identité africaine-Négritude-christianisme-libération, force est de reconnaître que pour lui, les Eglises locales d'Afrique ont droit à la différence qui leur permet de s'affirmer face aux Eglises occidentales qui les ont évangélisées.

Ensuite, il s'agit pour Ela de donner aux communautés chrétiennes ce qu'ils appellent "leur personnalité singulière"³²⁰. L'accueil de l'Evangile par un peuple et précédé par l'existence d'une personnalité propre à ce peuple et qui le définit. La personnalité singulière des Africains devenus chrétiens dont parle notre théologien se matérialise dans leurs différentes traditions et cultures qui leur sont propres et qui et spécifient et constituent l'identité ontologique de *l'homo africanus*.

Enfin, dans cet enjeu décisif dans les Eglises locales, Ela préconise l'appropriation de l'Eglise par elle-même chez les catholiques africains. Cette appropriation de l'Eglise par elle-même se réalise par "une sorte d'éthique de la transgression"³²¹ dans un contexte où de nombreux chrétiens africains, influencés par la culture coloniale, ce sont les pratiques ecclésiales de la première évangélisation qui sont parfaites et même intouchables.

Or, justement, il faut dépasser cette vision des choses en prenant un recul critique qui bat en brèche l'écclésiologie préalablement non critiquée par les africains: "Une ecclésiologie non critiquée, celle de la première période d'implantation et qui fut celle de la formation des chrétiens et du clergé indigène, continue d'inspirer des formes de vie et de pensée." C'est justement pour cette raison qu'une ecclésiologie de la libération de l'homme africain qui crie sa détresse commence par la critique d'une ecclésiologie non critiquée par les premiers chrétiens face à cette nouveauté; celle de la *plantatio ecclesiae in Africa*.

³¹⁷ EBOUSSI B. F., "Métamorphoses africaines", in *Christus*, numéro 77, 1973, 38.

³¹⁸ OYONO F., *Une vie de boy*, Presses Pocket, Paris, 1970.

³¹⁹ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 130.

³²⁰ *Idem*.

³²¹ *Ibid.*, 131.

Par le truchement d'une ecclésiologie critique en Afrique, caractéristique de l'ecclésiologie de la libération, l'Africain reconnaît que l'universalité de l'Eglise dans sa diversité culturelle ne s'épuise pas dans le territoire d'une Eglise locale ou en fonction d'un lieu précis et influent appelé Rome, Paris ou Jérusalem. C'est plus que cela, dans la mesure le terme universel, en grec, implique une certaine ouverture missionnaire au monde entier, de toutes les nations, et de ce fait déborde largement les tendances et des excès de centralisation du gouvernement ecclésiastique dans la chrétienté catholique romaine de rite latin. Autrement dit, de même que les Eglises locales d'Afrique sont entièrement l'Eglise universelle, de même, elles ne sont pas l'Eglise universelle tout entière.

Cette critique est constructive pour l'avenir des jeunes Eglises et communautés africaines. De même, la conscience qu'aucun système d'évangélisation n'est parfait et que des générosités et des aides étrangères ne suffisent pas pour que les Eglises soient unies à Rome et pour que la mission universelle de l'Eglise s'accomplisse, voilà les problèmes que soulève la problématique du droit à la différence qui est en réalité une implication de l'universalité de l'Eglise. L'autonomie des Eglises d'Afrique est une autre implication de cette universalité. Une Eglise qui n'est autonome constitue un enjeu majeur pour l'universalité de l'Eglise; pour sa propre identité missionnaire.

Si les Eglises locales d'Afrique noire sont universelles, alors elles ont droit à leurs manières propres de célébrer la foi et de résoudre leurs questions ecclésiales propres. Vue sous ce prisme, la catholicité de l'Eglise dépasse les dimensions institutionnelles et territoriales, pour intégrer une ecclésiologie de l'inventité et de la créativité, qui fera la nouveauté et la singularité des Eglises locales, déjà que "les Eglises dites jeunes sont nées avec des symptômes de vieillesse précoces"³²².

La tâche de créativité épargnera aux Eglises locales d'Afrique la dépendance perpétuelle et asservissante et le fait qu'elle soit vue comme "le sous produit de l'Occident chrétien"³²³. Il faut admettre que l'Esprit de la Pentecôte n'est seulement un Esprit d'unité, mais un Esprit de catholicité qui porte en elle la réalité dynamique de la différence et de la diversité. Tout théologien ou étudiant de théologie sait que le Nouveau Testament nous présente la diversité des charismes comme l'oeuvre de l'Esprit Saint. Il s'agit donc d'intégrer dans l'ecclésiologie critique en tant qu'une ecclésiologie de la libération, une pneumatologie de la catholicité et de la diversité par essence. Cela n'a pas toujours été pris en compte par les premiers missionnaires qui considéraient parfois les traditions africaines de façon négative.

Nous pouvons l'illustrer une fois de plus ce qui précède par cette affirmation du camerounais l'Abbé Joseph Ndoum, prêtre de l'Archidiocèse de Douala qui s'est spécialisé sur l'épineuse et délicate

³²² *Ibid.*, 132.

³²³ *Ibid.*, 133.

question de l'inculturation: "Les missionnaires ont vraiment manqué leur cible en condamnant les objets de leur intérêt et de leur mission"³²⁴. Ndoum reconnaît que cela était d'une part dû à leur zèle pour la foi et à leurs préjugés pour les traditions africaines ou étrangères, mais également à leur "nationalisme exacerbé"³²⁵ dû à l'attachement des traditions de leurs pays d'origine.

Pour sa part, Ela, réformateur du christianisme catholique en Afrique, poursuit son raisonnement en proposant "le besoin de repenser l'Eglise, avec la conviction que ceux qui s'en réclament ne pourront se libérer des divers jougs qui leur ont été imposés qu'en prenant en considération la réalité quotidienne telle qu'elle est vécue par le plus grand nombre au sein de la société africaine"³²⁶. C'est sous cet angle que la nécessité de reconnaître le droit à la différence qui est inhérente à l'identité et à la mission même de l'Eglise sera une sorte de reconnaissance du principe de l'unité et de l'universalité de l'Eglise; ce d'autant plus que l'unité n'est pas l'uniformité ni l'unanimité. Elle est portée par une identité différencielle et dynamique.

Que "l'Esprit Saint est indispensable à toute l'intelligence de l'Eglise"³²⁷, cela apparaît comme une exigence et surtout comme l'acte du mouvement même de la révélation dans l'histoire, et "un principe de différence et d'unité"³²⁸. Si cela est admis, alors les Eglises, différentes des autres Eglises soeurs, pourront prendre des décisions propres qui engagent leur avenir, leur unité et leur universalité. S'agira-t-il de diversités qui divisent, ou celles qui unissent et réconcilient.

Il se dégage alors que "l'universalité du christianisme ne va plus de soi dans la mesure où la culture judéo-méditerranéenne qui l'a portée jusqu'ici apparaît comme une culture parmi tant d'autres"³²⁹. C'est en ce sens que pour Ela, les traditions étrangères au judaïsme, au christianisme d'origine occidentale, en particulier les traditions africaines deviennent très utiles dans le déploiement de la mission universelle de l'Eglise qui constitue même sa quiddité. Il s'agit de les respecter. A cet effet, il est important de permettre aux Eglises africaines de se réaliser à partir de leurs expériences quotidiennes, des lieux de leurs rencontres avec Dieu et dans les turpitudes qui sont le théâtre de leur histoire. La conséquence que nous tirons de cette démonstration est la suivante pour le théologien de la libération: "C'est ainsi qu'il leur sera possible (les jeunes Eglises locales) d'incarner toute l'Eglise. A partir de la foi fondamentale vécue au sein des communautés locales, nous devons retrouver tout le catholicisme"³³⁰.

³²⁴ NDOUM J., *op. cit.*, 18.

³²⁵ *Idem.*

³²⁶ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain, op. cit.*, 134.

³²⁷ *Idem.*

³²⁸ *Idem.*

³²⁹ *Ibid.*, 135.

³³⁰ *Idem.*

Sur le plan sotériologique, la reconnaissance de ce droit à la différence permet à l'Africain d'abord, de revivre l'universalité du salut dans l'unité qui implique la diversité des charismes, des rites et d'actions chrétiennes, ensuite, se sentir dans son biotope culturel quand il célèbre le mystère de sa libération dans le culte divin, et enfin, incarner dans son être total la vie baptismale, lorsqu'il annonce dans la société le message du salut, selon les us et coutumes positives en Afrique qui ne sont pas aux antipodes de l'Évangile.

Cette synthèse établie, il surgit dès lors la problématique de la théologie de la libération en duel avec la théologie de l'inculturation chez Ela. Il s'agit d'un duel permanent et fécond. C'est ce que nous allons étudier.

2.2. Jean-Marc Ela: les débats sur la théologie de la libération et la théologie de l'inculturation en Afrique noire.

La problématique brûlante et toujours permanente que soulèvent Jean-Marc Ela et de nombreux théologiens en Afrique noire et même à l'échelle de l'Église universelle est la suivante: De quelle théologie l'Afrique noire a-t-elle besoin, en vue du salut de ses nombreux enfants? Formulée en sous l'angle sotériologique, nous-nous demandons si le salut de l'Afrique en crise multiforme, dont le destin dans ce monde est étrange et singulier, doit passer par l'élaboration d'une liturgie inculturée comme c'est le cas chez nos frères congolais, ou plutôt par un engagement universitaire, ecclésial et pratique révolutionnaire qui mobilise toutes les énergies et ressources du Peuple de Dieu, surtout les pauvres³³¹ qui constituent plus de 60% des populations négro-africaines. Autrement dit, L'Afrique a-t-elle un besoin urgent et nécessaire d'une théologie de la libération, ou plutôt d'une théologie de l'inculturation? S'il faut admettre que le vocable *inculturation* est devenu de nos jours pour les théologiens professionnels une sorte de théologoumène, et pour les chrétiens ordinaires, un slogan dont ils ne perçoivent pas généralement les enjeux théologico-pastoraux, est-ce parce que c'est la voie nécessaire pour féconder et faire avancer la théologie en contexte africain? Dans une perspective magistérielle, quelle est la position des Evêques africains sur les tâches concernant la théologie africaine?

Ce débat théologique est d'actualité pour plusieurs raisons. Il a été soulevé et traité par plusieurs théologiens et anthropologues, et par des Conférences épiscopales en Afrique, en Europe, en Asie et en Amérique et en Océanie, et surtout dans les travaux préparatoires des deux Synodes spéciaux pour l'Afrique, spécialement le premier Synode de 1994. Ela lui même l'a soulevé dans la quasi-totalité de ces ouvrages de théologies. Nous savons la majorité des théologiens congolais vers l'inculturation.

³³¹ Nous avons vu que pour Ela, le pauvre est celui souffre de la famine, du chômage, de la domination...

Ela souligne que “le Synode africain se recentre sur l’inculturation (...) A Kinshasa au temps de Mobutu, la science elle-même devait être authentique comme le suggère le texte de Tshinbangu. Aussi pendant des années, à Travers les modulations d’un thème unique, les écrits de Ngindu, de Mulago, de Boka et de beaucoup d’autres se réapproprient le discours de l’authenticité comme pour en situer les fondements dans le champ théologique”³³².

Ela voit en cette fixation théologique unijambiste sur le discours sur l’authenticité qui a été un facteur en faveur de la théologie de l’inculturation comme une dérive, dans la mesure où la théologie s’est décentrée par rapport aux questions socio-économiques. Il est gai de signaler qu’une lecture minutieuse des ouvrages d’Ela nous donne de constater qu’il a été contre une certaine théologie de l’inculturation construite sur la base de l’authenticité, sous l’influence de la Négritude et de l’ouvrage *Les prêtres s’interrogent*.

D’abord Ela traduit la question christologique sous une forme anthropologique en 1980: “Qui suis-je, moi qui réponds au Christ par la foi?”³³³. Pour lui, cette question renvoie aux rapports entre l’Afrique et l’Evangile. Il poursuit: “L’admission aux sacrements de personnes en situation matrimoniale non conforme au droit romain pose ce problème. En plusieurs endroits, elle tend à devenir un véritable cas de conscience pour les Eglises d’Afrique”³³⁴.

Nous savons aussi que la question suis-je? sous-entend et renvoie à une autre autre: quis-es-tu? Cette double question présuppose une autre: quelle est la nature de cette Eglise qui porte l’Evangile à une altérité ontologico-socio-historique?. Sur le plan de l’évangélisation d’un peuple, cette triple question devient inéluctablement une question fondamentale d’ordre culturelle qui doit faire appel à une théologie de l’inculturation de l’Evangile en lien avec l’évangélisation de la culture. Il s’agit pour l’Eglise de définir ce qu’est l’Evangile en tant que message de salut destiné à un peuple précis, ce qu’elle est elle-même afin d’éluider des confusions entre l’Evangile les aspects institutionnels et accidentels de ladite Eglise, et ce qu’est le peuple destinataire de la Bonne Nouvelle.

Ela n’hésite pas à écrire: “Pour l’Evangile, l’univers religieux de l’homme africain est une provocation permanente. Comment confesser Jésus-Christ dans le contexte où l’homme est en quête de d’un bonheur concret à l’ombre des Ancêtres et à la lumière de l’Ecriture Sainte?”³³⁵. Nous voyons bien que dans cette interrogation provocatrice, dans laquelle Ela mentionne les Ancêtres en majuscule, il pose un problème de rapport entre l’Evangile et la culture africaine influencée justement par les cultes des Ancêtres

³³² ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 17.

³³³ ELA J.-M., *Le cri de l’homme africain* op. cit., 137.

³³⁴ *Idem*.

³³⁵ ELA J.-M., *Ma foi d’africain*, op. cit., 136.

Cette culture est exprimée en termes de relation entre l'homme africain immergé dans son universes ancêtre et l'Évangile qui doit tenir compte de cette identité fondamentale en contexte africain, pour ne pas absorber la nature culturelle africaine comme une goutte dans la mer.

La lecture africaine vivante de la Bible (Sainte Écriture), thème central dans la théologie de l'inculturation de Mveng et dans les réflexions du Professeur congolais Paulain Poucotta qui a enseigné pendant longtemps à l'Université Catholique et d'Afrique centrale sise en Yaoundé³³⁶, ne peut être efficace et fructueuse que si elle intègre en profondeur les réalités culturelles africaines à savoir: l'homme en quête d'un bonheur concret face à la pauvreté structurelle et naturelle (sécheresse), "la relation à l'invisible à travers des médiations, des coutumes familiales, des coutumes matrimoniales, des techniques de guérison, de l'initiation, du culte des Ancêtres"³³⁷.

Ela observe qu'en Afrique, la manière dont un ancien ou un sage est coiffé, la parure d'un chef traditionnel ou d'un patriarche, la manière de jouer des tambours et tamtams...expriment une vision du monde révèle l'ontologie culturelle du noir. C'est pourquoi Ela écrit: "Que veut dire ce prêtre coiffé d'une parure de chef traditionnel et encadrés de guerriers armés de lances, célébrant la messe selon un rite africain?"³³⁸.

Ela insiste sur le rapport foi et culture. La culture accueille toujours la foi dans les situations nouvelles. Si le Pape Paul VI a parlé d'un christianisme africain à Kampala-Ouganda, c'était une façon de dire aux Eglises d'Afrique que l'heure est venue pour les Africains de célébrer la foi en le Dieu de Jésus-Christ à partir de leurs cultures, de leurs us et coutumes, tout comme l'Occident a assumé le christianisme avec les cultures d'origine gréco-romaines.

Il est aujourd'hui indubitable que les grands théologiens occidentaux tels Jean Daniélou, Von harnack³³⁹, Joseph Ratzinger, Pannenberg, Ruiz de la Peña, Joseph Moingt, Klaüz Schatz, pour ne citer que ceux-là, ont reconnu que les premiers théologiens chrétiens ont assumé la culture grecque et dépassé une conception philosophique du monde et du logos au sein duquel est né le christianisme, face à gnose et au marcionisme. La foi chrétienne ne pouvait donc pas purifier la culture grecque néoplatonicienne sans l'assumer. C'est également dans le même contexte que le Concile de Nicée introduira en 325 une

³³⁶ Au Cameroun. Au lieu dit Nkolbisson.

³³⁷ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 136.

³³⁸ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 143.

³³⁹ Celui-ci est allé jusqu'à défendre la thèse selon laquelle le christianisme fut une hellénisation de la foi.

terminologie païenne dans le Credo de Nicée Constantinople pour affirmer officiellement la divinité du Christ³⁴⁰.

Bien plus, parmi les questions culturelles dont s'est préoccupées Ela, nous rencontrons la question du mariage en contexte africain. Dans son ouvrage *Ma Foi d'Africain*, cette question directement après qu'Ela s'est interrogé sur *qui suis-je?* Cela veut dire que pour Ela la question mariage qui est le socle de la famille définit l'identité de la personnalité singulière et populaire africaine qui accueille l'Évangile dans sa culture et jamais or de sa culture.

Par contre, pour défendre ses thèses en faveur de la théologie de la libération, Ela aimait s'appuyer sur les travaux du Colloque d'Accra:

“Une attention lucide sur “les problèmes de la libération des opprimés” oblige à repenser toute la manière de faire la théologie dans les régions du continent où les théologiens africains ont dû reconnaître au Colloque d'Accra que l'oppression n'est plus seulement culturelle, mais aussi les structures politiques et économiques et dans les mass média dominants (...). Il y a une oppression du peuple et des institutions nationales et multinationales. Dans tous ces cas de captivité, nous avons à nous libérer”³⁴¹.

Ela s'est persuadé que la théologie de la culture ce qui va dans le sens du folklore: “Sans doute, écrit-il, devons-nous éviter le risque de nous lancer dans le folklore, d'assimiler le christianisme africain d'exotisme, d'autant plus que l'Occident, à bout de soufflé, attend beaucoup des jeunes Églises pour le renouveau de la symbolique chrétienne”³⁴². Pour Ela, il faut aller plus loin, au delà du folklore sans improviser, en mettant en marche “un esprit de créativité”³⁴³.

Or ce que fait la théologie de la culture, c'est une sorte de *mimesis*, une espèce de tautologie intellectuelle, de synchrétisme et de réflexion figée et fixiste sur la culture: ceci cause une acculturation ou une aliénation plutôt que de l'inculturation. C'est pourquoi dans l'ouvrage *Repenser la théologie africaine*, Ela aborde ce débat en relation avec le contenant et le contenu; le fond et la forme. Il pose avec brio un

³⁴⁰ Ratzinger dans ce contexte fait des réflexions brillantes sur le parallélisme et la différence entre “le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes”. “El Dios de la fe y el dios de los filósofos”. RATZINGER J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2016, 115-125. Le même Ratzinger démontre comment le christianisme, face à un pluralisme culturel dans l'empire gréco-romain, où existaient plusieurs dieux et plusieurs religions, opta pour le Dieu des philosophes mais dans le but d'affirmer la nouveauté radicale de la foi chrétienne dans la création ex nihilo, l'incarnation, la résurrection, la Trinité et la rédemption: “L'option originale chrétienne est complètement distincte. La foi chrétienne a opté, comme nous l'avons vu, pour le Dieu des philosophes face aux dieux des religions, c'est-à-dire, pour la vérité de l'être même face au mythe habituel. C'était la raison pour laquelle on a qualifié d'athées les membres de l'Église primitive. La religion rejetait tout le monde de la religion Antique, elle n'accepta rien d'elle, elle la considérait comme une coutume vide qui ne rimait pas avec la vérité”. RATZINGER., *Ibid.*, 119-1120.

³⁴¹ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 17-18.

³⁴² *Ibid.*, 143.

³⁴³ *Idem.*

problème de méthodologie et de priorité dans l'élaboration de la théologie en Afrique actuelle, en affirmant en 2003:

“Ce qui nous intéresse ici, c'est le choix de méthode qu'exige la foi qui cherche l'intelligence dans un continent où de nouvelles cultures se créent dans les mutations et les turbulences actuelles de l'histoire africaine”³⁴⁴.

Si l'Afrique fait face à de nouvelles cultures dans un contexte de la mondialisation et tous ses corrolaires, celles-ci influencent justement sur le plan social le continent noir. D'où la nécessité de cette théologie qui cherche à libérer l'africain de ces nouvelles cultures qui bouleversent son histoire contemporaine. L'heure n'est donc plus à exhumer une culture ancestrale pour faire face aux nouveaux défis théologiques et missionnaires en Afrique.

Aussi le SCEAM³⁴⁵ a-t-il reconnu à Yaoundé, selon Ela, que face aux réalités sociales que nous vivons et au regard la diversité des options et des lignes théologiques, avec des complexités pastorales qu'elles impliquent, “nous avons besoin d'analyses sérieuses, nous sommes dans la nécessité de suivre l'actualité et de l'interpréter le plus objectivement possible. Des laïcs bien formés et en prise directe avec les réalités sociales et politiques du pays sont dans ce domaine des collaborateurs indispensables”³⁴⁶.

Par la suite, Ela, qui est en même temps anthropologue assermenté, s'en prend sans merci à cette catégories de penseurs africains qui soutiennent la théologie de l'inculturation avec ce qu'il baptise *une anthropologie balbutiante*:

“A ce sujet, il faut reconnaître que les efforts de renouvellement qui s'imposent dans le champ de la recherche où, trop souvent, on se borne à étudier les phénomènes de la culture à partir d'une vision fixiste des réalités africaines et avec les éléments d'une anthropologie balbutiante. A la limite, il s'agit de savoir s'il n'y a pas lieu de rompre aujourd'hui avec le charme de l'exotisme pour rejoindre l'indigène dans dans “le contemporain” où, sans complaisance notre regard doit le surprendre et chercher à le comprendre en profondeur”³⁴⁷.

Si Ela prend ses reculs au sujet de l'inculturation dans les années 1980, c'est parce qu'il y voit une adaptation ou un copier-coller pur et simple du christianisme occidental. Il faut se mettre à l'évidence: il ne suffit pas de remplacer la chasuble gothyque par le pagne indigo”³⁴⁸. Voilà justement l'une des raisons qui motivent notre auteur à commencer à prendre ses distances sur une théologie de la culture basée sur une

³⁴⁴ *Ibid*, 18.

³⁴⁵ Symposium des Eglises d'Afrique et de Madagascar.

³⁴⁶ *Ibid*, 17.

³⁴⁷ *Idem*.

³⁴⁸ *Idem*.

authenticité qui, au fond, ne libère pas l'Africain de ses vrais problèmes qui touchent et le christianisme de l'intérieur, et la vie sociale africaine qui fait couler des larmes de deuil. Pour Ela, "l'essentiel c'est d'assumer l'Évangile dans la vie quotidienne en se rappelant qu'il doit être vécu comme un message de libération. A ce prix seulement, le message chrétien, loin d'être embouti dans les routines paralysantes et crispées dans les terres réservées, est une énergie en marche pour transformer l'Afrique"³⁴⁹.

C'est à partir de la prise de conscience d'une certaine théologie tautologique et pléonastique de l'authenticité sur la base de la Négritude, d'un certain essoufflement sur l'inculturation, qui dominait les Églises d'Afrique, qu'Ela pense la recherche d'une véritable authenticité dans le contexte africain doit trouver des réponses nouvelles aux questions d'hier et d'aujourd'hui. Ela laisse le lecteur découvrir cette constatation: "Pendant longtemps, les chrétiens africains ont réfléchi sur les problèmes de la foi et de son langage à partir des questions soulevées par la Négritude. Nous assistons à une contestation de ce mouvement par les nouvelles générations"³⁵⁰

Et même, s'il y a une urgence d'une théologie de l'authenticité, il s'agit d'assumer une authenticité transformatrice qui libère l'homme africain de son cri de détresse et d'angoisse pour l'émergence d'une espérance agonistique et l'avènement d'une ère nouvelle. De ce point de vue, "malgré la mystique qui l'anime, cette théorie-la Négritude-n'a guère d'emprise réelle sur les masses africaines qui l'ignorent. Chez les écrivains de la Négritude, on se demande si l'exaltation de certaines valeurs ne relève de l'utopisme. A les entendre, on dirait que l'Afrique précoloniale était une terre idéale où le bon sauvage de Rousseau aurait vécu une terre idyllique, dans un système social où l'homme communie au rythme de l'univers, toute idée de tension et de conflit étant exclue"³⁵¹.

Vue sous cet angle, la Négritude, à l'exception l'approche de Aimé Césaire, a été critiquée non seulement par Ela, mais également par Marcien Towa qui pensait que "la négritude conduit à la servitude"³⁵². Pour sa part, Adotevi affirme: "Cette négritude que nous détestons et qu'on propose finalement aux pays d'Afrique, dit Adotevi, c'est purement et simplement le réglage du Nègre, sur les petites vitesses des champs, à l'ère mesquine de la néocolonisation"³⁵³.

Selon Ela, ce dont l'Afrique a besoin, c'est de la libération concrète, plutôt que des débats sur l'authenticité culturelle. Cependant, il ne rejette pas en bloc le fait de la culture en lien avec une authenticité dynamique, puisqu'il reconnaît qu'en dans l'Afrique actuelle "des nouvelles cultures qui se créent dans les

³⁴⁹ *Ibid.*, 144.

³⁵⁰ 146.

³⁵¹ 147-148

³⁵² TOWA M., *Léopold Sédar Senghor. Négritude ou servitude?* Yaoundé, Clé, 1971.

³⁵³ ADOTEVI S., *Négritude et négrologues*, 10/18, 1972, 62.

mutations et les turbulences”³⁵⁴. Le fait culturel devient alors un paramètre et un critère de la théologie de la libération. Tel est le non-dit que nous percevons dans le dit d’Ela.

Selon notre auteur, Il faut plutôt aborder la théologie de la culture en Afrique en termes des rapport culture-foi-libération. Tout ceci est porté par une rencontre et des défis comme nous pou le lire dans ce paragraphe illustratif:

“La rencontre de la foi de la culture s’opère dans un contexte ou la culture se définit essentiellement en termes défis. Car le problème n’est d’opposer le le modernisme et la tradition; c’est de la combat pour la libération qu’une nouvelle culture est appelée à naître des sociétés dominées. Or dans la mesure où les masses africaines sont restées proches de leurs meurs et de leurs traditions, l’Eglise doit se chercher à des modes d’expression de sa foi dans l’articulation fondamentale entre la culture populaire et la libération des masses populaires”³⁵⁵.

Les théologiens africains semblent tourner autour du pot de la culture, au lieu de bien voir les défis économiques en face. Aimé Césaire affirmait: “Je n’ai plus honte d’être le primitif que tu as dit”³⁵⁶. Autrement dit, La Négritude fut une réaction intellectuelle des noirs contre les idéologies excluivistes, marginalisatrices et même racistes de Lucien Lévi Bruhl³⁵⁷, Hegel, Kant, etc qui ravalait l’ontologie du nègre à une infra-ontologie; c’est à-dire à une ontologie inférieure.

Il convient de rappeler que onze avant la publication historique de *Ecclesia in Africa*, au Cameroun, par Jean Paul II, le Symposium des Eglises d’Afrique et de Madagascar, enseignait dans son *Exhortation sur l’Eglise et la promotion humaine en Afrique aujourd’hui*:

“La crédibilité de l’Eglise et les chances de l’évangélisation seront à la mesure de sa solidarité avec l’aspiration légitime des Africains à prendre en main leur propre destinée, à la mesure de sa disponibilité dans la recherche des solution aux problèmes du Continent”³⁵⁸.

Le même son de cloche avait déjà résonné en 1981 lors de la sixième Assemblée plénière du SCEAM, dans un Document très important rédigé et publié par ce Magistère africain; dont le titre fort significatif rejoignait les préoccupations de la théologie de la libération qui a un lien étroit avec la morale sociale de l’Eglise catholique: *Justice et évangélisation*. Nous lisons dans ce Document: “Nous devons agir

³⁵⁴ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 18.

³⁵⁵ *Idem*.

³⁵⁶ CESAIRE A., “Danses du mauvais nègre”, in *Cahier d’un retour au pays natal*, Présence Africaine, Paris, 68.1956

³⁵⁷ Celui était convaincu que le noir est doué d’une mentalité prélogique: inapte à la rationalité.

³⁵⁸ CHEZA M., DERROITTE H., et LUNEAU R., *Les Évêques d’Afrique parlent de 1969-1992. Documents pour le Synode africain*. Centurion, Paris, 1992, 60.

afin de trouver des réponses évangéliques aux problèmes qui se posent à nous aujourd'hui. Il y va de notre crédibilité"³⁵⁹.

Nous constaterons que dans les deux citations du SCEAM sus-évoquées une double allusion est faite au vocable *crédibilité*. Ce mot est central en théologie fondamentale. Il rend compte de l'espérance et de la foi que l'Eglise a reçue des Apôtres de Jésus, comme l'exhorta Pierre. Mais le mot *crédibilité* est également très utilisé par le théologien Ela. Il y voit ce qui donne tout son sens à l'action libératrice de l'Evangile et de l'Eglise.

Les messages du SCEAM rejoignent justement l'ecclésiologie qu'Ela soutenait déjà dans *Le Cri de l'homme africain* lorsqu'il invitait vivement l'Eglise, notamment les Evêques, à prendre leur courage, à rompre avec le silence, à dénoncer prophétiquement l'oppression et les dictatures, et à poser des actes concrets qui puissent libérer les opprimés et les pauvres, dans un moment décisif de l'histoire où les nouvelles générations avaient peur (et continuent d'être très inquiètes) de ce que sera leur avenir dans un contexte de pauvreté, de favoritisme et de corruption organisées. Le Magistère est attentif aux réflexions des théologiens. D'ailleurs, les deux sont au service de l'évangélisation pour le salut intégral de l'homme.

En 1998, ayant parcouru tous ces documents, ainsi que ceux publiés par la Congrégation romaine pour la Doctrine de la Foi (en 1984 et 1986), Ela a continué à défendre *mordicus* la nécessité de la théologie de la libération en Afrique, en s'appuyant cette fois-ci sur la Révélation. Notre compatriote a pu affirmer que le Dieu de la Bible est le Dieu de la libération, dans les deux Alliances. Il n'a pas hésité à marteler que c'est cet aspect qui attire éminemment son attention lorsqu'il procède à l'interprétation du contenu de la Révélation: "C'est qui me frappe le plus grand quand j'essaie d'écouter le Dieu de la Bible. Le défi de la pauvreté et de l'oppression est au centre de la Révélation. C'est pour cela que notre théologie ne peut être chose qu'une théologie de la libération"³⁶⁰.

Ce n'est pas tout. Ela ajoute par expérience: "A cet égard, l'Afrique apparaît comme un des lieux de la terre où la création gémit dans l'attente de la délivrance. Le théologien africain ne peut passer à côté de tous ces soupirs de création, s'il veut être fidèle à Dieu et à son peuple"³⁶¹. Dans l'optique de la théologie d'Ela, le terme *délivrance* est synonyme du vocable *libération*. De ce fait la délivrance de la création en contexte africain en particulier, est la libération de tout homme dans son rapport avec le créé.

Dans son ouvrage *Repenser la théologie africaine*, la méthode et le contenu de l'argumentaire changent considérablement en faveur de la théologie de la libération. Le sous-titre de ce livre sans pareil

³⁵⁹ *Justice et évangélisation* cité par ELA, in *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 10-11.

³⁶⁰ ELA J.-M., cité par ASSOGBA Y., op. cit., 58.

³⁶¹ *Idem*.

dans la théologie d'Ela, rappelons-le, c'est *Le Dieu qui libère*. Il dit pas *le Dieu inculturé* ou *le Dieu de l'inculturation*. L'accent est prioritairement et fortement mis sur la libération que sur l'inculturation. On pourrait même parler d'une guerre tacite déclarée contre l'inculturation par Ela. Une maturité qui se traduit par de grandes avancées dans les recherches théologiques se fait ressentir en lisant cet ouvrage. L'essentiel dudit ouvrage peut se résumer dans ces mots:

“Essayer de montrer que la Révélation de Dieu en Jésus-Christ trouve sa pleine signification lorsque l'Eglise fait mémoire de l'Evangile de libération: tel est le but principal de notre réflexion. Pour saisir l'esprit qui nous guide dans ce sens, nous devons examiner attentivement les conditions de l'exercice de la discipline qui sert d'instrument de travail dans une pratique qui apparaît comme un véritable ministère dans les structures fondamentales du Peuple de Dieu”³⁶².

En revanche, le premier Synode pour l'Afrique s'est plus penché vers la théologie de l'inculturation, et le comprend comme le processus par lequel l'Evangile s'incarne dans les cultures en vue du salut. *Ecclesia in Africa* comprend cette inculturation à la lumière des fondements théologiques de l'Incarnation (Dieu fait Homme) et de la Rédemption (mystère pascal)³⁶³.

Selon Joseph Ndoum, théologien camerounais qui s'est intéressé à la problématique de l'inculturation en Afrique: “L'inculturation ne remplit pas alors un vide, comme si la culture n'avait rien de bon en soi; plutôt en cas de besoin, elle élève et purifie la culture. Les valeurs culturelles devraient donc être respectées, préservées et intégrées dans le processus d'inculturation”³⁶⁴.

Pour les théologiens de l'inculturation, puisque Jésus ne vient pas pour détruire la culture, mais l'assumer et la sanctifier, le message évangélique doit s'incarner dans la culture pour sauver toute l'humanité avec ses valeurs culturelles. C'est à juste titre que Füglistger parlera d'un “processus d'assimilation et de réinterprétation”³⁶⁵.

Aussi, en France, en Allemagne et en Espagne par exemple, la plupart des Conférences épiscopales s'intéressent à l'inculturation de la foi dans un contexte de déchristianisation de l'Occident, de relativisme, de sécularisation, d'anticléricalisme, de crises de vocation, au point où certains ont utilisé l'expression *l'hyver éclésial* pour décrire la situation triste que traverse le christianisme en Europe, et préconiser l'urgence de repenser la foi en Europe à la lumière des nouveaux défis de la culture moderne et post-moderne.

Par contre, d'autres théologiens africains prennent une route médiane ou distincte. C'est le cas du pasteur luthérien Ka Mâna qui a développé avec succès la théologie de la reconstruction en 1993 et la

³⁶² ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 11.

³⁶³ Cf. le chapitre III de *Ecclesia in Africa*.

³⁶⁴ NDOUM J., op. cit., 96.

³⁶⁵ FÜGLISTER G., *Il valore salvifico della pasqua*, Paideia, Brescia, 1976, 103.

théologie de la vie en l'an 2000, ou de Santedi Kinpuku qui parle de la théologie de l'inventivité que nous rencontrons déjà chez Ela et Eboussi sous d'autres formes. Par ailleurs, d'autres théologiens africains insistent sur une théologie de la présence. D'autres encore critiquent la théologie dite de la prospérité développée dans les discours des adeptes des nouvelles sectes chrétienne. Nous voyons qu'en réalité la théologie africaine, en moins de soixante ans de parcours demeure d'une fécondité intellectuelle inouïe et merveilleuse. Cela ne souffre d'aucun doute.

Au regard de ces confrontations des idées qui démontrent la richesse et la floraison des recherches théologiques en Afrique noire, il convient maintenant de rappeler ce que Ela a affirmé en introduisant la partie qui traite du motif de la libération dans théologie africaine dans *Repenser la théologie africaine africaine*:

Sans être totalement d'accord sur les thèses sur la libération de Jean-Marc Ela, Eloi Messi Metogo a été l'un de ces théologiens qui ont lancé des critiques pertinentes à la théologie de l'inculturation des peuples non occidentaux, lorsqu'il y voit les pièges et des insuffisances profondes sur le plan de l'exégèse, de l'histoire du christianisme, et de la pratique pastorale:

"Qu'on nous comprenne bien: il est normal, légitime et même nécessaire que les peuples non-occidentaux expriment leur foi par des rites et des symboles de leurs cultures. Mais il arrive que le souci d'inculturation ne tienne pas compte de l'exégèse biblique et de l'histoire du christianisme, ni des problèmes concrets d'un grand nombre d'Africains aujourd'hui"³⁶⁶.

Dieu entre dans l'histoire de l'humanité pour le salut dans l'histoire de l'humanité. Car le christianisme n'est pas une gnose ni un monastère de Qumrân réservé aux initiés. Il est une religion de l'incarnation et de la Croix qui transforment l'histoire et la société. De ce point de vue, Ela écrit:

"Si nous voulons retrouver l'objet propre de la théologie, il nous faut donc affranchir la Révélation des ruses millénaires des logiques de domination à travers les paradigmes qui masquent les dimensions historiques de la Croix de Jésus et mettre en valeur son caractère subversif de l'Évangile"³⁶⁷.

C'est pourquoi en plus du témoignage des Pères de l'Église en faveur des pauvres³⁶⁸, nous avons plusieurs exemples dans l'Église tels: l'Archevêque Desmond Tutu qui obtint le Prix nobel de la paix, fut un grand partisan officiel de la théologie de la libération en Afrique du Sud, tout comme en Amérique latine, où la théologie de la libération eut le soutien des Evêques parfois torturés et persécutés par les régimes des dictateurs, à l'instar de Mgr Oscar Romero. Certains pasteurs ont prêché cette théologie sur les rues des

³⁶⁶ ELOI M. M., *Dieu peut-il mourrir en Afrique? op. cit.*, 196.

³⁶⁷ *Idem*.

³⁶⁸ HAMMAN A., *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, Desclée, Paris, 1999, 12.

villes en Amérique du Sud et du Nord. *I have a dream* de Martin Luther King était prophétique. La célèbre marche de Washington en témoigne. Les questions raciales étaient devenues l'objet des rêves pour de nombreux Américains du Nord. Les Afro-Américains opulents présentement ont été assoifés de la double libération économique et culturelle. Ils le sont davantage. Plus ils sont riches, plus ils désirent avoir plus et être plus.

Au niveau de l'Église universelle, bien avant Jean Paul II et d'autres souverains pontifes³⁶⁹, le pape Paul VI n'a pas hésité à utiliser des termes qui consacrent ou confirment l'incontournabilité et la nécessité de la théologie de la libération dans l'évangélisation de la société, dans le numéro 30 de *Evangelii Nuntiandi*: "L'Église a le devoir d'annoncer la libération des millions d'êtres humains, beaucoup d'entre eux étant ses propres enfants, le devoir d'aider cette libération à naître, de témoigner pour elle, et de faire qu'elle soit totale, cela n'est pas étranger à l'évangélisation"³⁷⁰.

Il faut préciser l'insistance papale sur le fait que cette libération soit totale. Cela se justifie par le fait que Paul VI avait cerné avant Ratzinger les enjeux et les dérives de la théologie de la libération qui se concentrait sur le salut terrestre de l'homme et l'unipolarisation de la sotériologie des pauvres. Ainsi, dans *Populorum Progresio*, Paul va présenter un développement intégral de l'homme qui ouvre aux valeurs socio-économiques, culturelles et spirituelles; une dimension transcendante du développement des peuples³⁷¹. Nonobstant, tel n'a pas toujours été le cas dans la pensée d'Ela, comme nous le verrons dans la partie évaluative de cette thématique.

Comme synthèse à cette matière à réflexion passionnante et controversée, il convient de marteler que Rome avait étudié et critiqué sérieusement quelques aspects de la théologie de la libération en 1984 et 1986, dans deux Instructions très denses en enseignements. La tendance théologique au marxisme, la réduction du salut à l'histoire présente, et l'unipolarisation du salut en faveur des pauvres qui se constitueraient en classes face aux riches, avaient été reprochées à l'ensemble de la théologie de la libération. Ela n'échappe pas à ses critiques.

Mais Rome n'a jamais rejeté le message évangélique de la libération. Il a joué son rôle régulateur et canalisateur. La congrégation pour la Doctrine de la Foi, avec le Cardinal Joseph Ratzinger, avait tracé en 1986 les orientations d'une théologie de la libération enracinée dans l'Évangile de Jésus-Christ, pour que cette théologie n'aille dans tous les sens, sans un champ précis et frontières de définitions définies au préalable. En créant le Conseil pontifical pour la Culture, d'une part, et le Conseil pontifical pour la Justice et

³⁶⁹ Nous analyserons les enseignements liés à la théologie de la libération chez le pape François.

³⁷⁰ PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, numero 30.

³⁷¹ PAUL VI, *Populorum progresio*

la paix, d'autre part, Rome se montre attentive à l'inculturation à la libération. Rome joue par conséquent son rôle du maintien de l'unité et de la comunión visible dans la diversité, mais une diversité qui ne doit pas être le fruit d'une idéologie ou d'une subjectivité personnelle, mais l'oeuvre du Saint Esprit qui est l'Amour du Père et du Fils³⁷². Voilà la synthèse de Rome, et nous pensons c'est la voie de l'Esprit Saint qui parle à l'Eglise privilégiée et primatiale de Rome, comme nous le lisons dans le Livre des Actes des Apôtres: "L'Esprit et nous avons décidé" (Ac 15, 28).

3. L'ENGAGEMENT DE L'EGLISE EN AFRIQUE POUR LA LIBÉRATION DES PAUVRES.

Le chemin parcouru nous a montré que la libération des pauvres n'est pas un élément périphérique ou accessoire dans la mission du Christ et de l'Eglise. Au contraire, elle en constitue la matrice essentielle de sa mission, à la suite de ce Fils de Dieu; Jésus qui s'est pauvre et qui était proche des pauvres, pour nous enrichir de sa pauvreté et pour conduire l'homme vers le Royaume trinitaire.

3.1. Le rôle libérateur des pasteurs et des théologiens

Pour lever toute équivoque théologique dans ce développement, un déblayage lexical s'impose au premier abord, avant de recourir à la fonction de libérer l'Afrique qui incombe aux pasteurs et aux théologiens africains, tant-il vrai qu' Ela "réfléchit sur la foi et la pratique de l'Eglise en Afrique"³⁷³. Ela est un pasteur: "Homme de terrain, J.-M. Ela réfléchit est l'un des théologiens qui se laissent interpellés par les impasses que connaît l'Afrique actuelle"³⁷⁴.

Une analyse théologique du pasteur nous permet de mieux cerner la mission de libération qui incombent aux pasteurs africains dans l'optique d'Ela. D'abord, le mot *pasteur* que nous utilisons ici est à entendre dans le sens biblique de celui fait paître le troupeau. Le pasteur, depuis l'Ancien Testament conduit et fait nourrir le troupeau. Israël est présenté comme le Peuple que Dieu le Père lui-Même conduit depuis le désert jusqu'à Canaan, en passant par l'exil, la déportation, la domination gréco-romaine et l'avènement du Sauveur. Toute la Bible est traversée par la spiritualité du pasteur. Selon la Tradition chrétienne, il n'y a pas de meilleur Pasteur en dehors de Dieu lui-Même qui s'est révélé en Jésus-Christ.

Le psaume 22 nous enseigne que le Seigneur est le Bon Berger. Il est surtout Celui qui est avec le troupeau et le défend, même quand il traverse les ravins de la mort. Autrement dit, Il est celui qui libère

³⁷² "Dieu est Père de toute l'éternité. Il est Père du Fils qu'il a engendré Avant les siècles, et par qui, et avec qui, il spire l'Esprit Saint. Il est première Personne et origine de la Sainte Trinité". LIKWAÏ M. J. P., "Connaître le Père": *Une étude critique de la théologie du Père de Jean Galot (S.J.)*, Universidad de San Dámaso, Madrid, 2019, 60.

³⁷³ HITIMANA, *op. cit.*, 254.

³⁷⁴ *Idem.*

son peuple quand celui-ci fait l'expérience de la mort. Le beau texte d'Ezéchiel 37 nous montre comment Dieu lui-même s'engage plus par le passé, face aux actes décevants des mauvais bergers, pour prendre soin de ses brébis égarées, chétives, malades, dispersées, abandonnées à elles-mêmes.

Dans le Nouveau Testament, Jésus se présente lui-Même en Jean 10 comme le Bon Pasteur qui donne sa vie pour ses brébis. Mais, la bible nous enseigne qu'avant et après sa Mort-Résurrection, Jésus a confié à ses Apôtres, notamment à Pierre, la mission de guérir des malades, d'enseigner, d'affermir ses frères, de paître ses Brébis³⁷⁵. S'il est évident que le pasteur conduit les brébis, il convient de rappeler qu'il les rassemble aussi.

Le pasteur est un homme de Dieu. En ce sens, il peut être appelé évêque-épiscopat, presbytre-prêtre-ancien, diacre. Sa mission de paître le troupeau lui vient de Dieu. Le pasteur est aussi celui qui enseigne le Peuple. En tant que prophète, le pasteur annonce un message de justice et de paix, de réconciliation et d'amour, de vérité et de sainteté, de vie et d'espérance. A travers toutes ces valeurs fondamentales, advient le Royaume de Dieu sur terre, car "si le salut de Dieu en Jésus-Christ nous entretient d'un monde à venir, il concerne aussi et d'abord l'homme en tant qu'être de chair et de sang vivant en ce monde présent"³⁷⁶. Dans le sillage de la théologie de la libération, la libération s'opère aussi par l'avènement du Règne de Dieu et l'engagement des pasteurs et des théologiens africains dans la dynamique d'une réflexion dite profonde.

Ela affirme dans ce sens: "Pour aider l'Afrique à sortir d'une crise globale d'identité, où on se cherche, à tous les niveaux, un Nouveau type d'homme et de société, une réflexion profonde s'impose au sein de l'Eglise en vue d'une incarnation de l'Evangile dans les milieux responsables où s'élaborent les orientations politiques, économiques, sociales et culturelles des pays africains"³⁷⁷.

Du coup, la relation qui s'établit entre le théologien et le pasteur ici est celle de leur incorporation au Christ, par leur ministère réciproque et connexe, dans l'Eglise en Afrique. Les deux acteurs (théologiens et pasteurs) sont unis en tant qu'ils doivent mener selon Ela une réflexion profonde au sein de la même Eglise. Les deux acteurs de la libération ont pour vocation de favoriser et de matérialiser l'incarnation de l'Evangile, comme le souhaite Ela, dans tous les milieux où s'élaborent les grandes décisions qui engagent le sort et l'avenir des pays africains.

Les pasteurs et les théologiens africains ont pour mission d'oeuvrer dans l'Eglise pour la libération qui advient par une réflexion profonde qui se préoccupe de toutes les couches sociales, surtout les plus

³⁷⁵ Cf. Jn 21.

³⁷⁶ ELOI M., "La personne du Christ dans l'oeuvre de Mongo Beti", in *Chemins de la christologie africaine, op. cit.*, 64,

³⁷⁷ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain op cit.*, 98.

vulnérables. Par l'enseignement, la dénonciation prophétique et les actes concrets, posés par des personnes charismatiques concrètes, dans un monde concret, les hommes de Dieu et les théologiens contribuent à libérer le peuple de toutes les chaînes de la servitude. Ils deviennent ainsi la voix des sans voix, la bouche des apeurés et des frustrés réduits au silence. Leur science est un service du magistère.

Pour Ela, la tâche de libérer les pauvres qui incombe à l'Eglise et à ses pasteurs, doit être menée au premier chef par les Evêques: "L'Eglise doit redevenir, par l'action des Evêques d'Afrique, la voix des grandes masses réduites au silence. Sa voix est la dernière espérance de ceux qui n'ont plus aucun recours"³⁷⁸.

En se dirigeant vers la mission libératrice des Evêques africains en faveur des faibles et des sans voix qui brillent par un silence de la phobie, Jean-Marc développe dans cette perspective une théologie enracinée dans la morale chrétienne; théologie qui n'est pas en contradiction avec le Magistère solennel qui recommande que les Evêques soient attentifs aux questions sociales plus importantes, ainsi qu'à des nouvelles méthodes d'action pastorale³⁷⁹.

Pour Ela, en Afrique, la pauvreté matérielle, le chômage des jeunes, la répression et l'oppression, les dictatures socio-politiques, la corruption organisée, la complicité des gouvernants des Etats post-coloniaux avec les dirigeants étrangers, sont autant de questions sociales et éthiques qui urgent la mission des Evêques en vue de la libération du peuple. Ela propose avec emphase que les Evêques dénoncent ces fléaux et soient solidaires des pauvres.

Comme le reconnaît sur ce point la Commission Théologique internationale, Jésus lui-même a donné le bel exemple: "Jésus s'est rapproché de plusieurs malades, il les a reconfortés, guéris, et leur a pardonné leur péchés"³⁸⁰. Le Document magistériel poursuit: "Jésus s'est entouré d'un groupe de disciples, qu'il instruisait au sujet du Règne de Dieu en manifestant le mystère de sa personne"³⁸¹.

De fait, Ela écrit sans sinuosité en interpellant d'urgence les Evêques: "Dans les circonstances où nous vivons, les seules personnes qui puissent jouer ce rôle sont des évêques. Plus que jamais, les évêques incarnent l'Eglise locale et ce sont les seules personnes qui peuvent parler librement. Aussi bien les prêtres et les laïcs tournent-ils vers eux, attendant des mots qui libèrent. Les circonstances historiques imposent ce rôle à l'épiscopat du tiers-monde"³⁸².

³⁷⁸ *Ibid.*, 99.

³⁷⁹ Lire le numéro 16 du Décret de Vatican II sur la charge qui incombe aux Evêques de gouverner et de paître le troupeau de Dieu.

³⁸⁰ Commission Théologique Internationale, *La réciprocité entre la foi et les sacrements dans l'économie du salut*, Libreria Editrice Vaticana, numéro 192, 2020.

³⁸¹ *Ibid.*, numéro 193.

³⁸² ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain op. cit.*, 97.

Le Concile vatican II nous enseigne dans le même ordre d'idées lorsqu'il aborde la charge pastorale des Évêques. Le numéro 16 de *Christus Dominus* souligne clairement la charge de gouverner et de paître qui revient aux Évêques:

“Dans l'exercice de leur charge de père et de pasteur, que les Evêques soient au milieu de leur peuple comme ceux qui servent, comme ceux qui servent de bons pasteurs connaissant leurs brébis et que leurs les connaissent, de vrais pères (...) Ils rassemblent et animeront toute la famille de leur troupeau, en sorte que tous, conscients de leurs devoirs, vivent et agissent dans une communion de charité”³⁸³.

Le concile Vatican II continue son enseignement en recommandant que les Evêques s'appliquent à connaître les besoins réels du peuple de Dieu, dans l'exercice de la sollicitude pastorale: “Les Evêques s'appliqueront à bien connaître leurs besoins (les besoins des fidèles) dans le contexte social où ils vivent, et ils emploieront pour cela les méthodes convenable de l'enquête sociologique. Les Evêques se montreront attentifs à tous, quelque soient leur âge, leur condition, leur pays, qu'il agisse d'autochtones, d'étrangers, de gens de passages”³⁸⁴.

Ela se montre donc sensible à cet enseignement du Concile qui invite les Pères Evêques à se montrer attentifs à tous, même se fige curieusement sur les pauvres. est conscient que dans la Bible, le pasteur enseigne, dénonce et libère. Moïse, Josué, Amos, Jérémie, Jean Baptiste et surtout Jésus, enseignent, dénoncent, invectivent et libèrent. Mais en réalité, à travers eux, c'est Dieu lui-même qui s'investit pour le salut de son peuple. Si le rôle du pasteur consiste à enseigner, à conduire, à enseigner, en Afrique noire, son enseingement doit converger vers l'annonce et la dénonciation dans le processus de la libération sociale. La libération provient non seulement de la dénonciation, mais aussi d'un engagement concret au sein de la société.

Ainsi, Ela, pasteur et théologien à la suite de Jésus qui est à la fois le Bon Pasteur et le Maître, est convaincu que le rôle du pasteur est de libérer le peuple qui souffre, tout comme dans la Bible, les messagers de Dieu nous font découvrir le rapport entre la révélation, l'histoire du peuple opprimé et la libération: “Nous avons été parmi les premiers à poser les bases d'une théologie de la libération en essayant de retrouver les rapports entre Dieu et les peuples opprimés. Dès les années 1960, pendant que nous préparions le Concile, j'étais préoccupé par les problèmes de libération”³⁸⁵. Ela parle ici dans les années 1998-1999, en tant qu'un pasteur expérimenté et un théologien de la libération qui a touché du doigt plusieurs formes d'oppressions des peuples en Afrique et en Amérique.

³⁸³ *Christus Dominus*, numéro 16.

³⁸⁴ *Idem*.

³⁸⁵ ELA cité par ASSOGBA Y., *op cit.*, 56.

Dans la même perspective que son ami Jésuite Mveng, Ela invite tous les pasteurs, en contexte africain, y compris des prêtres et des théologiens à mettre en marche une pastorale et une théologie qui s'incarne dans la vie du peuple, en cherchant des similitudes et des convergences qui existent entre l'univers de la Bible et la vision africaine de l'être et de la vie: "Je pense que l'homme africain peut bien se retrouver dans la Bible qui a été écrite pour toute l'humanité. En fait, il y a des convergences profondes entre le monde de la Bible et le monde africain"³⁸⁶.

Davantage, Ela lui-même a donné le bel exemple à pratiquant une pastorale évangélique de l'arbre à palabre la nuit durant, qui le rapprochait du peuple pauvre et appauvri. Cette pastorale autour de l'arbre à palabre, à la manière négro-africaine, au Nord-Cameroun, constituait pour Ela un lieu théologique pour enseigner et dialoguer longuement avec le peuple, écouter leurs préoccupations, être leur voix, pour faire retentir le message salvifique aux Tokombéré du Cameroun. Sur ces entrefaits, le pasteur et théologien Ela a pu préconiser la lecture africaine de la Bible, la théologie sous l'arbre sous l'arbre et la pastorale du grénier.

De ce fait, la mission du théologien africain pour Ela consiste à interpréter le langage symbolique de la Bible qui ne s'oppose pas au langage symbole ou proverbial et métaphorique des cultures négro-africaines. Le théologien africain doit être préoccupé par le souci de montrer aux africains que l'histoire de la Bible est aussi la leur en terme de parenté, de langage, de solidarité et de libération, sous l'angle de la totalité: "Pour parlons par images, par symboles. Le langage de la Bible est le langage symbolique; de même il y a un sens de parenté, de solidarité et de totalité. Plus radicalement, quand on lit l'histoire de la Bible, soutient Ela, on s'aperçoit que ce récit est construit sur fond d'une histoire qui est l'histoire de la servitude et de la libération"³⁸⁷.

De ce point de vue, il ne fait l'ombre d'aucun doute que pour Ela, le rôle du théologien africain consiste à penser et à repenser le message de la révélation en fonction des questions et des préoccupations urgentes de son temps. Il doit lire la Bible avec ses yeux d'un africain, sans oublier biensûr son milieu d'éclosion. Le théologien africain doit rénoncer à développer un style de théologie des livres où la théorie prime sur l'action. Ela argumente que dans la Bible Dieu se préoccupe des problèmes historiques de son peuple, depuis l'Ancien Testament jusqu'au Nouveau Testament. Car rien n'oblige les africains à se tenir devant Dieu avec "une humanité d'emprunt"³⁸⁸.

Les théologiens africains devraient dès lors travailler à telle enseigne que le christianisme en Afrique puisse réellement s'incarner dans l'univers visible et invisible des Africains. Sur le plan liturgique par

³⁸⁶ *Ibid.*, 57.

³⁸⁷ ELA J.-M., Cité par ASSOGBA Y., *op. cit.*, 57.

³⁸⁸ *Idem.*

exemple, il revient aux théologiens africains d'approfondir des réflexions au sujet des sacrements, de l'exégèse, d'un rite qui fait vibrer toutes les dimensions de l'homme africain; un rite qui pénètre et engage l'ontologie africaine holistique par une incarnation continue de la Parole de Dieu. Ela pense qu' "il faudrait que le christianisme en Afrique puisse réellement s'incarner"³⁸⁹.

C'est en ce sens que le théologien africain, capable de traduire le langage de la Bible en y découvrant le Dieu dans le visage du noir, (comme ceux qui ont parlé du *Black Christ*), pourrait apporter un plus au christianisme en assumant une théologie de l'incarnation. Sur le plan de la théologie biblique, il s'agit pour l'africain de s'identifier dans l'Évangile et les récits bibliques: "Une manière de lire la Bible avec nos yeux d'africains, une lecture africaine de la bible (...). Le Dieu de Jésus-Christ doit retrouver un visage noir dans toutes les expériences de la vie et de la foi et de la réflexion théologique et de la spiritualité"³⁹⁰.

Les théologiens africains doivent non seulement aider le Magistère à approfondir les questions qui concernent la foi, mais également, ils doivent s'évertuer à contextualiser et à traduire le contenu de la Révélation du Dieu de Jésus-Christ dans les circonstances socio-historiques actuelles. Pour Ela, ce qui le frappe quand il scrute la Bible comme théologien et pasteur, c'est la vérité du récit de la libération depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ: "La Bible doit être considérée comme le récit de la libération, depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ venu dans le monde pour libérer les pauvres et les opprimés. C'est ce qui me frappe le plus quand j'essaie d'écouter la Bible"³⁹¹.

Les théologiens sont donc appelés à méditer la Bible, à la ruminer³⁹², à écouter le message de Dieu qui s'incarne dans tous les peuples sans exception. En écoutant le message de Dieu, et en méditant la Bible, en ruminant ses riches enseignements, les théologiens africains découvrent comme Ela que "le défi de la pauvreté et de l'oppression est au centre de la Révélation". De cette constatation, Ela a pu tirer une conséquence qui constitue la trame, le cœur et le contenu de toute sa théologie: "C'est pourquoi notre théologie-en-Afrique- ne peut être qu'une théologie de la libération"³⁹³.

L'invitation de Jean-Marc Ela à l'égard des théologiens africains, afin qu'ils soient au service de la théologie de libération ne trouve pas une terre imperméable dans les travaux de nombreux théologiens africains qui insistent plus sur l'inculturation, ou l'inventivité, ou encore une théologie métisse à l'heure de l'inculturalisme. Néanmoins, Les méthodes et les thématiques posées par les théologiens africains varient, évoluent, se contrarient, divergent, convergent et partant, se complètent dialectiquement. C'est du salut en

³⁸⁹ *Idem.*

³⁹⁰ *Idem.*

³⁹¹ *Ibid.*, 58.

³⁹² Cf. Psaume 1, 1-3.

³⁹³ *Idem.*

définitive que l'Afrique a besoin. La libération présentée par Ela n'est qu'une étape et une dimension du salut³⁹⁴.

Pour Eloi Messi Metogo, les propositions théologiques de Jean-Marc Ela ne sont pas à négliger. Néanmoins, il pense que les tâches des théologiens en contexte de crise culturelle africaine devraient se réapproprier des réflexions d'Eboussi Boulaga³⁹⁵ sur le rapport entre le christianisme, les traditions et les cultures afin de les approfondir et les rendre plus vivantes et inventives. Quand les théologiens africains élaborent leurs discours sur Dieu et sur l'homme, ils doivent toujours prendre conscience de l'historicité et de la contingence de toute culture et de toute tradition humaine. Eloi Messi nous instruit:

"Fabien Eboussi-Boulaga a proposé, à partir de la crise africaine, des réflexions profondes sur la tradition en général, et sur ce qu'il faut entendre par tradition africaine en particulier. Ce que nous avons dit de l'historicité de la culture vaut pour la tradition, qui est tradition culturelle. Toute tradition culturelle prend conscience d'elle-même et s'affirme en riposte au défi des forces de la nature, à la contestation et à l'impérialisme. Ceci est vrai de l'Afrique, où le discours de la tradition et de l'identité ne peut se comprendre sans l'affrontement colonial. Pour Eboussi ce point de départ polémique doit être intégré dans la réflexion sur la tradition africaine"³⁹⁶.

Bref, si la théologie est un discours qui présuppose au sein du Peuple de Dieu la foi en la Sainte Trinité, les théologiens africains, pensons-nous, filles de leur temps et héritiers du christianisme, en s'inspirant de la Révélation de Dieu aux hommes qui a eu lieu dans l'histoire et jamais en dehors de l'histoire³⁹⁷, pourront faire que le message de salut ne soit plus conçu de façon abstraite comme si le Verbe ne s'est pas fait chair; c'est-à-dire qu'ils répondront aux enjeux de la Nouvelle évangélisation qui ne saurait faire abstraction du double modèle sotériologique de la libération et de l'inculturation. De ce fait, en Afrique, la nouvelle évangélisation sera tributaire de la libération et de l'inculturation qui constituent la thématique centrale et incontournable de la sotériologie contextuelle élaenne et d'autres théologiens africains suscités. Cette insistance théologique créative sur la Nouvelle évangélisation qui devra assumer les défis actuels³⁹⁸ de

³⁹⁴ Quelques critiques personnelles dirigées à la sotériologie d'Ela insistent sur une vision intra-mondaine du salut.

³⁹⁵ Eloi Messi est fortement et franchement fasciné et influencé par la théologie et la philosophie d'Eboussi-Boulaga dans *la crise du Muntu*, et dans son ouvrage *Christianisme sans fétiche*, *op. cit.* Dans *Dieu peut-il mourir en Afrique* d'Eloi Messi, les références à Eboussi témoignent de cette fascination. Il faut reconnaître en toute humilité que Fabien Eboussi Boulaga est et demeure les des meilleurs intellectuels de l'Afrique noire francophone. Il a développé en philosophie, en théologie et en anthropologie une pensée originale.

³⁹⁶ ELOI M. M., *op. cit.*, 184.

³⁹⁷ Les apports de la théologie de Pannenberg à ce sujet seront d'une grande richesse dans un autre chapitre de ce travail.

³⁹⁸ En Afrique contemporaine, nous avons par exemple les défis suivants: la croissance des nouvelles sectes chrétiennes appelées vulgairement les nouvelles églises; la duplicité de nombreux chrétiens qui croient en Jésus-Christ, mais continuent de pratiquer la divination et le maraboutisme, l'évangélisation des jeunes déçus par le poids de la vie ou du chômage, le destin des paysans et agriculteurs dans un contexte de pratiques agricoles rudimentaires et de bouleversements climatiques, la croissance du phénomène de la cohabitation juvénile que certains qualifient de concubinage, l'autofinancement des Eglises locales (diocèses et

la mission de l'Eglise dans le monde, pourrait contribuer à approfondir la théologie de la libération d'Ela en Afrique en particulier.

3.2. La mission des laïcs dans le combat pour la libération

Chaque fois que nous abordons un thème, la clarté langagière exige une élucidation des concepts que nous employons pour les rendre opératoires. Ceci étant, nous entendons par laïc ici le baptisé qui, dans l'Eglise catholique, n'a pas reçu le sacrement de l'Ordre. Il est laïc de par son baptême qui lui confère une triple fonction sacerdotale, prophétique et sacerdotale. Il est fidèle du Christ doué de droits et de devoirs. Dans son vocabulaire théologique, Ela parle aussi des élites laïques pour signifier les personnes qui gouvernent le peuple en Afrique. Nombreux parmi eux sont des chrétiens.

Dans l'ecclésiologie de Vatican II, le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles sont réciproques et complémentaires. Le sacerdoce commun des baptisés bénéficie des biens spirituels des ministres sacrés. Le sacerdoce ministériel est au service du sacerdoce commun des fidèles. Il ne faut jamais les opposer, mais plutôt voir en les deux la participation des laïcs et des ministres sacrés à l'unique sacerdoce du Christ. La problématique que nous voulons aborder dès lors est la suite: pourquoi Ela implique-t-il les laïcs dans le combat en vue de la libération? Pourquoi ne se limite-t-il pas à interpeller seulement les Evêques, quand nous savons que l'Eglise catholique est très hiérarchisée malgré tous les discours théologiques sur l'ecclésiologie de communion? Autrement dit, dans quelle mesure les laïcs peuvent-ils participer au salut qui est libération en contexte africain?

Dans premier temps, il convient de souligner qu'Ela a constaté que très souvent les laïcs sont exclus des grandes décisions aussi bien au sein de l'Eglise que dans la société. C'est dans ce sens qu'il condamne le cléricalisme dans l'Eglise. Le cléricalisme centre toute la vie et tout le fonctionnement de l'Eglise sur le clergé: au haut degré des Evêques, ensuite des prêtres, enfin des diacres. Les laïcs sont parfois dénigrés, sous-estimés et intimidés par les clercs. Quand ils veulent intervenir dans les questions qui concernent les paroisses et les diocèses, les prêtres brandissent des arguments tels qu'ils ont été formés au Grand Séminaire et dans les grandes Universités occidentales; ils ont des Masters et des Doctorats; eux seuls peuvent présider l'Eucharistie et célébrer le sacrement de la Réconciliation. L'une des conséquences est la suivante: plusieurs laïcs expérimentent un sentiment de marginalisation et se sentent comme des chrétiens entièrement à part, bien qu'ils sont effectivement des chrétiens à part entière.

paroisses), le dialogue oecuménique, le dialogue interreligieux, les Technologies de l'information et de la communication, l'exode rural et le déracinement culturel de nombreuses nouvelles générations...

Or, cette manière de fonctionner dans l'Église, comme l'avaient déjà souligné bien avant les réformateurs tels Cathérine de Sienne, Bernard de Clairveau et Luther, et plus tard Yves Congar³⁹⁹, Joseph Moingt et Pannenberg, ne vibre pas en sintonie avec l'Église-communion que le Concile Vatican II s'est évertué à présenter comme le modèle ecclésial à partir d'un retour au Nouveau Testament et à la Tradition du premier millénaire⁴⁰⁰.

Ela est va même plus loin en se demander si dans les conditions de pénuries des prêtres, il n'est pas possible que l'Église autorise à un laïc de célébrer l'Eucharistie tant qu'il reste en pleine communion avec la communauté et l'Église universelle⁴⁰¹.

Il s'interroge: "L'Église compte-elle sur les fidèles laïcs?"⁴⁰², en démontrant le paradoxe concernant le discours de l'Église sur la promotion du laïc et la réalité pastorale. Il dénonce la marginalisation des laïcs qu'il juge intolérable, malgré l'édifice doctrinal pré-conciliaire, conciliaire sur la promotion du laïc: "Nous ne pouvons concevoir une Église où les baptisés soient écartés de l'exercice de toutes les tâches liturgiques du Peuple de Dieu. Ni l'Évangile ni l'histoire du culte chrétien n'uatirisent une telle mise en marge"⁴⁰³.

En second lieu, c'est la proximité d'Ela auprès des laïcs qui l'a porté à découvrir qu'ils ont malgré tout ce qu'ils subissent dans leur train-train quotidien, des potentialités susceptibles de contribuer au changement social qui passe par l'écoute de l'Évangile dans les communautés et par le combat pour la libération. Grâce à son ordination presbytérale qui lui a conféré un pouvoir sacré spécial, de par son ministère sacerdotal exercé au Cameroun et à l'étranger, sa grande culturelle intellectuelle incontestable, son attention particulière aux questions et problèmes des personnes vulnérables, son franc-parler dans les prédications, la neuvaine entreprise après le décès brutal de son ami Engelbert Mveng, Ela a pu attirer marquer positivement de nombreuses gens, en particulier les baptisés qui n'ont pas le sacrement de l'Ordre, et que l'Église catholique appelle laïcs.

La solidarité d'Ela, disciple de Baba Simon, auprès des laïcs de tout acabit, à savoir: les jeunes étudiants qu'il rencontrait à l'Université de Yaoundé I⁴⁰⁴, dans les rues, les quartiers et au Centre Universitaire Catholique de Yaoundé, les paysans opprimés au Nord Cameroun et exclus des hauts lieux décisionnels à cette époque, les jeunes immergés et embourbés dans le chômage et la misère, et préoccupés avec angoisse par leur avenir et le quand-dira-t-on de l'autre, les inmigrés qu'Ela savait écouter constituent,

³⁹⁹ CONGAR Y., *Jalons pour une théologie du laïc*, Cerf, Paris, 1954, 386.

⁴⁰⁰ Il est aussi vrai que présentement, à côté de la communion, l'ecclésiologie est entrain d'insister sur la *conciliarité* et la *synodalité de l'Église*.

⁴⁰¹ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 9-17.

⁴⁰² ELA J.-M., op cit., 274.

⁴⁰³ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 276.

⁴⁰⁴ Ela dispensait les cours de sociologie à l'Université de Ngoa-ekellé; Yaoundé I.

entre autres, autant de facteurs pour lesquels ils valorisent la mission des laïcs dans le combat de la libération. L'attention aux laïcs et la conversion du regard sur la pratique de la foi ecclésiale dans la société implique une rédefinition du mode d'existence des communautés d'évangile dans le monde:

“Un fait test clair: nous ne pouvons plus comprendre et vivre la foi que dans le contexte de libération des opprimés. C'est là qu'il faut reinterpréter l'ensemble du message révélé, repenser l'Eglise et la mission, et redéfinir le style d'existence des communautés d'évangile dans la société”⁴⁰⁵.

L'apostolat des laïcs pour Ela est une urgence missionnaire en Afrique noire et au sein de l'Eglise d'aujourd'hui. La jeunesse pour Ela est la cible et l'agent de cet apostolat. La jeunesse est non seulement le fer de lance de la nation et destinataire de l'Evangile qui libère et donne vie, mais également, elle est porteuse de l'espérance du peuple, en même temps qu'elle constitue son espoir et l'avenir de l'Eglise.

L'exhortation apostolique post-synodale *Christus vivit*, abonde avec éloquence dans ce sens. Le pape François affirme que le Christ vit⁴⁰⁶. Le Christ qui est vivant est la jeunesse éternelle qui ne vieillit pas. Le Souverain Pontife reconnaît que les jeunes, indépendamment de leurs croyances religieuses et culturelles, s'interrogent sur leur avenir; ils sont pleins de vie, de vivacité et d'enthousiasme, comme Saint Jean qui courrait en direction du tombeau vide, en dévotant Pierre déjà âgé. Ils ont besoin de la sagesse des anciens. Un dicton français ne stipule-t-il pas que si jeunesse savait et si vieillesse pouvait? Le pape exhorte les jeunes laïcs à être des missionnaires de notre époque, dans leurs milieux respectifs; ce d'autant plus que l'Eglise compte sur les jeunes.

Ela a toujours été la voix de la jeunesse africaine, autant que son ami Achille Mbebe. Ela pense que l'Eglise doit repenser la question du laïcat en fonction des dirigeants qui décident sur le sort de milieux de jeunes et de pauvres parfois sans tenir compte de leurs préoccupations. Il n'hésite pas à reconnaître les efforts en direction des jeunes et des paysans, mais il souhaite que les méthodes pastoarles ne soient pas celles qui sont importées de l'extérieur: “Les efforts tentés par en direction des jeunes travailleurs, des étudiants et des élèves comme des paysans illétrés à Travers des formes d'apostolat importés, peuvent être neutralisés et anéantis par les choix que les milieux responsables imposent à la société globale”⁴⁰⁷.

Il appert alors que “C'est en fonction des dirigeants eux-mêmes, de plus en plus, que l'Eglise doit repenser son mode d'action et d'insertion dans la société africaine, à ces niveaux de la vie active où, précisément, les cadres intellectuels, formés sur place ou l'étranger, élaborent des décisions capitales”⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain op. cit.*, 116.

⁴⁰⁶ FRANÇOIS, *Christus vivit*, numéro 1.

⁴⁰⁷ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain op. cit.*, 98.

⁴⁰⁸ *Idem*.

C'est aussi à travers la formation des laïcs que la conscience de la libération et du développement surgira en eux et au fond d'eux. Ils ont besoin d'un message d'espérance et de libération, dans leurs cris d'angoisses. Dans leur imprégnation ou présence dans l'ordre temporel; dans le monde, les fideles laïcs annoncent l'Évangile de la vie et de la libération, non seulement en paroles, mais aussi et surtout en acte; en particulier par leur témoignage de vie.

Le témoignage de vie des fidèles laïcs dans l'ordre temporel, matérialisé par la fidélité à la Parole de Dieu qui se traduit par la justice, la vérité et l'amour dans la liberté, conduit à transformer le monde de l'intérieur. D'où la nécessité impérieuse de former les communautés évangéliques en conversion permanente qui aideront les laïcs à se sentir solidaires entre eux, solidaires envers le clergé, et solidaires en faveur des défis missionnaires l'Eglise universelle en Afrique. La solidarité ici n'est pas seulement une vision africaine du monde, mais une catégorie théologique qui exprime le salut de l'homme grâce à la Solidarité de Dieu fait Homme pour sauver l'homme.

Cette préoccupation de la formation du laïc soulignée plus haut apparaît clairement dans les textes du Concile Vatican II. Les Pères conciliaires ont consacré tout un Décret aux laïcs dans leur mission dans l'Eglise et dans la société: *Apostolicam Actuositatem*. D'ailleurs, presque tous les Documents conciliaires font allusion aux laïcs. Le chapitre quatre de *Lumen Gentium* consacré aux laïcs, les Pères conciliaires affirment sans coup férir: "Après avoir traité des devoirs de la hiérarchie, le saint Concile se penche avec sollicitude sur la condition de ces fidèles qu'on appelle les laïcs. Tout ce qui a été dit du Peuple de Dieu s'adresse aussi bien aux laïcs qu'aux religieux et aux clercs"⁴⁰⁹.

Le Concile poursuit ses enseignements en définissant délicatement ce qu'il entend par *laïcs*:

"sous le nom de laïcs, nous entendons ici tous les fidèles, à l'exclusion des membres engagés dans un ordre sacré et dans un état religieux reconnu par l'Eglise, c'est-à-dire les fideles qui, après avoir été incorporés au Christ par le baptême, ont été associés au Peuple et rendus rendus à leur manière participants de l'office sacerdotal, prophétique et royal du Christ, et qui exercent pour leur part la mission dévolue au peuple chrétien tout entier dans l'Eglise et dans le monde"⁴¹⁰.

Dans la même optique de la promotion du laïcat par le Magistère de Vatican II, le Décret consacré à l'apostolat des Laïcs affirme à juste titre: "Les laïcs doivent assumer comme leur tâche propre le renouvellement de l'ordre temporel (...) Membres de la cité, ils ont à coopérer avec les autres citoyens suivant leurs compétences particulières en assumant leur propre responsabilité: et à chercher partout et en

⁴⁰⁹ *Lumen Gentium*, numéro 30.

⁴¹⁰ *Ibid.*, numéro 31.

tout la justice du Royaume de Dieu"⁴¹¹. Le Décret enseigne que "parmi les tâches de cet apostolat l'action sociale chrétienne à un rôle éminent à jouer. Le Concile désire le voir s'étendre aujourd'hui à tout le secteur temporel sans oublier le secteur culturel"⁴¹².

Ela comprend cet appel du Concile comme une vibrante interpellation à transformer le monde de l'intérieur, en assumant toutes les contradictions que les laïcs rencontrent dans ce monde pour la libération qui annonce que le Royaume de Dieu est parmi les hommes d'aujourd'hui. Le Concile porte une importance réelle sur l'action sociale de l'apostolat des laïcs. Pour les théologiens de la libération, le but majeur de cette action sociale des laïcs c'est la libération des pauvres. Le concile enseigne que "tout apostolat trouve dans la charité son origine et sa force, mais certaines oeuvres sont par nature aptes à devenir une expression particulièrement parlante de cette charité: le Christ a voulu qu'elles soient le signe de sa mission messianique (cf. Mat. XI. 4-5)"⁴¹³.

Par contre, Bien que pour Ela la promotion du laïcat est une condition nécessaire dans l'oeuvre évangélisatrice qui converge vers la libération, et au delà qu'il emboîte le pas à Vatican II, il s'acharne bec et ongle, et avec emphase, à dénoncer une catégorie de laïcs africains qui donnent un mauvais exemple dans la société. Ils brandissent des slogans de propagande qui ne reflètent pas la réalité sur le terrain où les couches vulnérables un message et des actions de libération concrète et tangible. Ela les appellent les *élites laïques*: "Dans un contexte où des élites laïques élaborent et diffusent des idées ou slogans de propagande, prennent des initiatives et des orientations fondamentales dans tous les domaines nationaux, l'Eglise ne peut plus se contenter d'une présence fragmentaire et folklorique dans ce monde des élites"⁴¹⁴.

Face à cette situation complexe qui interpelle le rôle du christianisme en Afrique, Ela milite pour une structuration globale et organique du mode de présence dynamique de l'Eglise dans le monde moderne. Cette structuration qui est en réalité une réforme ecclésiale dans un monde en pleines mutations ne peut pas porter tous ses effets escomptés sans l'apport des laïcs dont le témoignage de vie honore la volonté du Christ et crédibilise l'identité missinaire dans la société.

Pour terminer ce point, nous pouvons résumer pour Ela, la libération des pauvres dans l'Eglise et la société, ne viendra pas essentiellement et seulement des hauts cadres de l'Etat et des ministres sacrés de l'Eglise privilégiés de par leur posture, condition et envergures sociales. La libération viendra surtout des pauvres et de ceux sont les gens d'en bas. Les laïcs que le Vatican II a exaltés jouent un rôle décisif dans le combat pour la libération par ce qu'ils sont à la suite du Christ Jésus qui est venu libérer l'homme de toutes

⁴¹¹ Apostolicam Actuositatem, numéro 7.

⁴¹² *Idem*.

⁴¹³ *Ibid.*, numéro 8.

⁴¹⁴ ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, op. cit., 99.

les formes d'esclavages personnels et communautaires. De par leur action sociale et pastoral, les laïcs exercent leur apostolat et participent à la mission de libération qui est celle du Christ et de son Eglise.

3.3. Sacrements et libération: le cas de l'Eucharistie.

Les sacrements sont des actes par lesquels le Christ, à travers la mission de son Eglise, réalise sa mission salvifique. Le lien qui s'établit entre les sacrements et la libération est une relation de cause à effet. Les sacrements sont la cause (au sens positif du terme) de la délivrance ou de la libération de l'homme. Le sacrement annonce le Royaume présent et futur. Tous les sacrements autour de l'Eucharistie, et présupposent la foi⁴¹⁵. Le Nouveau Testament nous montre comment tous ceux qui s'approchaient de Jésus avec foi étaient libérés de leurs infirmités, et la plupart se mettaient pour cela à sa recherche, à sa suite et à son service comme Bartimée, le fils de Timée, Marie Madeleine ou la Belle mère de Simon Pierre⁴¹⁶.

Après la Résurrection, l'Eglise, par l'action des Apôtres enseignait, célébrait le Repas du Seigneur et réalisait des miracles au nom de Jésus. Il suffit d'évoquer le récit de la guérison par Pierre et Jean du paralytique mendiant qui était à l'entrée du temple de Jérusalem⁴¹⁷.

Parmi les sept sacrements institués par le Christ et son Eglise, Ela mené une réflexion ardue sur le sacrement de l'Eucharistie et de la Pénitence; surtout l'Eucharistie telle qu'elle est célébrée en contexte africain, dans la liturgie.

De ce fait, s'il existe selon notre point de vue un aspect doctrinal très délicat, brûlant et très controversé sur la théologie de la libération de Jean-Marc Ela, c'est celui de ses thèses audacieuses sur l'Eucharistie. Ela n'a pas caressé le Magistère à ce sujet dans le sens du poils. Il a osé toucher ce qui constitue la sacramentalité même de l'Eglise. Car dans la doctrine catholique romaine, l'Eglise vit du sacrement de l'Eucharistie. Le pape Jean Paul II a consacré en 2003, une belle Encyclique à ce sujet traité dans la Constitution Sacrosanctum Concilium. L'Encyclique *Ecclesia de Eucaristia* vivit prolongeait les enseignements de Vatican II.

Déjà en 1979, Jean Paul II qui avait un amour particulier pour l'Eucharistie enseignait dans l'Encyclique *Redemptor hominis*: "l'Eucharistie est le centre et le sommet de toute la vie sacramentelle, par

⁴¹⁵ "L'Eucharistie, le grand mystère de la foi, continue à demeurer Avant tout et surtout le don, quelque chose que nous avons reçu" Traduction: "la Eucaristía, el gran misterio de la fe, sigue siendo ante todo y sobre todo el don, algo que hemos recibido" PEDRO B., *Jesucristo, centro y Señor de la historia*, Fuenlabrada, Madrid, 2019, 260.

⁴¹⁶ Cf. Mc 10, 46-52;

⁴¹⁷ "Pierre lui dit: je n'ai ni or ni argent. Je te donne ce que j'ai: au nom de Jésus-Christ, le Nazaréen, lève toi et marche". Ac 3, 6.

laquelle chaque chrétien reçoit la force salvifique de la Rédemption”⁴¹⁸. Le numéro 20 de cette Encyclique établit un rapport clair sur l’Eucharistie et le sacrement de Pénitence.

Ela a développé et proposé une nouvelle compréhension théologico-pastorale sur le rapport entre l’Eucharistie, le ministère de la présidence et la libération de la communauté en contexte africain. Ela a touché la question de la matière eucharistique (le pain et le vin), en interrogeant le statut canonique et théologique du ministre qui doit présider l’Eucharistie. Il faut toujours aborder cette question sur l’Eucharistie chez Ela en tenant compte de la fonction ou du ministère de la présidence, sans lequel il n’y a pas de célébration liturgique en général, et eucharistique en particulier.

Il convient aussi d’étudier cette question chez Ela, en ayant présent à l’esprit que dans la célébration eucharistique dans laquelle se réalise notre salut, l’homme est appelé à y participer entièrement, et pour ce faire, le fruit de sa terre et de son travail est requis, telle que le rite de la messe le décrit d’ailleurs. En plus, en s’inspirant du concept de l’Eglise Famille, et des analyses de Schillebeeck, Rahner, Sesboüé, Congar, et certaines revues telles *l’Actualité religieuse*, le plaidoyer d’Ela pour la promotion du laïcat le conduit à proposer avec audace que dans les conditions de pénuries des prêtres et dans certains contextes pastoraux d’urgence, les fidèles laïcs puissent être impliqués en profondeur dans la vie sacramentelle de l’Eglise, dire l’homélie ou présider l’Eucharistie, tant qu’ils ont une autorisation ecclésiastique et sont en communion avec l’Eglise (l’autorité compétente):

“Pour comprendre le sens de l’agir ministériel, il nous faut abandonner ici de la notion scholastique de caractère pour parler comme le Nouveau Testament, d’envoi par Dieu au nom de l’Évêque qui, dans son Eglise succède aux Apôtres (...) Au regard du Nouveau Testament et de la Tradition ancienne, rien ne prouve que l’Eucharistie soit exclusivement une tâche sacerdotale”⁴¹⁹.

Dans le sillage de la sotériologie de la libération d’Ela, qu’un laïc puisse présider l’Eucharistie, indépendamment de la doctrine scholastique du caractère sacerdotal et d’un état de vie, cela apparaît plutôt comme un service rendu à la communauté reconnu par l’autorité; cela participe au salut de la communauté qui, dans ses besoins spirituels, célèbre le Mémorial du Seigneur dans l’Eglise Famille de Dieu.

Les premières thèses officielles d’Ela sur l’Eucharistie, qui sont appaues très icônoclastes aux yeux de plusieurs théologiens, laïcs avertis, prêtres et évêques, surtout les plus conservateurs, sont à chercher dans le premier chapitre de *Le cri de l’homme africain*. Ces thèses controversées seront amplifiées et approfondies dans *Repenser la théologie africaine*:

⁴¹⁸ JEAN PAUL II; Lettre Encyclique *Redemptor hominis*, op. cit., numéro 20.

⁴¹⁹ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 360.

“pour une Eucharistie sans prêtre? Pour aborder cette grave question qui nous ramène au cœur des préoccupations disputées dans cet ouvrage, nous devons nous rappeler que l’ensemble des réflexions amorcées sur l’ordre de la réitération du mémorial du Christ dans le mystère de l’Eglise qui est le sacrement du salut de Dieu en Jésus-Christ. Nous avons aussi insisté sur la communion qui unit l’ensemble de ceux qui regardent avec foi Jésus-Christ”⁴²⁰.

Dans le premier chapitre de son ouvrage *Le cri de l’homme africain*, Ela commence par provoquer la théologie classique et la pratique sacramentelle ordinaire de l’Eglise en se demandant si l’Eucharistie est “signe de salut ou de dépendance dans les Eglises d’Afrique”⁴²¹. Il reconnaît la foi chrétienne catholique est centrée sur l’Eucharistie, et “les fidèles savent que l’eucharistie est le sommet et le résumé de tous les sacrements”⁴²².

Par la suite, notre théologien argumente que dans l’acte du Christ à la dernière Cène, “par ces mots faites ceci en mémoire de moi, Jésus n’institue pas seulement un rite, mais il invite ses fidèles à faire ce qu’il a fait; c’est-à-dire se rompre eux-mêmes en acceptant de mourir à eux-mêmes et à se partager entre eux en action de grâce au Père (Luc 22, 19), condition indispensable pour que, dans l’eucharistie, le peuple de Dieu devienne le Corps du Christ. L’eucharistie est réelle moyennant la transformation du peuple divisé dans l’unité du Christ”⁴²³.

De ce fait, Ela pense que le Peuple qui dit son oui à une mort à soi-même, participe aussi au ministère du Christ dans l’Esprit. Or, en Afrique, l’Eucharistie selon Ela est célébrée dans une situation de plusieurs dépendances: la dépendance de “la soumission inconditionnelle à un schéma théologique selon lequel fait du prêtre le ministre nécessaire de l’eucharistie”⁴²⁴. Les communautés sont pour ainsi dire totalement dépendantes du prêtre pour célébrer leur salut dans l’Eucharistie.

La deuxième dépendance est d’ordre missionnaire et économique: pour faute de moyens économiques pour la formation du clergé local, les Eglises d’Afrique se trouvent obligées de se tourner vers l’Occident qui leur envoie des prêtres en mission. Ainsi ces Eglises locales dépendent des prêtres étrangers qui ne maîtrisent les cultures et les défis missionnaires propres aux africains. Ela supporte mal cette dépendance y voit une continuation de la domination étrangère au sein du christianisme.

La troisième dépendance que Ela met à nu c’est que, malgré tous les discours de l’Eglise sur le pluralisme liturgique, la matière étrangère de la Méditerranée avec laquelle les Eglises africaines célèbrent

⁴²⁰ *Ibid.*, 329.

⁴²¹ ELA J-M.,

⁴²² *Idem.*

⁴²³ *Idem.*

⁴²⁴ *Ibid.*, 10.

l'Eucharistie: le pain de froment et le vin de la vigne confirment le fait que cette substance "n'a pas été élaborée en fonction de la personnalité et du génie de notre peuple"⁴²⁵. Ela tire une conclusion iconoclaste à partir de l'analyse de toutes ces dépendances: "A ce niveau, l'eucharistie est dans la vie de l'Eglise le lieu de notre aliénation quotidienne".

Ela s'appuie sur le théologien Duquoc qui avait déjà soulevé cette problématique: "L'Eglise a jusqu'à présent préféré la matière du pain et du vin, imposant ainsi à de nombreux peuples une nourriture méditerranéenne important fort peu à la symbolique sous-jacente au repas. Là encore, poursuit Duquoc, les besoins de la communauté ne comptent pas; la détermination en dernière instance n'est pas le désir évangélique"⁴²⁶.

Le quatrième élément qu'il soulève est de lier l'Eucharistie au Sacrifice de Jésus-Christ et au sacrement de la réconciliation. Ela trouve que cette vision théologique qui s'est imposée dans le catholicisme au cours de l'histoire est discutable. Il pense que c'est le Concile de Trente qui l'a imposé sous l'influence de Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin, et dans le contexte de la réaction contre Luther pour qui l'Eucharistie n'était pas le Sacrifice de Jésus.

L'argument de Luther qu'il puisait dans la Lettre aux Hébreux était que le Christ s'est offert dans sa mort une fois pour toutes. Luther déduit alors que si la messe célébrée est le Sacrifice du Christ, alors l'Eglise serait entrain de répéter le Sacrifice de la Croix. Or, c'est un Sacrifice unique et irrépétable. Ela fut vraiment influencé par la théologie de Luther.

Quelques réserves critiques aux thèses d'Ela sur l'Eucharistie d'Ela méritent d'être faites. Certes, Ela cherche à se réapproprier la promotion du laïc en s'inspirant du Magistère de Vatican II. Dans cet exercice d'interprétation théologique et pastorale personnelle, Ela applique la mission du laïc à la présidence de la célébration eucharistique. Ses affirmations et analyses sont très rapprochées de l'ecclésiologie des communautés issues de la Réforme. Ses approches sur le ministère penchent sur la dimension de l'autorisation de l'évêque ou d'une autorité compétente. Il cherche à rester en *Communio* avec le Magistère. Ses analyses, peut-être influencées par son engagement œcuménique en Afrique comme nous l'avons vu au premier chapitre, donnent à penser qu'il comprend le ministère de la présidence de l'Eucharistie comme une délégation, et non comme une vocation au sacerdoce ministère qui est liée à la présidence de l'Eucharistie et qui s'exerce dans l'Eucharistie⁴²⁷.

⁴²⁵ *Ibid.*, 12.

⁴²⁶ DUQUOC C., *Théologie de l'Eglise et crise des ministères*, cité par ELA J.M., *Le cri de l'homme africain*, 14.

⁴²⁷ Cf. *Sacrosanctum Concilium*, numéros 7, 10 et 47.

Tout cela constitue un effort théologique à apprécier, dans la mesure où cela anime le débat théologique et pourrait susciter de nouvelles pratiques pastorales. Les débats liés au Synode en Amazonie, où il y a une pénurie de prêtres et des Eucharisties rares, ont révélé l'actualité de cette problématique soulevée par Ela.

Nonobstant les thèses d'Ela, soulignons d'abord que la présidence de l'Eucharistie toujours liée ontologiquement au sacerdoce, n'est pas une délégation, ni une simple et pure fonction extérieure et formelle à remplir pour satisfaire les besoins de la communauté, mais une configuration ontologique au ministère sacerdotal et mystère du Christ mort et ressuscité. C'est une vocation. Dans l'Eucharistie qui est la présence réelle du Christ; une présence par antonomase d'ailleurs, seul le prêtre agit *in persona Christi* de par sa consécration sacerdotale qui le configure ontologiquement au Christ.

Vatican II parle certes des laïcs avec une tonalité laudative. Mais Vatican II, fidèle à l'enseignement du pape Pie XII dans *Magnificate Dominum*, a fait clairement la différence de degré et de nature entre le sacerdoce commun des baptisés (fidèles) et le sacerdoce ministériel⁴²⁸. Nulle part dans les Documents de Vatican II, les Pères conciliaires autorisent les laïcs à présider l'Eucharistie. Ela semble faire abstraction de cette version de l'ecclésiologie de Vatican II et fait une interprétation en faveur de sa théologie de la libération. En dehors des enseignements canoniques de *Sacramentum Redemptionis*, le Décret sur le ministère des prêtres est clair lorsque précise que le prêtre est ministre des sacrements, surtout l'Eucharistie⁴²⁹.

Au sujet du débat théologique sur la matière eucharistique, Ela semble contourner la volonté même de Jésus-Christ. En dogme, et dans la vie de l'Eglise, le respect de la volonté divine de Jésus-Christ est un principe théologique sacré, inaliénable et nécessaire. La volonté divine de Jésus est fidèlement respectée par l'Eglise en utilisant la matière qu'il Jésus lui-même avait utilisée à la dernière Cène, ainsi que ses Apôtres après la Résurrection du Christ.

La matière utilisée par l'Eglise pendant la célébration de l'Eucharistie non seulement fut utilisée par Jésus en instituant l'Eucharistie et ensuite par les Apôtres, mais aussi se conserve pastoralement aussi longtemps que possible dans les tabernacles et les ciboires. Célébrer l'Eucharistie avec les produits issus de la Méditerranée est une coutume très ancienne pratiquée par la Sainte Eglise notre Mère et Enseignante, qui est née théologiquement de la passion-mort-résurrection du Christ, et historiquement, de l'évènement de la pentecôte à Jérusalem. L'Eglise Catholique assume une ancienne et longue Tradition en matière eucharistique. En tant que mystère de la foi célébré, contemplé et adoré au cours des âges par les chrétiens,

⁴²⁸ Cf. la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, numéro 10.

⁴²⁹ "Les prêtres ministres des sacrements, et de l'Eucharistie", *Presbyterorum Ordinis*, numéro 5.

l'Eucharistie est le Sacrifice non sanglant du Christ mort et resuscité, qui libère du péché, du mal et de la mort. C'est pourquoi Jésus est l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde⁴³⁰. Le mouvement de la libération dans l'Eucharistie ne provient donc pas fondamentalement du travail culturel des peuples qui est à féliciter et doit être considéré au second rang. Le mouvement dans la Messe provient plutôt de l'Amour créateur et salvateur du Dieu-Trinité qui se donne à l'humanité dans l'Eucharistie.

Les problèmes posés par Ela trouvent donc leurs réponses doctrinales suffisantes dans la volonté même du Christ Grand Prêtre, dans les récits évangéliques de l'institution de l'Eucharistie et du Sacrement de l'Ordre, dans les écrits pauliniens aux Corinthiens, dans la Lettre aux Hébreux, dans la coutume héritée de la Tradition de l'Eglise, et dans l'enseignement du Magistère consigné dans les Documents tels *Mysterium Fidei*, les Actes du Concile de Trente, *Sacrosantum Concilium* de Vatican II, l'Introduction générale au Missel Romain, *Dies Domini*, *Ecclesia de Eucharistia vivit*, *Mane nobiscum Domine*, *Sacramentum Caritatis* et *Redemptionis Sacramentum*. Tous ses Documents du Magistère et bien d'autres développent et expliquent clairement ce qu'est la nature de l'Eucharistie et le ministère de la présidence de la divine Liturgie qu'est la Messe. Le Magistère établit toujours un lien indissoluble entre l'Eucharistie, le Sacrifice de Jésus, la Pénitence et le sacerdoce de la Nouvelle Alliance. Ce faisant, le Magistère affirme à juste titre l'invalidité théologique, canonique et pastorale du laïc à présider l'Eucharistie; chose qu'Ela se refuse d'accepter. La réalité est là.

A titre illustratif, dans le chapitre premier de l'Encyclique de Jean Paul II sur *L'Eglise vit de l'Eucharistie*, le successeur de Pierre, Gardien vigilant du Dépôt de la foi, enseigne que dans l'Eucharistie, "l'Eglise vit permanemment du sacrifice rédempteur et accède à lui, non seulement par un souvenir plein de foi, mais aussi par un contact actuel, vu que ce sacrifice se rend présent, et se perpétue sacramentellement dans chaque communauté qui l'offre par les mains du ministre ordonné"⁴³¹.

Jean Paul II s'inscrit ici sur la trajectoire de la Tradition apostolique et patristique et des enseignements théologiques de ses prédécesseurs. Aussi, l'Exhortation Apostolique *Sacramentum Caritatis* de Benoît XVI enseigne-t-il magistralement:

"la relation entre l'Eucharistie et le sacrement de l'Ordre découle des paroles mêmes de Jésus dans le Cénacle: "Faites ceci en mémoire de moi (Lc 22, 19). En effet, la veille de sa mort, Jésus institua l'Eucharistie et inaugura en même temps le sacerdoce de la Nouvelle Alliance. Christ est le prêtre, la victime et l'autel: Médiateur entre Dieu le Père et le peuple (cf Heb 5, 5-10), victime de propitiation (cf 1Jn 2, 2; 4, 10) qui s'offre lui-même sur l'autel de la Croix. Nul ne peut dire "ceci est mon Corps" et "ceci est mon

⁴³⁰ Cf. Jean 1, 29.

⁴³¹ JEAN PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia vivit*, numéro 12.

Sang”, sin’est pasa u nom et en la personne du Christ, unique Grand Prêtre de la Nouvelle et Eternelle Alliance”⁴³².

L’autre point d’Ela qui conçoit l’Eucharistie dans l’Eglise comme le lieu de l’aliénation quotidienne est une exagération et une erreur théologique regrettable causée par le fait qu’il se focalise sur une conception purement anthropologique et sociologico-pastoral (besoins des fideles, usage des produits africains, pénurie des prêtres) pour comprendre la relation Eucharistie-salut-matière. Certes l’anthropologie entretient un lien avec la théologie, et la participation et l’implication actives de l’homme sont requises, via la communauté pour célébrer la libération dans l’Eucharistie. Mais c’est à partir de christologie et de la Trinité que s’éclaire l’anthropologie, puisque qu’en Jésus-Christ, s’éclaire le mystère de Dieu et le mystère de l’homme. Ce fondement christo-trinitaire est nécessaire pour que la théologie ne verse pas dans les excès anthropocentriques et ethnocentriques qui voilent et frêlatent la volonté du Dieu de Jésus-Christ.

De ce point, Ela n’insiste pas sur le fait que c’est Dieu qui prend toute l’initiative en Jésus pour nous sauver à travers le mystère pascal que nous actualisons dans l’Eucharistie. La vraie aliénation ne se situe pas dans les conditions dans lesquelles l’Eucharistie est célébrées, selon les point de vue d’Ela. la vraie aliénation se situe dans la vie sociale, et pendant la Messe dans le cœur même de l’homme. Elle se situe donc plutôt dans le péché de l’homme et dans le rejet de Dieu dans l’histoire ainsi que dans les profanations du Très Sacrement dans les églises du monde.

L’Eucharistie, est la présence réelle de Dieu fait homme pour sauver l’homme. Elle ne saurait donc nous aliéner et faire perdre notre condition anthropologique ou culturelle, mais elle nous libère des fausses conceptions et des regards erronés sur la culture, sur Dieu et sur l’homme et la nature. Sous cet angle, même si les produits utilisés pendant la messe sont importés, à partir du moment où ils sont transformés au cours de la messe par le mystère de la transsubstantion qui est l’œuvre des trois Personnes divines, comment pourrait-on encore continuer à parler d’aliénation dans la vie de l’Eglise qui vit de l’Eucharistie?

De l’autre côté, Ela reclame qu’un laïc puisse dans certaines conditions la messe. Or il oublie l’apostolicidad de l’Eucharistie et du sacrement de l’Ordre qui appartient à la succession apostolique. Le laïc ne peut pas présider l’Eucharistie, mais il peut être ministre extraordinaire de la communion. Le fait que le laïc ne preside pas l’Eucharistie ne le diminue pas, puisque qu’il participe comme membre du Peuple à la célébration eucharistique, et il témoigne de cette Eucharistie dans le monde.

Ela n’aborde pas d’autres problèmes plus graves concernant l’Eucharistie dans la vie de l’Eglise, comme par exemple la profanation du Très Sacrement dans certaines églises, les communions indignes des fideles en état de péché grave ou mortel. Les abus des catéchistes qui, dans la célébration de la Parole dans

⁴³² BENOIT XVI, *Exhortación Apostolique Le Sacrement de la charité*, Libreria Editrice Vaticana, 2007, numéro 23.

certaines postes, chantent la préface et prononcent les paroles de consécration réservées au prêtre sont aussi les questions importantes auxquelles sont confrontées les Eglises d'Afrique. Cela pose aussi une problématique des méthodes pastorales en vue la libération de l'homme sous le prisme de la théologie sacramentaire. Justement les premières tâches sacramentelles de la théologie de la libération devraient commencer par sensibiliser et enseigner les laïcs qui jusqu'à présent ne comprennent pas la grande mystique et la haute théologie de l'Eucharistie. Ela ne perçoit pas cette vision de la libération.

S'il ya une urgence ou nécessité des prêtres, l'Eglise peut procéder à la coutume de *Fidei Donum*, puisque l'Eglise est dans son identité missionnaire est une et universelle. De plus, les évêques africains ordonnent de plus en plus des prêtres qui sont ministres de l'Eucharistie et nourrissent la foi du Peuple de Dieu.

En résumé, l'Eglise est sur la bonne voie en utilisant le pain sans le vain et le vin de raisin comme matière eucharistique au cours de la Messe. Ce faisant, l'Eglise est fidèle à ce que Jésus avait utilisé en instituant l'Eucharistie la veille de sa mort. Les Apôtres nous ont transmis ce qu'ils ont reçu. Il est donc prudent de respecter cette volonté de Jésus et la fidélité de l'Eglise à son Sauveur et Seigneur, que de courir le risque de nous tromper et plonger dans le relativisme sacramentel et pastoral, au nom des fausses conceptions théologiques du pluralisme liturgique, qui veulent l'innovation d'autres matières culturelles fruits du génie de chaque peuple, au nom de la théologie de la libération et de l'inculturation, pour célébrer la Sainte Messe. La volonté de Jésus-Christ lorsqu'il instituait l'Eucharistie, est la volonté de Dieu fait Homme. En toute sa vie, ses paroles et ses gestes terrestres, sa divinité et son humanité ont été unies sans confusion, sans séparation et sans changement, dans l'unique Personne du Verbe. Après sa résurrection, son humanité toujours unie à la divinité fut transformée et glorifiée par l'oeuvre mystérieuse du Père dans la communion du Saint Esprit. L'Eucharistie nous introduit dans cette célébration sacramentelle et cette contemplation lumineuse de la présence réelle (par antonomase) de la double nature du Christ dans la Personne divine. Cette union hypostatique fait de Jésus-Christ, dans la mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, est un homme unique et singulier, *l'ecce homo*, le modèle même de l'humanité. L'homme dont l'humanité existe dans l'hypostase divine du Verbe. En ce sens, célébrer l'Eucharistie, c'est justement célébrer cette union hypostatique des deux natures humaines dans la Personne du Verbe qui pour nous les hommes et pour notre salut est entré dans notre histoire temporelle, sans cesser de demeurer Dieu dans l'éternité et de toute éternité. Le salut advient dans le Sacrement des sacrements: Sacrement d'amour, de vérité, de liberté et de justice de la Trinité qui nous libère par la justification.

3.4. La pastorale du grénier comme mission ecclésiale

Du point de vue théologique, la pastorale est l'art de soigner les âmes et de conduire tout homme et tout l'homme à Dieu. Ce'est pas le lieu de revenir sur *Les Règles pastorales* Grégoire le Grand. Cet ouvrage classique dépeint le portrait du pasteur.

Avec Saint Paul, nous savons que l'homme de Dieu doit être comme Jésus équipé des bonnes oeuvres pour guider les brébis vers Dieu, ou comme dirait Saint Jean, vers la vie en abondance qui est la communion même avec la Sainte Trinité. Bibliquement, Jésus est le Bon Pasteur qui par ses oeuvres, son enseignements, sa mort et sa résurrection, rassemble les enfants de Dieu dispersés⁴³³. Jésus est le Bon Pasteur qui donne sa vie pour ses brébis. Jésus exerce la pastorale parfaite et paradigmatique qui fait en sorte qu'il connaisse ses brébis, et ses brébis le connaissent: elles écoutent sa voix; elles lui obéissent dans le sens grec de *akouein*⁴³⁴; écouter, obéir.

Jean-Marc Ela a voulu créer non seulement une nouvelle manière de réfléchir sur Dieu, mais également une formule pastorale contextuelle pour annoncer Dieu aux pauvres dont il s'est fait l'ami, au nom de l'Evangile et de sa consécration sacramentelle. Il s'est fait leur le porte-parole et le plus proche à Yaoundé, au Nord-Cameroun et au Canada (les immigrés). Sans une prise en considération de l'expérience missionnaire d'Ela auprès des Tokombéré du Nord-Cameroun, il est très difficile de comprendre tout ce qu'il a développé dans sa thématique théologique: la théologie sous l'arbre, de l'assistance à la libération, la pastorale du grénier, la pastorale des mains sales, le courage pour les pasteurs africains d'assumer la croix du Tiers-monde etc. C'est dans ce contexte, Ela propose ce qu'il appelle la pastorale du grénier. Le grénier est l'instrument qui porte le mil. Nous avons vu au premier chapitre que pour les hommes du Rocher du Nord-Cameroun, le mil est le symbole de la vie et une question anthropologique de vie ou de mort. Il y a donc une relation qui s'établit ici entre le grénier et le mil qui est conservé ou porté par le grénier.

Etre privé du mil hérité des Ancêtres, c'est comme être privés de la vie. C'est comme si vie à ceux qui sont angoissés par les menaces contre leur survie. Dans la pastorale du grénier qui permet de saisir la vérité de Dieu au sein des peuples opprimés, nous pouvons comprendre par le fait même que cette pastoral en chante pas les hymnes du "christianisme des musées"⁴³⁵. Elle redonne toute sa pertinence ou crédibilité à l'Evangile.

Cette pastorale est une mission ecclésiale qui forme les communautés à l'écoute de l'Evangile et leur offre une force de salut qui advient par l'annonce de la libération : "Cette annonce s'accompagne de tout

⁴³³ Cf. Juan 11, 50-51.

⁴³⁴ Cf. Juan 10, 1s.

⁴³⁵ ELA J.-M., "La foi des pauvres en acte, La mission, cri des pauvres", in *Telema*, 3/83, juillet-septembre.

un travail de conscientisation comme lieu où se fait l'expérience de la forcé du Seigneur et où on cherche à mettre en oeuvre les conditions réelles de libération et de promotion humaine⁴³⁶.

Si la théologie sous l'arbre est une formulation doctrinale à orientation pratique, la pastorale du grénier est justement une traduction pratique en acte de cette formulation doctrinale. En effet, il s'observe dans la pensée d'Ela une interpénétration entre la théologie sous l'arbre et la pastorale du grénier. De même que l'arbre à palabre⁴³⁷ rassemblait Ela et les destinataires de l'Évangile quand il était et cheminait sur les pas de Simon Mpeckè, en leur communiquant la vie de Dieu, de même, le grénier recueille et rassemble le mil pour nourrir ces peuples au niveau biologique.

Il est clair que c'est "pastorale du grénier qui lui été inspirée par la provocation d'un vieux du Nord-Cameroun qui s'exprimait en ces termes: Autrefois, Dieu parlait aux hommes; maintenant il s'est tu, laissant les hommes en proie à la faim, à la maladie, à la mort"⁴³⁸.

Lorsque l'Église se rend proche des pauvres, elle traduit dans son agir missionnaire, par le truchement de la pastorale du grénier, cette théologie et cette pastorale des mains sales: "Seule la compromission de l'Église avec les paysans dépossédés, les jeunes sans travail, les populations des bidonvilles, les forces sociales neutralisées et réduites au silence, peut manifester aujourd'hui que l'Évangile est réellement Libérateur, Annonceur d'un avenir Nouveau"⁴³⁹.

Le philosophe et théologien du Bénin Paul Christian Kiti affirmait que "la libération de l'Afrique suppose un ensemble complexe de décisions. De révolution intellectuelle, de comportements, d'action et de perspectives à conjuguer pour le bien-être des peuples noirs"⁴⁴⁰.

Ainsi, engagée dans le développement des chrétiens d'Afrique, l'Église accomplit-elle sa mission de libération qui est une fonction prophétique, articule la foi reçue, et provoque un nouveau regard sur le monde, au coeur de l'Évangile vécu auprès des pauvres. Toutefois, essayons de dépasser maintenant cette approche ecclésiologique, afin d'enrichir la pastorale du grénier d'Ela en tenant compte de la vérité contingente de toute pensée humaine.

Ela est conscient d'avoir proposé une pastorale en fonction de son contexte. Lui même a répété que les théologiens africains sont amenés à cogiter en fonction de l'histoire. Or, l'histoire, telle que nous la vivons aujourd'hui, est une histoire qui va au delà de ce Ela appela autrefois l'Afrique des villages, où il mettent en exergue le protagonisme des paysans. C'est une histoire plus complexe.

⁴³⁶ HITIMANA J., *op. cit.*, 260.

⁴³⁷ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine, op. cit.*, 7-8.

⁴³⁸ HITIMANA J., Évangile et Libération dans la pensée de Jean-Marc Ela, in *Chemins de la christologie africaine, op. cit.*, 259.

⁴³⁹ ELA J.-M., "De l'assistance à la libération", in *Foi et développement*, 83-84, Janvier/Février, 1981, 8.

⁴⁴⁰ KITI P., *Philosophie, théologie et politique africaine. Sur les traces de Fabien Eboussi Boulaga et de Meinrad Hebga, op. cit.*, 237.

Dans le passé, Ela disait que le grénier est vide. Aujourd'hui nous pourrions dire sans exagérer que dans certaines situations en Afrique, l'on assiste paradoxalement à l'inexistence même du grénier et du mil. C'est la pénurie alimentaire totale qui plonge de nombreux Africains dans la bougeotte de l'angoisse existentielle qui provoque une certaine inauthenticité en l'homme, fils d'Adam; tiré du sol. Ces nombreux immigrés qui meurent dans la méditerranée, ces nombreux réfugiés qui fuient le poids des dictatures politiques et les conditions infra-humaines et meurent sans laisser ni terre, ni champs, ni progéniture, nous conduisent et nous exigent à reformuler et à dépasser la pastorale du grénier. Aujourd'hui, ce qu'il faut envisager, c'est plutôt une pastorale de la mondialisation qui commence par interroger le dessein bienveillant de Dieu de rassembler toute l'humanité en un Seul Chef qu'est le Christ. Ensuite, cette pastorale met en valeurs les aspects positifs de la mondialisation qui honorent la volonté de Dieu et participent au salut intégral de l'homme. Enfin, il reviendrait à l'Eglise de continuer à dénoncer cette mondialisation de l'indifférence dont parle l'Evêque de Rome François, et de réactualiser la pastorale de la mondialisation dans la co-responsabilité en fondant son action missionnaire sur l'imité et la fraternité qui sont aussi les paradigmes missionnaires.

La pastorale de la purification des mentalités africaines rétrogrades et vindicatives est une urgence en Afrique. De nombreux Africains excellent dans les lamentations et les gérémiades. Comme le démontrait déjà le pasteur Kâ Mana, il s'agit "d'opérer une purification de l'imaginaire des peuples africains, pour qu'ils soient eux-mêmes des acteurs et les sujets de la libération et de la reconstruction globale de l'Afrique, après cinq siècles d'esclavages et de négation de l'humanité de l'Africain par la puissance de l'impérialisme occidental"⁴⁴¹.

3.5. Sotériologie et Eschatologie dans la théologie de Jean-Marc Ela

La thématique du Royaume de Dieu et des fins dernières constitue en bref le cœur et la matière de l'eschatologie chrétienne. *L'eschaton* est lié au salut à partir de la terre et surtout dans le Ciel, ou à la perte totale ou définitive de l'homme dans l'enfer, à cause d'un mauvais usage de sa liberté à l'égard de Dieu, à l'égard du prochain, et vis-à-vis de sa propre conscience. Le salut et le Royaume de Dieu sont inséparables dans la Bible, la Tradition, le Magistère, et dans les réflexions théologiques. Ela pense que d'ailleurs:

Dès lors, en posant le problème de la libération des peuples négro-africains, nous avons démontré qu'Ela pose en fait un problème éminemment sotériologique. Nous avons mille et une fois rappelé que le salut se dit par le truchement de plusieurs catégories et modèles; et la libération est une expression

⁴⁴¹ KÂ MANA., *L'Afrique va-t-elle mourir? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*, cité par AWAZI K., *op cit.*, 17.

théologique du salut parmi tant d'autres⁴⁴². Or, il est impossible en théologie dogmatique ou systématique d'élaborer un discours sur le salut sans envisager un discours sur le Royaume de Dieu, le destin commun des hommes et la fin de l'homme. C'est dans ce sens qu'intervient la compénétration de la sotériologie et de l'eschatologie.

Dans les développements d'Ela, le destin commun des négro-africains dont les milliers de personnes sont les fils de l'Eglise, est celui d'une souffrance pluriséculaire qui perdure, et qui urge une libération ici et maintenant, car le salut et le Royaume des Cieux qui l'accompagne ne sont pas le propre du monde intelligible platonicien et néoplatonicien qui a marqué et influencé l'émergence de la théologie chrétienne des Pères de l'Eglise qui s'est imposée dans l'Eglise universelle, en particulier celle de Saint Augustin qui est née dans l'antiquité gréco-romaine, après que le Concile de Nicée ait défini la divinité du Christ en 325. En Afrique, le contexte est tout autre:

"La question en débat porte sur une préoccupation plus radicale. Nous devons scruter le sens de ce que signifie le "Règne de Dieu" en Afrique en tenant compte de ce qui arrive à ce continent dans le monde de notre temps"⁴⁴³.

Ela se montre très critique envers la théologie de Saint Augustin qui a favorisé la polarisation chrétienne du salut sur la vie éternelle. Il critique le dualisme de *La Cité de Dieu* de Saint Augustin qui se comprend à la lumière de la décadence de l'empire romain. Une nostalgie traverse l'ouvrage augustinien. La vie éternelle est à chercher dans la Cité céleste. Cette insistance sur les deux cités terrestres et célestes est aussi une consolation de ceux qui ont vu la chute de l'empire romain qui hier était glorieux et vainqueur.

Ela souligne que "dans le christianisme, le salut n'existe pas hors du monde et de l'histoire en dehors du service des autres. On prend conscience des enjeux humains dans l'espérance et de la fin et de l'espérance chrétienne"⁴⁴⁴. Ela ne rejette pas en bloc l'espérance de la fin; ce que les théologiens aiment appeler l'espérance du pas encore, mais il insiste plus sur une espérance présente, le déjà là, dans les contrastes de l'existence qui urgent la libération socio-historique.

Or, lorsque la théologie dogmatique traite de l'eschatologie, elle tend à généralement à insister sur ce qui adviendra dans le futur, en s'appuyant sur les discours eschatologiques vétéro-néotestamentaires et sur le Credo qui est la constitution fondamentale des chrétiens. L'eschatologie dans ce sens va s'orienter vers le ciel et tout ce que l'enseignement de Jésus affirme: la résurrection des morts, son retour glorieux, le

⁴⁴² Nous renvoyons le lecteur au deuxième chapitre de cette réflexion.

⁴⁴³ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 18.

⁴⁴⁴ ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine*, op. cit., 80.

jugement dernier, le destin définitif du sens téléologique de l'histoire, l'enfer, le purgatoire, le paradis, la vie éternelle, la vision de Dieu.

Par contre, dans la conception sotériologique de Jean-Marc Ela, l'eschatologie n'est pas d'abord à chercher dans le ciel, dans un futur lointain, ou dans la vie éternelle. L'eschatologie est à chercher dans les situations présentes de luttes pour la libération qui fait advenir le Royaume de Dieu. Le rapport entre le salut et l'eschatologie chez Ela est établi dans l'effort de conceptualisation de la libération de l'homme. La libération sociale n'est pas à attendre lorsque le Christ reviendra dans la gloire. La libération comme salut social et historique s'instaure dans l'engagement de l'Eglise en faveur des pauvres. Si ces pauvres doivent seulement attendre leur salut dans l'avenir, dans l'insistance sur une sorte de vision béatifique dans la vie éternelle, cela remettrait en cause les gestes salvifiques concrets que Jésus a réalisés dans son histoire terrestre en faveur des pauvres, des malades, des affamés. Jésus n'a pas attendu le futur pour réaliser ces actes de libération. En disant que le Royaume des cieux est parmi vous (Mt 4, 7), Jésus révèle à l'homme une vision du Royaume des Cieux qui n'est pas seulement à venir voire atemporel, mais présent, temporel et palpable par sa présence et les gestes qu'il pose.

Ela a développé une manière de vivre l'Evangile ou le Royaume de Dieu. Il ne s'agit pas pour lui de faire nombre, de faire signe. L'Eglise peut être remplie d'un grand nombre de baptisés. Mais ce n'est pas pour autant que ce grand nombre de baptisés témoignent de la foi, de l'espérance et l'amour qui sont ontologiquement liés au Royaume de Dieu dans une société injuste et violente qui a besoin des actes qualitatifs. Faire signe, c'est témoigner du Royaume de Dieu par une présence prophétique. C'est aller au delà d'une pastorale fondée sur les statistiques du nombre des mariés à l'Eglise, ou de ceux qui ont reçu annuellement les sacrements.

Ela a le mérite d'enseigner aux Africains que la terre est le lieu où l'homme se sanctifie et rencontre Dieu à travers le prochain, dans le visage défiguré du pauvre et du blessé, comme nous le révèle la Parole du Bon Samaritain qu'il cite à maintes reprises et celle du jugement dernier de Mt 25. L'Africain devrait se sentir plus responsable pour coopérer dans l'oeuvre de la création dans une eschatologie déjà commencée: l'espérance du déjà là et du pas encore. L'action salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise qui découle du dessein bienveillant de Dieu commence par une sorte de transformation politique de la société actuelle qui trouve, selon Jürgen Moltmann, "dans l'avenir de Dieu son achèvement, son dépassement victorieux"⁴⁴⁵. En arrière fond de cette déclaration, il y a une forte affirmation de la victoire de la foi au Christ ressuscité qui donne sens radical au Royaume de Dieu et à la vie chrétienne.

MOLTMANN J., *La théologie de l'espérance*, Cerf-Mame, Paris, 1970, 17.

MOLTMANN J., *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Evangile*, Seuil, Paris, 1989.

En traitant de l'engagement des chrétiens dans le monde actuel, le Concile Vatican II condamne l'erreur du divorce que de nombreuses personnes, notamment les chrétiens, créent entre la foi en Jésus-Christ et leurs attitudes quotidiennes. Le concile affirme à point nommé: le Concile exhorte les chrétiens, citoyens de l'une ou de l'autre cité, à remplir avec zèle et fidélité leurs tâches terrestres, en se laissant conduire par l'esprit de l'Évangile. Ils s'éloignent de la vérité ceux qui, poursuit le Concile, sachant que nous n'avons point de cité permanente, mais que nous marchons vers la cité future, croient pouvoir, pour cela, négliger les tâches humaines, sans s'apercevoir que la foi même, compte tenu de la vocation de chacun, leur en fait un devoir pressant⁴⁴⁶.

Il faudrait donc prendre conscience que nous ne pouvons pas chercher à aller au ciel en faisant fi de la terre, alors que notre foi nous enseigne que Dieu créa le ciel et la terre et nous a confié la mission de soumettre la création et de transformer la jardin qu'est le monde. La foi judéo-chrétienne ne parle pas seulement du Ciel, mais également de la terre. C'est pourquoi la communion entre le Ciel et la terre est sacrée dans la Liturgie de l'Église. La foi qui est la substance⁴⁴⁷ qui porte l'espérance du croyant se vit dans le monde présent. Moltmann écrit dans ce sujet. La foi en Christ fait ainsi de l'espérance une assurance; et l'espérance fait porter la foi en Christ au loin et l'introduit dans la vie. Cette introduction de la foi dans la vie est celle qui est primordiale, à dire vrai, dans la vision sotériologico-eschatologique d'Ela.

Toutefois, nous soulignons déjà trois limites ou insuffisances dans cette approche sotériologico-eschatologique d'Ela. Premièrement, la première réserve critique est qu'elle relativise la vie éternelle et tend à enfermer le salut dans un contexte socio-historique contingent et éphémère. Deuxièmement, elle n'ouvre pas l'homme africain à cette eschatologie après la résurrection où les croyants seront semblables au Fils de Dieu. Le paradoxe est que tandis qu'Ela présente la Croix du Christ comme un signe d'espérance et de libération pour l'Afrique, il finit par créer une dichotomie entre la Croix et le salut. Le salut staurologique née de la Croix et le salut eschatologique et pneumatologique lié à la vie éternelle sont l'unique salut de Jésus-Christ. Le livre de l'Apocalypse de Saint Jean nous dit avec une espérance sans précédent qu'il n'y aura plus de deuil, ni souffrances, ni même la mort, et la Lumière de l'Agneau Vainqueur brillera éternellement sur sur ses serviteurs que sont les enfants de Dieu: "Ils le verront face à face et son nom sera écrit sur leurs fronts" (Ap 22, 5).

Troisièmement, dans le ministère de Jésus, son enseignement et les actes qu'il posent annoncent toujours une vie meilleure et un Royaume méta-historique. Quand Jésus parle du Royaume de Dieu, il ne parle pas seulement du déjà là. Il parle aussi du pas encore. C'est pourquoi lui même a annoncé son retour

glorieux et la vie éternelle anticipée par le Mystère pascal de sa Passion-Mort-Résurrection-Ascension-Pentecôte, et couronnée dans la comunion définitive éternelle de l'homme avec la Très Sainte Trinité. D'où le rapport que Pannenberg⁴⁴⁸ a bien établi entre le temps, l'espace, la durée et l'éternité dans la compréhension du Règne de Dieu. Ce théologien systématien reconnaît aussi la durée dans le temps sans lequel l'homme ne capte pas le Règne de Dieu. Ela capte le Règne de Dieu selon son temps.

L'eschatologie présente dépend alors radicalement de l'eschatologie future, déjà que le Christ nous a précédé dans la gloire du Ciel où se trouve déjà glorifiée par Lui et en Lui notre propre humanité. Notre vie est cachée en Dieu dans le Christ. Autrement, les martyrs des premiers chrétiens tels Etienne de Jérusalem, Saint Jacques et les autres Apôtres, Saint Polycarpe de Smyrne, Saint Ignace d'Antioche, Saint Justin, Félicité et Perpétue, qui avaient la joie de mourir martyrs aux premiers siècles du christianisme n'auraient aucun sens; ce d'autant plus qu'ils croyaient au Royaume à venir, malgré les persécutions. Ils espéraient voir le visage glorieux de Jésus-Christ Mort et Ressuscité.

L'une des conséquences de cette eschatologie chez Ela est qu'elle ne laisse plus transparaître la communion et l'unité entre l'Eglise terrestre ou pèlerine, l'Eglise souffrante et l'Eglise triomphante⁴⁴⁹. Si l'Eglise qui est en Afrique croit avec l'Eglise universelle qu'elle est en marche vers le Royaume éternel que vit déjà l'Eglise triomphante, il serait alors repenser la conception du Royaume de Dieu chez à partir de cette trilogie ecclésiologique propre au Magistère Catholique.

CONCLUSION

Ce troisième chapitre a eu pour but, dans la perspective de Jean-Marc Ela, d'interroger et de mettre en exergue la mission libératrice qui incombe à l'Eglise universelle en Afrique. Cette mission est une corresponsabilité ecclésiale, dans le paradigme de la vertu de la solidarité⁴⁵⁰, qui découle de la mission même de Jésus qui est venu libérer l'humanité en souffrance. Or, pour lever toute équivoque, une

⁴⁴⁸ "En comparaison avec l'éternité divine, la durée vécue dans la conscience humaine du présent qui englobe le temps, est limitée, non seulement par les frontières du temps de la vie humaine, mais aussi, au delà de celles-ci, parce que dans notre conscience du temps durant toute notre vie, nous captions de manière déterminée, en tenant compte du passé et du futur, et donc, fragmentairement. L'aujourd'hui éternel de Dieu, par contre, n'a pas besoin de souvenirs ou d'attentes. Son jour demeure". PANNENBERG W., *Teología sistemática*, Vol. III, UPCO, Madrid, 617.

⁴⁴⁹ Un Professeur Jésuite espagnol rompu à la tâche ecclésiastique pédagogique, Santiago Madrigal, aborde cette ecclésiologie à la lumière de la théologie médiévale de Jean De Ragusa (1390/95-1443). Il utilise les termes castillans "La Iglesia triunfante, durmiente, militante". Traduction: "L'Eglise triomphante, dormante, et militante". Cette compréhension de l'Eglise impacte sur la conception théologique du Royaume de Dieu dans la totalité de son mystère. Elle s'est développée depuis le premier millénaire et s'est accentuée au Moyen-Âge. MADRIGAL S., *La eclesiología de Juan de Ragusa*, UPCO, Madrid, 1995, 304.

⁴⁵⁰ Le Magistère enseigne concernant la solidarité: "l'exercice de la solidarité au sein de chaque société est seulement valide quand ses membres se connaissent les uns aux autres (...) La solidarité nous aide à voir l'autre, personne, peuple ou nation, non comme un instrument quelconque ou exploiter, mais pour le rendre comme nous, participant du banquet de la vie, auquel tous les hommes sont conviés par Dieu". JEAN PAUL II, *Lettre Encyclique Sollicitudo rei socialis*, numéro 39.

compréhension de cette mission de libération présuppose un état de lieu des Eglises locales et particulières d'Afrique. C'est ce qui nous a conduit à une précompréhension de la situation historique, canonique et théologique desdites Eglises que nous présente Ela. Ce parcours nous a permis de cerner la complexité de la mission de libération qui incombe aux Eglises d'Afrique. Complexité dans la mesure où non seulement ces Eglises n'ont pas atteint un certain niveau d'autonomie économique et juridique, (puisque pour Ela la libération signifie aussi bien-être), mais aussi et surtout, elles n'ont pas les mêmes compréhensions du salut, au regard des divergences des réflexions des théologiens et des pasteurs d'Afrique sur le plan systématiquement sotériologique. Nous avons vu que Jean-Marc Ela adopte la vision du salut comme libération sociale et historique comme mission des Eglises d'Afrique, notamment l'Afrique subsaharienne. Ceci l'inspire et l'instige à nous proposer une pastorale du grénier qui vise à libérer l'homme africain de son cri de famine et de pauvreté sociale matérialisées par l'image du grénier vide. Cette pastorale du grénier, l'avons-nous vu, est la conséquence de la théologie sous l'arbre et de l'expérience missionnaire qu'il a vécue sur le terrain comme de nombreux africains. Ela se convainc de ce que la crédibilité du christianisme en général, et surtout du catholicisme en particulier, est substantiellement tributaire de l'évangélisation des pauvres dont l'irruption en Afrique noire est une question de vie ou de mort. La proximité de l'Eglise aux Africains pauvres devient par voie de conséquence une ecclésiologie de la libération. La conclusion de ce travail soulignera les limites, l'intérêt et l'actualité de la théologie d'Ela dans une perspective systématique-sotériologique.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de ce périple intellectuel, l'exigence méthodologique dans la recherche scientifique nous urge de faire une brève récapitulation du parcours théologique, avant de relever quelques réserves critiques magistérielles et personnelles, l'intérêt dogmatique, épistémologique et culturel du travail et envisager des perspectives à venir au sujet de la sotériologie en Afrique.

A la lumière de la formation académique reçue à Comillas, et préoccupé par le salut de notre continent, nous avons voulu dans les trois chapitres de ce Mémoire exposer, analyser, évaluer et dépasser les fondements théologiques voire doctrinaux de la libération comme modèle sotériologique chez Jean-Marc Ela. Notre perspective s'est voulue systématique, holistique et globale pour comprendre *mutatis mutandis*, le message salvifique que nous propose la théologie de la libération chez Ela chez les peuples négro-africains qui ont un dénominateur commun: le sous-développement économique et culturel. Tel a été l'exposé théologique du premier chapitre à partir d'une réflexion contextuelle. Nous avons utilisé le concept polysémique de *modèle*. cet usage de *modèle* fait partie d'une terminologie technique⁴⁵¹ qui relève du lexique de la sotériologie qui est une discipline de la foi qui expose le salut chrétien avec une pléthore de catégories. La Libération pour Ela, c'est le langage sotériologique nécessaire et pressant dans le discours théologique sur le salut en Afrique. Elle est aussi une exigence missionnaire en Afrique noire. La théologie africaine ne peut pas être autre chose qu'une théologie de la libération pour Ela. Voilà la thèse qu'il a défendu sa vie durant, *usque ad mortem*. Nous avons vu que la théologie d'Ela qui est majoritairement née de l'expérience pastorale vécue dans la partie septentrionale du Cameroun, et au contact avec les Etudiants de l'Université⁴⁵² de Yaoundé I et les immigrés au Canada, sans oublier l'influence théologique de sa thèse de doctorat sur le réformateur martin Luther. De cette enrichissante expérience a surgi viscéralement la question de la libération des pauvres et des opprimés. Sa spécialisation en France l'a aidé à reformuler le savoir théorique et le savoir-faire pour l'Afrique et pour les pauvres. Nous avons analysé ce contexte et mis en relief les différentes déclinaisons ou visages des pauvres chez Ela: les malades, les affamés, les gens d'en bas, l'Afrique étranglée, les paysans noirs, les jeunes, ceux qui sont en marge des grandes décisions dans la société, ceux qui sont considérés comme le cul de la société, les damnés de l'histoire. L'analyse élaborée a

⁴⁵¹ Cf. Le deuxième chapitre de ce travail.

⁴⁵² Ela est un Universitaire qui savait transmettre la foi par son charisme prophétique et sa proximité aux jeunes Etudiants. L'Université est un foyer multiculturel où l'Eglise devrait intensifier sa mission dans le contexte de la Nouvelle Evangélisation marqué par la sécularisation: "De nos jours, c'est une gageure que d'aborder le thème de la foi dans le contexte éducatif et davantage, de façon concrète, dans le monde universitaire". Traduction: "Hoy día es todo un reto afrontar el tema de la fe en el contexto educativo, y más concreto, en el mundo universitario". SAGASTUME J. J. E., "El reto de la Evangelización en una Universidad de la Iglesia", in *Revista de teología Pastoral*, Tomo 107/8, Septiembre 2019, 124..

laissé transparaître le parallèle qu'Ela établit entre la Croix de Jésus-Christ et la croix du Tiers-monde, à partir de laquelle il esquisse une christologie staurologique et une sotériologie de l'espérance. Son afro-optimisme qui habite sa pensée, malgré l'analyse dramatique des faits réels, l'ont conduit à se laisser convaincre du fait que le changement et la libération peuvent venir des hommes marginalisés en Afrique, et à partir des propres Africains. La croix du Christ a une puissance de transformation sociale et historique. Le deuxième chapitre la démontré cette démarche.

Dans notre argumentation tryptique, nous-nous sommes évertués à entrer en dialogue avec Ela et soulevé au passage le débat sur l'origine de la théologie de la libération et la contribution historique et doctrinale cruciale de l'Amérique latine à ce courant de pensée. Nous l'avons confronté avec d'autres penseurs africains (Meinrad Hebga, Eboussi Boulaga, ka Mana, Jean Kouadio), latino-américains (Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff), et européens (Bernard Sesboüé, Joseph Ratzinger, Wölfart Pannenberg, Gabino Urribarri) qui conergents et partagent les mêmes points de vue que lui, ou qui se distinguent et se démarquent de par des postures théologiques contraires ou différentes des siennes.

Dans le troisième chapitre, nous avons découvert le cas du paradigme théologique de l'inculturation défendu par certains théologiens Africains, notamment le docteur Joseph Ndoum de l'archidiocèse de Douala-Cameroun, et les pionniers de l'inculturation de l'Université Catholique du Congo-Kinshassa et autres (Cardinal Malula, Mgr Sanon, Sthibangu, Kabasselé), et l'option pour la Nouvelle Evangélisation dans les Conférences épiscopales européennes⁴⁵³ et l'Eglise de Rome, illustre la pertinence de cette diversité théologique et la concréture des démarcations plurielles et plurivoques susceptibles de relancer, dans la dynamique de la libération, la force de la créativité et de l'inventivité, les débats au sujet la dogmatique ecclésiale qui poursuit son cours de son histoire en Afrique et dans l'humanité tout entière destinataire du message salvifique de "L'Homme qui venait de Dieu"⁴⁵⁴, selon le titre du livre d'un Jésuite chevronné qui est décédé récemment.

Notre argumentation a tenté de montrer autant que possible les implications ecclésiologiques de la sotériologie de la libération. Cette libération est le cheval de bataille qui doit mobiliser toute l'activité missionnaire de l'Eglise en Afrique. L'Eglise, notamment et au premier chef des Evêques, puis les

⁴⁵³ Les Evêques espagnols de l'Andalousie, au Sud de l'Espagne ont tablé sur la Nouvelle Evangélisation au regard de la séculización et des transformaciones socioculturales en Europe: "Nous sommes, alors, à la croisées des chemins: les progrès évidents sont liés à de graves crises y problèmes, qui sont l'espérance du développement avec un certaine peur du futur" Traduction: "Estamos, por tanto, en una encrucijada: evidentes progresos unidos a graves crisis y problemas, esperanza de desarrollo juntamente con un cierto temor del futuro" CARTA PASTORAL COLECTIVA DE LOS OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA, *Andalucía en el camino de la Nueva Evangelización*, Madrid, San Pablo, 1995.

⁴⁵⁴ MOINGT J., *L'homme qui venait de Dieu*, op. cit.

théologiens, des laïcs⁴⁵⁵ d'Afrique doivent selon Ela s'engager corps et âme afin que la crédibilité du message prophétique de l'Évangile par essence performative, ne soit pas édulcoré et incarcélé dans du folklore, la superficialité, le syncrétisme, et les discours pléonastiques fastidieux.

Mais les limites ou quelques insuffisances de la conceptualisation du salut comme libération par Ela doivent être soulignées, vu que c'est de l'antithèse que surgit la synthèse, et ce mouvement permet d'esquisser des nouvelles perspectives. En nous appuyant sur les épaules des géants, il s'ensuit que les premières critiques que nous adressons à la sotériologie d'Ela s'inspirent des Deux Instructions de la Congrégation Romaine pour la Doctrine de la Foi⁴⁵⁶. Certes Instructions du Magistère romain qui se dirigent vers les théologiens de la libération dans la globalité. Ela en est aussi concerné.

Dans la première Instruction qui date de 1984, Rome a reproché aux théologiens de la libération les tendances marxistes, la réduction du salut à l'histoire terrestre, la focalisation unilatérale sur l'option préférentielle pour les pauvres, la carence dans cette conception sotériologie à lier la libération du peuple d'Israël dans le livre de l'Exode⁴⁵⁷ à l'alliance scellée au Sinaï. Néanmoins, Rome a reconnu dans cette Instruction que "l'Évangile de Jésus-Christ est un message de liberté et une force de libération"⁴⁵⁸.

La Congrégation pour la Doctrine de la foi a aussi apporté un dépassement non négligeable en rappelant que l'option préférentielle pour les jeunes qui apparaît dans le discours du Pape Jean II à Puebla en 1979 a été mise de côté par cette théologie. Ces critiques nous autorisent à déduire que la libération historique en Afrique n'est pas le salut dans son sens plein, mais plutôt une étape du salut. La vraie libération de l'homme en général, et celle de l'Afrique en particulier, doit d'abord être celle du péché qui part du cœur de l'homme. La libération des structures du péché part de la conversion du cœur qui ouvre à la réconciliation. Il s'agit de valoriser fondamentalement le message évangélique de la libération spirituelle qui est le moteur de la libération sociale.

Dans la Deuxième Instruction de 1986⁴⁵⁹, la sacrée Congrégation pour la Doctrine de la foi est revenue sur la théologie de la Libération en lui donnant des orientations doctrinales pour qu'elle ne soit pas

⁴⁵⁵ La promotion du laïc est une exigence missionnaire en vue du salut de tous. Le christianisme est de plus en plus menacé par le cléricisme et le carriérisme. Le Pape François l'a toujours rappelé dénoncé. La mission devrait purifier ces fléaux *ad intra*: "Saint Jean Paul II aussi bien que Benoît XVI ont porté critique à plusieurs reprises au carriérisme dans l'Église. S'il y a deux mots qui synthétisent la préoccupation du Pape François en lien avec une manière déterminée de comprendre le ministère ordonné, ceux sont le carriérisme et le cléricisme". Traduction: "Tanto S. Juan Pablo II como Benedicto XVI criticaron en varias ocasiones el carrerismo en la Iglesia. Si hay dos palabras que sintetizan la preocupación del papa Francisco con relación a una determinada manera de comprender el ministerio ordenado, estas son carrerismo y clericalismo". SAIZ B. R. J., *Presentación de la Revista de Teología Pastoral*, Tomo 108/7, Julio-Agosto 2020, 581.

⁴⁵⁶ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *L'Instruction Libertatis Nuntius*, 6 août 1984

⁴⁵⁷ Cf. Ex 19-14.

⁴⁵⁸ Introduction à l'Instruction *Libertatis Nuntius*. Cf. www.vatican.va. Page consultée le 3 décembre 2020.

⁴⁵⁹ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *L'Instruction libertatis Conscientia* du 22 mars 1986.

une idéologie dans l'Église au service d'une certaine classe sociale. Le Document magistériel établit un rapport entre la Libération et la Liberté, et montre comment l'Église peut exercer à partir de l'Évangile un ministère de la libération globale.

Jean-Marc Ela n'insiste pas sur le salut comme vie éternelle. C'est aussi une limite car Jésus enseigne et promet la vie éternelle qui est le salut dans sa plénitude: la vie en abondance⁴⁶⁰. La tendance à escamoter et contourner le salut comme vie éternelle dans la culture contemporaine a été soulignée avec une exceptionnelle densité doctrinale par l'Encyclique *Spe et Salvi* de Benoît XVI: "Probablement plusieurs personnes rejettent la foi simplement parce que la vie éternelle ne leur paraît pas quelque chose à désirer. En quelque sorte, quelques uns veulent désirer la vie éternelle, si non la vie présente, et pour cela la vie éternelle leur paraît comme un obstacle"⁴⁶¹.

Nos tentatives de critiques personnelles à la sotériologie d'Ela sont les suivantes: pourquoi insister tellement sur la libération sociale et économique de l'Afrique alors que les peuples noirs en Afrique, en Haïti et aux Etats Unis sont encore victimes de l'aliénation culturelle et du déracinement par rapport à leurs racines? Est-il nécessaire de clamer la libération sociale en Afrique, tandis que de nombreux enfants d'Afrique ne savent pas communiquer dans leurs langues vernaculaires, et n'ont jamais foulé la terre de leurs ancêtres⁴⁶², de leurs villages? N'est-il pas d'abord fondamental de reconstruire l'identité africaine en crise avant d'envisager son développement économique à partir de son *ethos* anthropologique? Nous pensons qu'une libération económico-politique sans connaissance de sa culture et origines est une libération inauthentique.

L'actualité des Afro-américains qui font déjà partie des hommes des plus riches des Etats Unis d'Amérique nous enseigne comment ces derniers sont à la recherche d'un mode libération culturelle qui les renvoie à l'histoire de leurs ancêtres qui sont les esclaves noirs. Cette oligarchie afro-américaine a pensé lancer un défi à l'homme blanc des Etats Unis, dans un contexte de discrimination raciale et de complexe de supériorité, en mettant sur pied un style de capitalisme communautariste. Mais par expérience, ces nouveaux riches se sont rendus compte de la permanence et de la persistance angoissante d'une certaine pauvreté anthropologique, d'un manquement identitaire, d'une crise plus profonde l'être.

⁴⁶⁰ "La vie éternelle, c'est te connaître, Toi le seul vrai Dieu, et ton Fils que tu as envoyé" (Jn 17, 3). "Dieu a tant aimé le monde afin que quiconque croit en lui ne périsse, mais obtienne la vie éternelle" (Jn 3, 15).

⁴⁶¹ BENOÎT XVI, *Spe salvi*, numéro 10.

⁴⁶² Pendant qu'ils chantent dans l'Hymne national que le Cameroun est le berceau de nos Ancêtres, de nombreuses élites camerounaises, non seulement ne cernent pas le sens du terme Ancêtre, mais aussi ils n'ont jamais foulé leurs terres d'origine. Avec le phénomène de l'Exode rural et surtout des immigrations qui s'accompagnent de la fuite des cerveaux, la situation risque de s'empirer plus qu'il qu'en 1980, et la plaie culturelle sera plus profonde.

Bien plus, nous n'avons aucune preuve que la libération économique de l'Afrique lui garantit son bonheur. Sur le plan métaphysique, il est établi que l'homme est un éternel assoiffé.

Pour Fabien Eboussi Boulaga, la crise fondamentale qui constitue un obstacle majeur pour le salut des Africains noirs est une crise identitaire. La crise économique est secondaire. La crise du *Muntu* est l'image de la crise négro-africaine qui doit se situer entre l'exhumation obsessionnelle de son passé ancestral et la culture héritée de la vision occidentale du monde et du conflit entre les cultures. Assumer une identité dynamique et critique face à cette croisée des chemins est la voie de la libération culturelle du *Muntu* que démontre le philosophe et théologien Fabien Eboussi Boulaga.

Une autre limite est à souligner dans la sotériologie d'Ela. C'est la carence de la figure du Père de la miséricorde, source du salut. Il parle plus de la justice et de la solidarité de Jésus oubliant que Jésus est envoyé par le Père et il est le visage de la miséricorde du Père. En plus, il insiste plus sur la solidarité horizontale, et moins sur la solidarité verticale. La conséquence négative est le fondement trinitaire du salut y est presque absent. L'action de libération de Jésus est l'action de toute la Trinité en vertu de la périchorèse des Personnes divines. Voilà autant de limites que nous soulignons dans sa sotériologie.

L'option préférentielle pour les pauvres devrait provoquer des questionnements: Les Africains pauvres eux-mêmes sont-ils réceptifs, laborieux solidaires et hospitaliers? Ne sont-ils pas des Caïn face à Abel, une classe faible qui veut renverser les riches? N'est-ce pas l'Africain qui musèle l'Africain au village? faut donc une catarsis des mentalités négro-africaines qui se justifieraient par la malédiction de Cham, au lieu d'accuser les étrangers à perpétuité, alors que l'histoire ne fait pas la marche arrière.

Aussi le Magistère Catholique par la voie du Pape Jean Paul II établissait-il déjà en 1979 une relation forte entre la mission de l'Eglise, la liberté de l'homme et la purification:

“La mission n'est pas destruction, mais purification et une nouvelle construction surtout que dans la pratique il n'y ait pas une pleine correspondance entre un idéal aussi élevé. Nous savons que la conversion qui doit partir d'elle est l'oeuvre de la grâce”⁴⁶³.

En insérant les réflexions sotériologiques en Afrique dans cette dynamique cathartique et thérapeutique de la gratuité de Dieu, *via* une mission qui intègre la conversion et la purification, la réconciliation et l'illumination, la libération pourrait être plus profonde et plus intérieure qu'extérieure et périphérique. L'opulence et le luxe insolent qui attire de nombreux africains qui immigreront vers l'Occident est une apparence trompeuse qui favorise parfois l'installation des péchés capitaux. Aussi le Pape François affirme-t-il avec solennité dans l'Exhortation *Gaudete et Exultate*: “les richesses ne te rassurent en rien. C'est

⁴⁶³ JEAN PAUL, Lettre Encyclique *Redemptor Hominis*, 1979, numéro 12.

plus: quand le coeur se sent riche, il est satisfait de soi-même tellement qu'il n'a plus d'espace pour la Parole de Dieu, pour aimer les frères ni pour jouir des valeurs grandes de la vie"⁴⁶⁴.

La pauvreté que commente Ela comme n'est pas fidèle à toute la véracité christologique et sotériologique que lui assigne le mystère de l'incarnation en lien avec la Trinité économique, la kénose du Fils de Dieu devenu homme, esclave, jusqu'à la mort, et la mort de la Croix (Ph 2, 6-11). Il s'agit ici d'un autre style de pauvreté: le dépouillement du Fils de qui est le sujet de la kénose⁴⁶⁵. A la lumière de l'hymne célèbre de Philipiens 2, 6-11, la pauvreté fondamentale et primatiale du christ dans son sens purement dogmatique consiste en son incarnation qui assume notre vulnérabilité radicale qui va jusqu'à la kénose, jusqu'à la descente aux enfers professée par le *Credo*. Fondamentalement, le Fils de Dieu ne s'est fait pauvre pour devenir un révolutionnaire et invectiver des hommes riches comme le souhaite Ela, mais parce qu'il assumé la précarité de notre condition anthropologique mortelle et marquée par la finitude. Il a assumé, sans jamais pécher, la pauvreté vulnérable de la nature humaine péchéresse et peccamineuse, pour l'élever à la nature divine.

Au delà de ces critiques théologiques, il est juste de dégager l'intérêt et l'actualité immenses de cette recherche sotériologique. Le premier intérêt de ce travail, pensons-nous, serait d'ordre dogmatique. Car non seulement il nous renvoie au fondement ou noyau incontournable de notre foi (la proclamation du salut), mais également il nous permet de nous rendre compte que de même qu'il existe plusieurs lignes ou schémas théologiques, de même qu'il existe plusieurs évangélistes, ainsi y a-t-il également plusieurs modèles et catégories dans la conceptualisation du salut chrétien. La libération est l'une des catégories que la théologie dogmatique scrute pour mettre relief le salut chrétien, et chez Ela c'est le modèle nécessaire pour la théologie africaine. La perspective christologique universelle de cette sotériologie nous permettrait de prendre conscience qu'avec la venue de Jésus-Christ, le Sauveur, Dieu a voulu institué l'Eglise pour le salut de tous les hommes"⁴⁶⁶. La libération que proclame l'Eglise se dirige vers tous les hommes dans l'unicité de l'hypostase divine du Verbe incarné.

Le second intérêt de ce Mémoire est d'ordre épistémologique, dans la mesure où il valorise l'interdisciplinarité, permettant à la théologie dogmatique de notre auteur de puiser dans la sociologie, l'anthropologie et la pratique pastorale, l'expérience vécue des hommes, pour parler du Dieu Libérateur (Goël). Cette démarche déboucherait sur le dépassement des conflits grâce à la formation scientifique dont l'un des défis pour Ela est: "contribuer à la formation et à l'émergence d'une expertise africaine en matière

⁴⁶⁴ FRANÇOIS, *Gaudete et Exsultate*, numéro 68.

⁴⁶⁵ La kénose est un thème très important dans la dogmatique de Von BALTHASAR. Le sujet de la kénose est justement le Fils éternel du Père, "Lui qui était de condition divine" (ph 2, 6s).

⁴⁶⁶ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration Dominus Jesus*, numéro 22, 2002.

d'études et de gestion des conflits"⁴⁶⁷. La traduction de l'interdisciplinarité qui se matérialise dans le rapport entre le dogme, la morale et la pastorale et les sciences sociales et humaines qui nourrissent la théologie d'Ela. La vision africaine du monde des symboles pourrait aussi entrer en dialogue la théologie systématique de Paul Tillich lorsqu'il démontre le mythe et le culte sont symboliques, et les mystérophanies, liées à la profondeur de la raison, et que la révélation ne détruit pas la raison. Le salut est l'effet de la révélation. Tillich aussi bien qu'Ela établissent une relation étroite entre la révélation et le salut, la culture humaine rationnelle et le symbole, dans l'expression culturelle et mythique que la raison cherche à pénétrer: "La révélation ne détruit pas la raison, dit Tillich. C'est la raison qui suscite la question de la révélation"⁴⁶⁸.

Le troisième intérêt voudrait être culturel parce qu'en Europe et aux Etats unis-Canada, la manière de réfléchir d'Ela à partir de sa propre culture socio-économique, attire de plus en plus des jeunes sociologues et phénoménologues des religions, et pourrait enrichir les débats culturels concernant le phénomène religieux, sur la sécularisation, l'athéisme, au cœur du paradigme missionnaire de la nouvelle Evangélisation⁴⁶⁹. Par cet intérêt pluriel et pluriforme, nous avons voulu offrir notre modeste contribution au débat sur la théologie de la libération dans le contexte négro-africain et apporter au Département de la théologie dogmatique et fondamentale de l'Université de Comillas, une grille théologique herméneutique nouvelle, à partir des réflexions d'un éminent penseur de l'Afrique noire bien connu au Canada, en Belgique et surtout au berceau de ses Ancêtres⁴⁷⁰ qu'est le Cameroun.

L'analyse rigoureuse du salut comme libération par Ela au sein de l'Eglise universelle et des Eglises locales d'Afrique est tellement pragmatique qu'elle vibre en syntonie avec la doctrine sociale⁴⁷¹ de l'Eglise fondée sur le principe de la dignité de la personne humaine, la charte sur les droits de l'homme et la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse. L'Afrique est libre d'accueillir le christianisme.

L'intérêt anthropologique et éthique est clair: le salut qui soutient l'option préférentielle pour les pauvres est une tentative d'élévation de la dignité anthropologique du pauvre. Le pauvre est pleinement

⁴⁶⁷ ELA J.-M., *L'Afrique à l'ère du savoir: science, société et pouvoir*, L'Harmattan, Paris, 25.

⁴⁶⁸ TILLICH P., *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El Ser y Dios*, Sígueme, Salamanca, 2009, 111. Lire si possible les pp. 99-209 qui traitent de la raison et de la révélation dans un esprit de dialogue entre la théologie et la philosophie, la religion et la raison. Tillich est à la fois philosophe et théologien..

⁴⁶⁹ Nous vivons dans un monde en pleines mutations. Les méthodes nouvelles pour évangéliser le monde contemporain s'impose aujourd'hui au christianisme. Cela urge les tâches Nouvelle Evangélisation: "l'importance évidente du contenu ne doit pas faire abstraction de la nécessité des méthodes et moyens d'évangélisation". PAUL VI, *Evangeli Nuntiandi. L'évangélisation du monde contemporain*, Maccacos, Doula, numéro 40.

⁴⁷⁰ L'hymne national du Cameroun comme ainsi: "Ô Cameroun Berceau de nos Ancêtres, va debout et jaloux de ta liberté".

⁴⁷¹ Le *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise* souligne avec force le principe de la dignité de la Personne humaine, le salut qui se dirige à l'homme intégral. Rome fonde son argumentation à partir des principes dogmatiques: le dessein d'amour de Dieu pour l'humanité, la gratuité de son œuvre, pour démontrer théologiquement l'action libératrice de Dieu dans l'histoire d'Israël. Cf. El capítulo I de la obra *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, cuyo título es "El designio de amor de Dios para la humanidad". PONTIFICIO CONSEJO "Justicia y paz", *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 2019, 13-30.

homme. En puisant sur la méthode de l'interprétation des signes des temps que recommande le Concile Vatican II dans la Constitution pastorale sur l'Église, cette sotériologie exalte et magnifie la méthode du voir, savoir voir, juger et agir. L'Afrique a besoin de ce discernement constant avant d'agir dans l'aréopage de la mondialisation.

L'intérêt exégétique et herméneutique apparaît dans la sotériologie d'Ela dans le mouvement analytico-critique de l'interprétation de la mission historique de Jésus de Nazareth; le Jésus de l'histoire qui est la consécration du schéma ascendant de la christo-sotériologie, avec les apports de l'exégèse historico-critique moderne héritée de l'Aüflarung et de Rudolph Bultmann, qui permet à la Dogmatique contemporaine de ne plus s'enfermer dans le Traité sur l'Incarnation, mais de remonter à l'histoire de Jésus de Nazareth pour mieux saisir son identité et sa mission, mais sans pour autant enfermer le dogme dans la jésuologie.

L'intérêt doctrinal propre à la théologie systématique se situe au niveau du contenu substantiel du paradigme de la libération qui rime avec l'espérance prophétique. Ce modèle du salut permet d'établir le rapport entre la Révélation, l'histoire et le salut que nous retrouvons également chez Pannenberg dans son ouvrage *Révélation et Histoire* et le premier volume de la théologie systématique de Paul Tillich. L'Eschatologie a donc déjà commencé pour Ela. Le salut par l'historicisation du Dieu de Jésus-Christ est déjà là. La libération est un écho et une preuve de ce Royaume en faveur de l'homme dans sa dignité et sa misère, dans son destin de communion avec dieu, en Jésus de nazareth⁴⁷².

Sur le plan moral, psychique et surtout socioéconomique et politique, la théologie de la libération de Jean-Marc Ela a contribué à la conscientisation des *leaders* politiques, religieux et civils en Afrique. Elle pourrait aussi participer à la chute des régimes dictatoriaux et à la diminution des discriminations sociales, comme ce fut le cas en Amérique latine, grâce à l'engagement des théologiens et des Evêques comme Oscar Romero du Salvador assassiné, et en Afrique du Sud victime du système ségrégationniste de l'Apartheid. Nous avons vu comment l'Archevêque Desmond Tutu a soutenu les mouvements de libération sud-africaine et le *Movement Black Conscious* a été un vibrant plaidoyer en faveur du *Black Theology* qui demeure un écho à la défense des droits des faibles que James Cone, membre de l'Église épiscopale africaine méthodiste, préconisait en 1970 dans son *Black Christ Theology*⁴⁷³.

L'intérêt didactique et pédagogique est que la pensée d'Ela est enseignée dans les Grands Séminaires et les Universités d'Afrique et du Canada. Il reçut le titre de *Doctor honoris* en l'Université de

⁴⁷² Cf. PANNENBERG W., dans le dernier paragraphe, de la *Théologie systématique II*, 244.

⁴⁷³ Cf. en.m.wikipedia.org.

Louvain la Neuve⁴⁷⁴. La libération fait de l'homme un collaborateur actif et non passif dans l'histoire du salut initiée par Dieu lui-Même. Nous pouvons dire que la libération développe un salut existentiel certes intramondain, mais qui pourrait favoriser le dialogue oecuménique⁴⁷⁵ et interreligieux dans le monde, en partant de la liberté religieuse, les relations entre l'Eglise et l'Etat, l'éthique de la discussion dans la vérité et le respect mutuel dans le contexte du pluralisme religieux, le multiculturalisme.

L'actualité de la pensée d'Ela est internationale. Il a passé plus de 10 ans au Canada. Les mouvements de libération sont fraîchement brûlants aux Etats Unis d'Amérique. Ce sont les Afro-Américains qui ont créé des Associations pour combattre la discrimination raciale, s'entraider entre eux, inculquer aux enfants dès le bas la conscience historique et religieuse et un esprit de créativité. C'est dans ce sillage que l'engagement de l'artiste Beyoncé, Les thèmes abordés tels *l'excellence noire*⁴⁷⁶, le *Blue Black* et communautarisme, the *Black Life matter*, sont des mouvements de libération afro-américains qui sont des réactions contre les injustices, les inégalités, le passé triste. Le mouvement *Black is the King* de Beyoncé, ainsi *Brown skin girl* qui est le titre de sa chanson parue en septembre 2020, contiennent dans les racines la spiritualité de la libération qui confirme l'actualité internationale des réflexions d'Ela. Au Cameroun, la pression prophétique de l'Eglise, à travers Christian Cardinal Tumi, Archevêque émérite de Douala, et les sorties officielles de la Conférence épiscopale nationale, la tenue du dialogue national, la découverte du traitement du Covid-19 par l'Archevêque Samuel Kleda, la libération et la joie du peuple après l'enlèvement du Cardinal Christian Tumi par des rebelles, la mise sur pied de l'opération Epervier, la Conac⁴⁷⁷, l'émancipation de la femme autrefois marginalisée, et sa nomination dans les Ministères des Gouvernements africains et dans l'Eglise, témoignent de l'impact positif de la prise de conscience face à la thématique de la libération qui est sous-tendue par la philosophie de l'homme.

Au niveau social, la lutte engagée par Jean-Marc Ela contre la corruption en Afrique fut soutenue par *Transparency International* qui avait classait, après études, par deux fois, le Cameroun comme premier pays corrupteur et corrompu du monde. Ce fut une image désagréable qu'Ela et de nombreux esprits avertis et assoiffés de la justice avaient comencé à dénoncer aux lendemains des indépendances. Bien plus, avant de mourir en 2008, Ela a eu la joie de lire la Lettre pastorale de la Conférence du Cameroun de l'année 2000 sur "la corruption qui constitue une grave injustice sociale, et obstacle à la libération sociale de toute

⁴⁷⁴ Cf. Chapitre 1.

⁴⁷⁵ Le document oecuménique de 2013, *l'Eglise vers une vision commune* du Conseil mondial des Eglises fait allusion dans la dernière partie. Foi et Constitution a abordé le thème de la libération. Ela fut membre dans l'Association oecuménique des Africains et il enseigna la théologie à l'Université protestante de Yaounde.

⁴⁷⁶ Cf. www.amazon.es.

⁴⁷⁷ Comité national de lutte contre la corruption au Cameroun. C'est un organe de l'Etat camerounais confié à l'Eglise protestante du Cameroun qui travaille avec d'autres citoyens.

société⁴⁷⁸. Les Evêques camerounais s'engageaient officiellement sur la voie de la libération par la dénonciation prophétique et la conscientisation des populations.

Au niveau académique, la récente floraison des dizaines de grandes et immenses publications théologiques sur Jean-Marc Ela en entre 2008-2020⁴⁷⁹, la Fondation des Ecrans noirs par le docteur-Cinéaste⁴⁸⁰ Basseck Ba Kobhio⁴⁸¹, l'engagement de l'Eglise dans les Caritas diocésaines et nationales, les services pastoraux d'immigration, la Croix rouge camerounaise, le Centre des handicapés d'Etoug-ébé, l'accent mis par de nombreux Evêques sur les activités agro-pastorales en vue de l'auto-financement des Eglises locales comme le souhaitait Ela, la construction des Instituts Universitaires et des Ecated⁴⁸² et des Centres de santé et Hôpitaux catholiques, luthériens et évangéliques, les oeuvres du Conseil Pontifical pour la paix et la justice, l'engagement du Pape François en faveur des pauvres, voilà autant de preuves que la théologie et la philosophie de la libération, en rapport avec les autres disciplines telles la médecine et les sciences sociales, continuent à porter des fruits.

En plus des Evêques de l'Afrique de l'Ouest, a Conférence Episcopale nationale du Cameroun a publié en un espace de dix ans des Lettres magistérielles qui dénoncent sans subterfuge les assassinats des hommes de Dieu et religieuses⁴⁸³, des actes infra-humains des actes de corruption, qui ne favorisent point la paix, la justice et la réconciliation en vue de la libération des citoyens. Sur le plan philosophique, Ébénézer Njoh Mouelle qui est le compatriota d'Ela aborde la question de la libération en vue du passage de la médiocrité à l'excellence. Ela a eu une influence même sur les chefs d'Etat africains. Le Président de la République du Cameroun, son excellence Monsieur Paul Biya, a cité l'ouvrage *African cry; Le cri de l'homme africain*⁴⁸⁴ d'Ela lors de la Visite apostolique au Cameroun en 2009 du Pape Benoît XVI.

⁴⁷⁸ *Lettre pastorale des Evêques du Cameroun sur la corruption*, Bamenda 3 septembre 2000.

⁴⁷⁹ Cf. KOUADIO J., *Foi et libération dans l'oeuvre de Jean-Marc Ela. Perspectives christologiques*, op. cit., 4-9. En 2020, il y a eu au moins trois publications sur Jean-Marc Ela dont la thématique gravite autour de la paix, la justice, la libération, le cri d'espérance. Nous citons par exemple la récente publication parue à l'Harmattan. BIKENA TONYÈ J.B., *Pilliers d'une promotion de la paix chez Jean-Marc Ela et Achille Mbebe. Pour une pastorale des jeunes en faveur de la culture de la paix au Cameroun*, L'Harmattan, Paris, 2020. Cette publication sur Ela est d'actualité. Cf. amazon.es. Le prix revient à 39 euros pour ce temps précis.

⁴⁸⁰ Ce Cinéaste a connu Ela et parle de lui dans une interview comme un homme très réservé.

⁴⁸¹ Ce dernier né en 1957 est le Fondateur des Ecrans noirs qui préconisent la promotion de l'excellence culturelle et artistique en Afrique noire, surtout en faveur des Jeunes talentieux. Le but est de contribuer à l'éclosion des potentialités qui sommeillent en des nouvelles générations espoir du Continent. C'est un brillant artiste, un homme de Lettres. Il est l'auteur de Sango malo: le maître du Canton, L'harmattan, Paris, 1981. Cf. en.m.wikipedia.org.

⁴⁸² L'ECATED est l'Ecole cathédrale de Douala. Dans l'Archidiocèse de Douala l'Ecated forme aussi depuis une dizaine d'années des Etudiants en théologie, laïcs et religieuses consacrées.

⁴⁸³ Cf. Lettre des Evêques du Cameroun de 2018, suite à l'assassinat en juin, de Mgr Jean-Marie Benoît Bala, Evêque de de Bafoua. La 45ème Assemblée plénière des Evêques du Cameroun s'est tenue du au 6 novembre 2020, ouverte par le Nonce apostolique Mgr Julio Muriat. Les Evêques ont tablé sur l'écoute des signes des temps de la *Gaudium et spes* qui rejoignait la théologie de Marie Dominique Chenu, ainsi que du retour de la paix dans le pays. Des Evêques du Cameroun en novembre 2020 ont dénoncé les actes abominables dus à la crise anglophone. La libération est en marche. Mais elle est d'abord un don de Dieu.

⁴⁸⁴ Nous avons affirmé à plusieurs reprises dans ce travail que c'est cet ouvrage qui marque de manière décisive l'option publique d'Ela pour la théologie de la libération.

En Europe et ailleurs, l'implication socio-caritative des Organismes et Institutions comme *Caritas España, Ayuda a la Iglesia necesitada, Missio*, les oeuvres pontificales missionnaires, l'engagement de la *Propaganda Fidei*, dans l'évangélisation des pays pauvres, les aides de *Miserior* et de la *Miva*, le *Dannish Refugee Council, Handicap internacional, le REPAM*⁴⁸⁵, le Service volontaire, visent à libérer les hommes de la pauvreté en vue de leur plein épanouissement. Nous sommes dans une espèce de synodalité de la libération intégrale de l'homme: corps, âme, souffle, esprit.

Les nouvelles perspectives que nous présentons pour apporter un dépassement à la théologie de la libération dans sa globalité méritent d'être soulignées. Nous pensons humblement que les catégories de conversion, l'illumination et la réconciliation dans une Afrique encreée dans les pratiques magico-religieuses, superstieuses, sont à explorer. En Afrique où sévissent des instabilités socio-politiques et des guerres, approfondir les recherches sur les visions africaines du monde de par une théologie fondamentale contextuelle, et surtout qu'elle entre en dialogue avec la doctrine de la réconciliation chez Pannenberg, Bernard Sesboué et Karl Barth serait un labeur théologique fécond. Cette tâche visera la systématisation de la sotériologie en contexte négro-africain. Car il n'y a pas de libération au sein de l'Eglise et dans la société sans la réconciliation et le pardon. C'est l'orientation systématique que nous entendons donner aux grandes problématiques sotériologiques de la théologie en Afrique noire.

Il est important d'approfondir le rapport vertical et horizontal entre l'alliance et la libération. Les contributions et les enseignements de Leonardo et du Pape François dans *Laudato Si* au sujet du rapport entre salut, théologie, écologie⁴⁸⁶ et libération pourraient aussi enrichir la sotériologie en Afrique en vertu du triangle primordial qui existe entre Dieu-Eternité, l'homme-temporalité, et création-finitude. En Afrique, les forces du cosmos exercent une influence très forte sur l'aspiration de l'homme à son bonheur, et la fécondité culture de la terre des Ancêtres est la source du bien-être. L'aridité du sol, la désertification de la

⁴⁸⁵ Réseau de l'Eglise catholique qui promeut les droits et la dignité des personnes vivants en Amazonie. Le Projet fut inspiré par le Pape François et est appuyé par la CELAM. *Caritas internationalis* en est le membre fondateur. Cf. www.caritas.org.

⁴⁸⁶ Les Professeurs de l'Université espagnole de Comillas a consacré dans une Revue à des analyses pétillantes de la question écologique largement abordée par le Pape François dans son Encyclique du 24 mai 2015. François remonte au péché qui part du coeur de l'homme et qui affecte l'environnement: l'eau, le sol, l'air, les êtres vivants. Analysant cette Encyclique, le Professeur Pedro Panizo affirme: "L'invitation a une écologie intégrale (LS 138-145 veut élargir les lignes du dialogue avec les personnes de bonne volonté et les institutions politiques et internationales". Traduction: "La invitación a una ecología integral (LS 138-142) pretende abrir líneas de diálogo con las personas de buena voluntad y las instituciones políticas internacionales". PEDRO P. P., "Ecología y ecologismo", in *Ecología. Cuidar la casa común, Revista de la Teología Pastoral*, 666, septiembere 2016. Il y a aussi un autre auteur Jésuite qui affirme dans une publication relativement récente, lorsque articule à la lumière de *Laudato Si* La théologie de la libération et la théologie du peuple dans les pages 514-520: "La théologie de la libération latino-américaine, et, en particulier, la théologie du peuple en Argentine ont joué un rôle indirect dans la phase finale de la réception catholique de la question écologique, dans son inclusion et sa formulation". Traduction: "La teología de la liberación latino-americana y, en particular, la teología del pueblo argentina han jugado un papel indirecto en la fase final de la recepción católica de la cuestión ecológica, en su inclusión y en su formulación". JAIME T. N., *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2018, 515-516.

forêt équatoriale à cause de la déforestation, l'urbanisation émergente des villages, sont des facteurs de famine, d'angoisses et des dangers pour le salut terrestre dans le sillage de l'écologie intégrale. Ela a eu ces intuitions lorsqu'il parle du cri de la terre et veut que l'homme soit le prêtre de la création. Il partage la thèse latino-américaine de Leonardo Boff qui disait déjà que "pour accomplir sa réalisation, la Terre a besoin d'être nourrie"⁴⁸⁷; tandis que François parle de la terre qui est la maison commune que nous devons soigner. Dans le numéro 5 de *Laudato Sí*, le Vicaire du Christ insiste sur la conversion écologique⁴⁸⁸.

En vertu de la collaboration scientifique, l'éthique de la libération et la politique de la libération de Dussel, l'un des meilleurs systématisateurs de la théologie de la libération systématique en Amérique latine, se révèlent capitales dans une herméneutique de l'appropriation et de la distanciation analytico-critique basée sur la déconstruction culturelle et utopique⁴⁸⁹.

La catégorie du salut comme purification devrait être introduite de façon critique dans la théologie africaine à la lumière d'une herméneutique holistique de la libération fondée sur la Révélation, le Magistère, les faits sociaux, les dix lieux théologiques de Melchor Cano⁴⁹⁰, et les apports de la doctrine sotériologique de réconciliation de Barth, Sesboué et Pannenberg. Par conséquent, la question ultime est de savoir: quelle théologie du salut dont l'Afrique noire a-t-elle besoin réellement à l'état actuel? Nous répondons qu'à notre humble avis, l'Afrique a besoin du salut comme illumination, purification, réconciliation et pardon, communion avec Dieu, avec la création-nature, entre les hommes, et à l'intérieur de l'être négro-africain lui-même.

La sotériologie trinitaire et spirituelle de la libération qui passe par la réconciliation chez Pannenberg et Karl Barth dans le schéma descendant, et la double médiation de Sesboué du salut comme réconciliation-pardon, sont à revaloriser et à réactualiser ici dans la perspective de la théologie systématique en Afrique. Pannenberg démontre que c'est Dieu le Père qui est à l'œuvre dans la réalisation de la réconciliation de l'homme pécheur avec Dieu, par l'action du Christ, dans l'effusion du saint Esprit.

⁴⁸⁷ Traduction: Para completar su realización, la Tierra necesita ser nutrida". BOFF L., *Liberar la Tierra. Una ecoteología para un mañana posible*, San Pablo, Madrid, 2008, 64.

⁴⁸⁸ Jean Paul II parlait déjà de la conversion écologique globale dans sa première encyclique à caractère sotériologique. François l'approfondit en met en exergue une argumentation du lien intime et des interactions entre l'homme et le monde créé. Il invite à la gratitude et à la conscience de ces connections anthropologico-écologiques: la conversion porte l'idée de justice de l'homme à l'égard du créé, et la promotion de la créativité selon l'ordre voulu par Dieu, et la conversion communautaire par la: "reconnaissance du fait que Dieu a créé le monde en lui imprimant un ordre et un dynamisme que l'être humain n'a pas le droit pas ignorer". FRANCISCO, *Laudati Si*, UCAC, Yaoundé, 2018, numéro 221.

⁴⁸⁹ Cf. www.enriquedussel.com. Dussel a construit toute sa politique de la libération grâce à la théologie et à l'éthique de la libération qui s'ouvre à l'universalité. Il s'agit de penser l'altérité en dénonçant le terrorisme culturel et en opérant la déconstruction du statu quo. Ses contributions dans ce domaine sont très originales. Elles d'autres manières de penser le monde.

⁴⁹⁰ Le Professeur Panizo a bien expliqué ces dix lieux théologiques dans le cours de l'épistémologie théologique. Selon lui, ils expriment l'idée de la catholicité. La vérité en science est symphonique. Elle assume la totalité.

“Dans 2Cor 5, 18 aussi bien bien que la formulation passive de Rom 5, 10, nous devons comprendre que dans la mort de Jésus c’est Dieu le Père qui a agit dans la réconciliation du monde.”⁴⁹¹

Il s’ensuit par voie de conséquence que, “Dans l’histoire de la réconciliation du monde avec Dieu, il s’agit de la restauration de la communion de l’homme avec son Créateur, source de sa vie, qui avait été rompue par le péché. Pour cela, il n’est pas adéquat d’éliminer l’autonomie créée par l’homme, sinon plutôt, la renouveler”⁴⁹².

L’Afrique a besoin de cette restauration en son sein, pour entrer en communion avec Dieu, en rejeter la culture de la mort:

“Ce qui est éliminée est la servitude du péché et de la mort; surtout que le péché trompe l’homme avec l’apparence d’une prétendue autonomie et d’une prétendue possession pleine de vie de grâce à lui”⁴⁹³.

L’Afrique a besoin d’un renouvellement de la Pentecôte. Nous à cette fin totalement d’accord avec Pannenberg quand il introduit la consommation de la réconciliation dans l’Esprit saint qui est consubstantielle au Père et au Fils et qui le principe de l’élévation anthropologique:

“L’Esprit élève les hommes au dessus de leur propre finitude, par la foi, ceux qui sont à la hauteur de leur plénitude parviennent, c’est à dire de Jésus-Christ dans l’évènement de la réconciliation par Dieu dans sa mort.”⁴⁹⁴.

Cette dimension dogmatique trinitaire de la réconciliation chez Pannenberg, est renforcée chez Sesboué par la synthèse: la médiation descendante et ascendante de cette catégorie sotériologique; lorsqu’il la met en relation avec le pardon: “La réconciliation appartient en effet au deux côtés de la médiation, parce qu’elle est à la fois unilatérale et bilatérale”⁴⁹⁵. L’Afrique qui se réconcilie avec son Dieu et avec ses enfants, en accueillant la grâce du pardon, fait l’expérience de Zachée: “Aujourd’hui, le salut est entré dans cette maison”, (Luc 19, 9), et celle du vieillard Siméon: “mes yeux ont vu ton salut” (Luc 2, 30).

Bernard Sesboué a le mérite de démontrer que dans la Bible la réconciliation est l’acte de Dieu à l’égard de l’homme. Si Dieu y est sujet, l’homme en est l’objet. L’Eglise en Afrique de ce point de vue devrait oeuvrer pour la libération en prenant conscience de cette réconciliation descendante fondamentale venant de Dieu comme un acte d’amour gratuit et primordial. En tant que ministre de la réconciliation descendante et ascendante, “dans l’Eglise, le sacrement de la pénitence est désormais appelé de manière préférentielle le

⁴⁹¹ PANNENBERG W, 471.

⁴⁹² 471.

⁴⁹³ PANNENBERG W., *Teología sistemática Vol II, op. cit.*, 483-484.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, 485.

⁴⁹⁵ SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l’Unique Médiateur, op. cit.*, 381. *Ibid.*, 382.

sacrement de la réconciliation. Toute l'économie du salut est lue comme une grande affaire entre la réconciliation et l'homme"⁴⁹⁶.

En vertu de son enrichissement doctrinal intense et de son schéma descendant, la doctrine de la réconciliation chez Karl Barth serait aussi d'un grand et merveilleux apport dans la sotériologie en contexte négro-africain, habituée à se focaliser sur les méthodes des sciences sociales et humaines. Chez Karl Barth, la révélation de Dieu maintient toujours une distance dans les modes d'exister de la Trinité éternelle⁴⁹⁷. La christologie et la sotériologie s'interpénètrent, car il n'existe pas la Personne du Christ sans la mission⁴⁹⁸ de la réconciliation puisque le Christ est notre paix et en sa personne il a tué la haine (Eph 2, 1). Il a réconcilié l'homme et Dieu, les hommes entre eux, et l'homme en lui-même, dans le Christ. La formule de Chalcédoine héritée des enseignements d'Irenée et Tertullien permet à Barth d'exposer de manière systématique sa sotériologie de la réconciliation qui est aussi en lien avec la doctrine de la justification: "Le contenu de la réconciliation est la connaissance de Jésus-Christ, le Vrai Dieu qui s'abaisse lui-même pour nous réconcilier avec lui, mais aussi l'homme véritable élevé par Dieu et réconcilié ainsi avec lui. C'est dans l'unité de cette deux natures que Jésus-Christ est le garant et le témoin de notre réconciliation"⁴⁹⁹.

Nous comprenons donc le bien-fondé de la thématique abordée et traitée au deuxième Synode pour l'Afrique: *L'Eglise en Afrique au service de la justice, la réconciliation et la Paix*. Les Evêques Africains en communion avec le Pape Benoît XVI⁵⁰⁰ étaient bien conscients que le salut comme libération est un leurre voire une idéologie s'il n'ya pas de réconciliation qui passe par l'oeuvre missionnaire accomplie par le Christ et perpétué par l'Eglise, pour un climat de paix et de justice entre Africains. Car il n'ya pas de pardon sans justice. L'Afrique est depuis des siècles est le théâtre des exploitations, des génocides, des crimes, des affrontements entre les militaires et les civils, et surtout des dictatures qui sont des *léviathan* et des cerbères invétérés et intrépides. Pendant que de nombreux discours dans les réseaux sociaux multiplient les formules telles le vivre ensemble, la solidarité bantoue, le bien- commun, l'inculturation, et au moment les discours

⁴⁹⁶ *Idem.*

⁴⁹⁷

⁴⁹⁸ Hans Urs Balthasar a aussi établi dans sa dramatique théologique et la théologie du mystère pascal un rapport ontologique entre la personne du Christ et sa mission, et sa kénose. La Personne du Christ est mission d'amour. Notre mission s'éclaire en lui et par lui. L'inclusion qu'il introduit en s'inspirant de Saint Paul est que nous sommes en Christ, et Christ est en nous. Notre identité chrétienne devient mission dans l'amour et l'obéissance du Fils dont la génération passive dans l'éternité est un acte d'amour et de liberté qui est traduit dans la Trinité économique dans la kénose du sujet unique et irrépétable du Fils. Cf. HOLZER V., *Christologie de la figure (Gestalt) et christologie de la kénose chez Balthasar*, in *Revue des sciences religieuses*, 79-2, 249-278, 2005.

⁴⁹⁹ BARTH K, *Dogmatique, vol. IV, La doctrine de la réconciliation, Labor et Fides*, Genève, 1966, 22,

⁵⁰⁰ Lors de sa Visite apostolique au Cameroun et en Angola du 17 au 23 mars 2009, Benoît XVI laissait entendre dans son Allocution de remise de l'*Instrumentum Laboris* pour le deuxième Synode en Afrique: "Chers dans l'Épiscopat, le thème de cette Assemblée "L'Eglise en Afrique au service de la justice, la réconciliation et la paix", quise situe dans dans la continuité de *Ecclesia in Africa*, est d'une grande importance pour la vie de votre continent, mais aussi pour l'Eglise universelle." BENOÎT XVI, cité par TCHANTCHOU D., in *Le Pape Benoît XVI en Afrique. Le discours au Cameroun et en Angola*, Koutaba, 2009, 46.

politiques, universitaires et diplomatiques brandissent l'émergence de l'Afrique en vue de sa renaissance et le multiculturalisme dans le contexte de la mondialisation, l'Afrique vit chaque jour des climats de cruautés insupportables et le dans le monde entier en est témoin. De nombreuses interrogations surgissent de l'homme tendue vers la plénification de son être: Quelle est la véritable identité humaine universelle concrète actuelle? Quel est l'avenir ou le devenir du continent noir? Qui suis-je, moi l'Africain devenu chrétien? Suis-je en harmonie avec l'hypostase du Verbe-Christ, avec moi-même, avec autrui, et avec la Transcendance? Qu'est-ce qui garantit de manière logique, permanente et téléologique cette harmonie?

Ces interrogations incontournables, dans une société en quête de sens de l'existence et des valeurs stables et solides, fiables et crédibles, posent et remettent sur la table les préoccupations métaphysiques et des problèmes socio-anthropologiques et ecclésiologiques de paix, de communion et de stabilité à la croisées des chemins, aux prises avec une crise de la réconciliation, du pardon⁵⁰¹ et par extension de bonheur. C'est pourquoi, en nous appuyons sur Le Deuxième Synode pour l'Afrique, Pannenberg, Sesboüé, et Karl Barth, nous pensons enrichir et dépasser la sotériologie de Jean-Marc telle que nous l'avons analysée de façon dialectique et logique:

“La réconciliation est une réalité anthropologique pregnante: elle constitue une démarche humaine à la quelle nous sommes tous confrontés un jour où l'autre. Une situation de conflits s'est établie entre deux partenaires, personnes ou groupes. Dans ce conflit, il y a structurellement un offenseur et un offensé, même si dans nos divisions humaines les torts sont généralement partagés. Offenseurs et offensés ont chacun un travail spécifique à accomplir, travail difficile qu'il faut presque prendre au sein obstétrique du terme (...) toujours à nous reconcilier avec les autres et avec Dieu. Nous avons même souvent besoin de nous reconcilier avec nous même. Rien qu'au plan humain, toute réconciliation est déjà un salut”⁵⁰².

La catégorie du salut comme conversion-purification est une condition décisive en Afrique qui aura pour conséquence positive une certaine guérison intérieure, morale et psychique des orthodoxies collectives anthropologiques, des structures peccamineuses externes qui partent du péché personnel du coeur, et des traditions magico-religieuses monolithiques et prétendues immuables qui gangrènent et sous-tendent l'ontologie nubo-égyptienne dont a hérité l'existentialité des peuples descendus d'Égypte. La purification ne sera pas une destruction du beau et du bon, mais un processus de mystagogie chrétienne, une sorte de bain sacramental de l'être, comme Naaman le syrien, l'aveugle Bartimée, l'aveugle de naissance et le paralytique

⁵⁰¹ Avant le Deuxième Synode pour l'Afrique, Jean Paul II avait déjà convoqué et célébré un Synode romain sur le thème de la Penitence et la Reconciliation. Il affirmait: “Le Synode, déjà depuis la préparation et ensuite au cours de son déroulement, dans les travaux en groupes et dans les propositions finales, a tenu compte de l'affirmation prononcée plusieurs fois, avec des contenus et des tons divers: le sacrement de la Penitence est en crise. Et le Synode a pris en considération une telle crise”. JEAN PAUL II, *Reconciliation et Pénitence*, numéro 28, Maccacos, Douala, 1984.

⁵⁰² *Idem*.

de la piscine de Bethesda descendu dans les eaux pour être guéris, renouvelés, créés. Il s'agit donc ici d'une sotériologie du mystère pascal qui est l'apothéose de l'incarnation. Cette articulation du débat sotériologique par essence systématique serait couronnée indépassablement par la catégorie sotériologique de communion qui éclaire le concept de l'Eglise Famille qui fut à l'honneur en 1994 à la première Assemblée extraordinaire du Synode pour l'Afrique dont les Actes furent consignés sur l'Exhortation Apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* publiée au Cameroun en 1995 par le Très Saint Père Jean-Paul II lors de sa seconde Visite Apostolique⁵⁰³. La communion avec la Trinité, et la vision de Dieu devraient être le couronnement de la sotériologie dans l'Eglise en Afrique. Dans une Afrique confrontée à de nouveaux styles de vie, des formes suprématiques et visibles de l'indifférence religieuse et l'athéisme, l'homme qui voit Dieu face à face, grâce à Jésus-Christ "l'Unique Engendré qui est dans le sein du Père et nous l'a fait connaître (Jn 1, 18), ne peut pas rentrer dans l'oubli de Dieu, malgré les tristes souvenirs négro-africains. Loin d'être des lieux des éternels lamentations qui manifestent l'afropessimisme, ces tristes souvenirs devraient devenir objet de défis et des afro-optimisme.

C'est ce contexte de crise de la réconciliation, de nouveaux défis sotériologiques, du pluralisme religieux et du désir de la plénitude immanent à l'ontologie humaine, que la théologie chrétienne catholique et l'Eglise en Afrique doivent enseigner dans la fidélité au Magistère de la Déclaration⁵⁰⁴ *Dominus Iesus*, la proclamation perpétuelle de la plénitude et du caractère définitif de la Révélation de Jésus Christ et le mystère inépuisable du salut chrétien en ces termes:

"En Jésus-Christ nous est donnée la révélation pleine et complète du mystère salvifique de Dieu. Par conséquent, les paroles, les œuvres et la totalité de l'événement historique de Jésus, bien que limités en tant que réalités humaines, ont cependant comme source la Personne divine du Verbe incarné, Vrai Dieu et vrai Homme, et pour cela ils portent en eux mêmes le caractère définitif et la plénitude de la révélation des voies salvifiques de Dieu, bien que la profondeur du mystère divin en lui-même demeure transcendant et inépuisable. La vérité sur Dieu n'est pas abolie ou réduite parce qu'elle s'exprime dans le langage humain"⁵⁰⁵.

⁵⁰³ L'an 1985 marque la première Visite apostolique de Saint Jean-Paul II au Cameroun.

⁵⁰⁴ Le Cardinal Joseph Ratzinger qui deviendra en 2005 le Pape Benoît XVI fut le rédacteur de ce puissant et génial Document de Rome.

⁵⁰⁵ Traduction: "En Jesucristo se da la plena y completa revelación del misterio salvífico de Dios. Por lo tanto, las palabras, las obras y la totalidad del evento histórico de Jesús, aun siendo limitados en cuanto realidades humanas, sin embargo, tienen como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, verdadero Dios y verdadero hombre, y por eso llevan en sí el carácter definitivo y la plenitud de la revelación de las vías de Dios, aunque la profundidad del misterio divino en sí siga siendo trascendente e inagotable. La verdad sobre Dios no es abolida ni reducida porque sea dicha en lenguaje humano". CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, número 6, Madrid, Ediciones Palabra, 2002.

LA BIBLIOGRAPHIE

1. OEUVRES DE JEAN-MARC ELA

ELA J.-M., "Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des églises locales en Afrique noire", in *Civilisation noire et Eglise catholique*, Colloque d'Abidjan, 12-17, Présence africaine, Paris, septembre 1977

ELA J.-M., *Structures sociales traditionnelles et changements économiques chez les Montagnards du Nord-Cameroun*, Sorbonne, Paris, 1978.

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

ELA J.-M., "De l'assistance à la libération, les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain", in *Foi et développement*, 83/84, septembre 1980.

ELA J.-M., RENÉ L., *Voici le temps des héritiers, Eglises d'Afrique et voies nouvelles*, Karthala, Paris, 1981.

ELA J.-M., *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982.

ELA J.-M., *La ville en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983.

ELA J.-M., "La foi des pauvres en actes", in *Telema*, n°35, juillet-septembre 1983.

ELA J.-M., *Ma foi d'africain*, Karthala, Paris, 1985.

ELA J.-M., "Christianisme et libération en Afrique", in *Voies nouvelles pour l'évangélisation. Actes du Synode de Luishia*, 19-29 août 1984, Lubumbashi, Saint Paul, 1988.

ELA J.-M., *Le message de Jean baptiste. De la conversion à la réforme dans les Eglises africaines*, Yaoundé, Clé, 1992.

ELA J.-M., *Afrique: irruption des pauvres. Société contre Ingérence, Pouvoir et Argent*, Paris, L'Harmattan, 1994.

ELA J.-M., *Existence humaine chez Luther. Introduction à une logique théologique*, Clé, Yaoundé, 1997.

ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris, Karthala, 2003.

ELA J.-M., *L'Afrique à l'ère du savoir: science, société, pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006.

2. AUTRES OUVRAGES: BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE.

CONGAR Y., *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris, 1954.

CÉSAIRE A. *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence Africaine, Paris, 1960.

AWAZI M. B., *Le Dieu crucifié en Afrique. Esquisse d'une christologie négro-africaine de la Libération Holistique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

BARTH K, *Dogmatique, vol. IV, La doctrine de la réconciliation, Labor et Fides, Genève, 1966.*

Benoît XVI, *Spe Salvi*, 2007.

BENOÎT XVI, *Sacramentum Caritatis*, 2007.

Benoît XVI, *Africae munus*, 2011.

BEINERT W., *Diccionario de Teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1990, 403.

BOFF L., *Liberar la Tierra. Una ecoteología para una mañana posible*, Madrid, San Pablo, 2018.

BOUNDJA C., *Foi et modernité en africaine. L'anticipation du Règne de Dieu en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

CARTA PASTORAL COLECTIVA DE LOS OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA, *Andalucía en el camino de la Nueva Evangelización*, Madrid, San Pablo, 1995.

CONFÉRENCE EPISCOPALE DU CAMEROUN, *Lettre Sur la corruption*, Bamenda 13 avril 2000.

CÉSAIRE A., *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence Africaine, Paris, 1956.

Commision Théologique Internationale, *La réciprocité entre la foi et les sacrements dans l'économie du salut*, Libreria Editrice Vaticana, numéro 192, 2020.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction sur quelques aspects de la "théologie de la libération"*, 6 août 1984.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Libertatis Conscientia, sur la liberté chrétienne et la libération*, 22 mars, 1986.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Placuit Deo, sur quelques aspects du salut chrétien*, 2018.

CONGRAGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Jesus*, Madrid, Ediciones Palabra, 2002.

CORDOVILLA A (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, Madrid, UPCO, 2013.

Di BERARDINO A.-FEDALTO G.-SIMONETTI M., *Diccionario de literatura patristica*, San Pablo, Madrid, 2010.

Di BERARDINO A.-FEDALTO G.-SIMONETTI M., *Diccionario de literatura patristica*, Madrid, San Pablo, 2010.

EBOUSSI B., *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination en Afrique*, Présence africaine, Paris, 1981.

ELOI M., *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Karthala-Ucac, Paris, 1997.

GESCHÉ A., *Dieu pour penser. L'homme*, Desclée, Paris, 1993.

HAMMAN A., *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, Desclée, Paris, 1999. CHEZA M., DERROITTE H., et HEBGA M., *Emancipation des Eglises sous tutelle. Essai sur le chrsitianisme post-colonial*, Présence africaine, Paris, 1977.

HOLZER V., *Christologie de la figure (Gestalt) et christologie de la kénose chez Balthasar*, in *Revue des sciences religieuses*.

- LACOSTE J.-Y., *Diccionario crítico de Teología*, Akal, Madrid, 2007.
- LIKWAÏ M. J. P., "Connaître le Père": *Une étude critique de la théologie du Père de Jean Galot (S.J.)*, Universidad de San Dámaso, Madrid, 2019.
- LE NOUVEAU THEO. *L'ENCYCLOPÉDIE CATHOLIQUE POUR TOUS*, Mamè, Paris, 1998.
- LUNEAU R., *Les Évêques d'Afrique parlent de 1969-1992. Documents pour le Synode africain*. Centurion, Paris, 1992.
- FRANON F., *Les damnés de la terre*, Maspéro, Paris, 1961.
- FARMARÉE J., ROUTIERG., *Yves Congar*, San Esteban, Salamanca, 2019.
- FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, Madrid, San Pablo, 2013.
- FRANÇOIS, *Misericordia Vultus*, Bulle du Jubilé de la miséricorde, UCAC, Yaoundé, 2015.
- FRANCISCO, *Gaudete et Exultate, Sobre la llamada a la santidad en el mundo actual*, Madrid, San Pablo, 2018.
- FRANCISCO, *Laudati Si*, UCAC, Yaoundé, 2018.
- FRANÇOIS, *Christus vivit*, UCAC, 2019.
- FÜGLISTER G., *Il valore salvifico della pasqua, Paideia, Brescia*, 1976.
- GABINO U.B., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid, UPCO, 2008.
- GESCHÉ A., *Dieu pour penser. L'homme*, Paris, Desclée, 1993.
- GUTIÉRREZ *Teología de la liberación. Perspectivas*. 1972.
- GUTIERREZ G., *La force historique des pauvres*, Paris, Cerf, 1986.
- HITIMANA J., "Evangile et libération. La pensée de Jean-Marc ELA", in *Chemins de La christologie africaine*, coll "Jésus et Jésus-Christ", Paris, Desclée, 1986.
- HOLZER V., *Christologie de la figure (Gestalt) et christologie de la kénose chez Balthasar*, in *Revue des sciences religieuses*, 79-2, 249-278, 2005.
- JAIME T., *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 2018.
- JUAN PABLO II, *Pastores Gregis, Exhortación Apostólica a la santidad. Sobre el Obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo*, San Pablo, Madrid, 2003.
- JEAN PAUL II, *Redemptor hominis*, Maccacos, Douala, 1979.
- JEAN PAUL II, *Reconciliation et Pénitence*, número 28, Maccacos, Douala, 1984.
- JEAN PAUL II, *Redemptoris missio*. Sur la valeur permanente du précepte missionnaire, 1990.
- JEAN PAUL II, *Ecclesia in Africa*, Maccacos, Douala, 1995.

- JEAN PAUL II, *Ecclesia de Eucaristia vivit*, Saint Paul, Yaoundé, 2003.
- JEAN XXIII, *Pacem in terris*, Tequi, 1963.
- KABASSELÉ F., DORE J., *Chemins de la christologie africaine*, coll. "Jésus et Jésus-Christ", Paris, Desclée, 1986.
- KAOBO E., *Christologie africaine, 1956-2000*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- KASPER W., *Jésus le Christ*, Cerf, Paris, 197.
- KONAN C., "Violences et pratiques de libération selon Jean-Marc Ela", in *Rucao* n° 35, 2013.
- KOUDIO J., *Jean Marc-Ela et ou l'honneur de faire de la théologie en Afrique. Hommage au théologien africain de la libération*, L'Harmattan, 2015.
- KOUADIO J., *Foi et libération dans les oeuvres de Jean-Marc Ela. Perspective christologique*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- LES SEIZE DOCUMENTS CONCILIAIRES*, Paris, Fides-Montréal, Paris, 1967.
- LACOSTE, *Diccionario crítico de Teología*,
- LATOURELLE R., *L'accès à Jésus par les Evangiles. Histoire et herméneutique*, Paris, Desclée, 1978.
- MADRIGAL S., *La eclesiología de Juan de Ragusa*, Madrid, UPCO, 1996.
- MANA K., *Théologie africaine p".our temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.
- MANA K., *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Karthala, Paris, 1994.
- MBEBE A., "Un entretien avec Jean-Marc ELA", in *Spiritus*, n° 104, septembre 1986.
- MBEBE A., *Critique de la raison nègre*, la Découverte/Poche, Paris, 2015.
- MINISTERIOS RENOVADOS Y NUEVOS MINISTERIOS SON POSIBLES, *SalTerrae*, Tomo 108/7, Julio-Agosto 2020.
- MULAGO V., *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*, Harmattan, Paris, 2007.
- NDONGOLA, MAKULU, "Jean-Marc ELA" (1936-2008) ou le bonheur de faire la théologie sous l'arbre", in *Nouvelle Revue théologique*, juillet-septembre 2009.
- NDOUM J., *L'Inculturation à tout prix?* Limena, Padoue, 2005.
- NKITI P., *Philosophie, théologie et politique. Sur les traces de Fabien Eboussi Boulaga et de Meinrad Hebga*, Terroirs, Yaoundé, 2019.
- NUEVO DICCIONARIO DE TEOLOGÍA MORAL (dir. COMPAGNONI F. ET ALII), Ediciones paulinas, Madrid, 1992.
- OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA, *Andalucía en el camino de la Nueva Evangelización*, Madrid, San Pablo, 1995.
- PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, Madrid, San Pablo, 1995.
- PANNENBERG W., *Teología sistemática I*, (traductor de MARTINEZ C. J.), UPCO, Madrid, 1992.

- PANNENBERG W., *Teología sistemática II*, UPCO, Madrid, 1996
- PANNENBERG W., *Teología sistemática III*, UPCO, Madrid, 2000.
- PAUL VI, L'Encyclique *Populorum progresio*, Madrid, San Pablo, 1967.
- PEDRO B., *Jesucristo, centro y Señor de la historia*, Fuenlabrada, Madrid, 2019, 260.
- PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2019.
- RAHNER K., *quelques éléments de la théologie spirituelle*, Desclée, Paris, 1963.
- RAHNER K., *Quelques thèses pour une dévotion du Sacré-Coeur, Le Coeur du Sauveur*, Mulhouse, Salvator, 1956, 180.
- RATZINGER J., *Le sel de la terre*, Desclée, Paris, 2001.
- RATZINGER J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, coll. "Verdad e imagen", (dir. Angel CORDOVILLA), 2016.
- REVISTA DE TEOLOGÍA PASTORAL, *Ecología. Cuidar la casa común*, tomo 104/8, SalTerae, septiembre 2016.
- ROSSANO P., RAVASO G., GIRLANDA A., *Nuevo Diccionario de Teología bíblica*, ediciones paulinas, Madrid, 1990, 1040.
- REVISTA DE TEOLOGÍA PASTORAL, *Iglesia y Univeridad. Misión y visión*, Tomo 107/8, SalTerae, septiembre 2019.
- REVISTA DE TEOLOGÍA PASTORAL, *Clericalismo y carrerismo en la Iglesia*, Tomo 108/7, Julio-Agosto 2020.
- SANTEDI L., BISSAINTHE G., HEBGA M., *Les prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après*, Karthala-Présence africaine, Paris, 2006.
- SCHÜRMAN H., *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* Cerf, Paris, 1977.
- SENGHOR L.S., *Interview à Jeune Afrique*, 7 janvier 1977.
- SESBOUÉ B., *Historia de los dogmas, El Dios de la salvación*, Desclée, Paris, 1994.
- SESBOUÉ B., *Jesus-Christ, l'Unique Médiateur, Essai sur la rédemption et le salut*, , Desclée, Paris 2003.
- SOEDE N., *Cri de l'homme africain et christianisme. Jean marc Ela, une passion pour l'opprimé*, Seprim ivoire, Abidjan, 2009.
- SOMBEL B., *Théologie du développement et inculturation. Questions de fondements*, L'Harmattan, Paris, 2011.
- TCHANTCHOU D., *Le pape Benoît XVI en Afrique. Les discours au Cameroun et en Angola*, Koutaba, 2009.
- TOWA M., *Léopold Sédar Senghor. Négritude ou servitude?* Clé, Yaoundé, 1971.
- TUMI., *Le catéchisme de poche*, Maccacos, Douala, 2003.

TILLICH P., *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El Ser y Dios*, Sígueme, Salamanca, 2009.

3. SOURCES INTERNET

www.enriquedussel.com, page consultée le 3 décembre 2020.

www.amazon.es, page consultée le 3 décembre 2020.

www.vatican.va, page consultée le 3 décembre 2020.

www.caritas.org, page consultée le 3 décembre 2020.

en.m.wikipedia.org. page consultée le 04 décembre 2020, à 2h 19 minutes. **TABLE DES MATIÈRES**

AGRADECIMIENTOS	3
SOMMAIRE	4
INTRODUCTION GÉNÉRALE	6
CHAPITRE I: LES CIRCONSTANCES D'ECLOSION DE LA SOTÉRIOLOGIE DE JEAN-MARC ELA	14
Introduction	14
1. L'HOMME ET SON OEUVRE	14
1.1. La naissance, l'enfance et la jeunesse de Jean Marc Ela (1936-2008)	14
1.2. Le parcours universitaire de Jean-Marc Ela	17
1.3. Jean Marc-Ela: théologien et sociologue africain prolifique	18
2. LES INFLUENCES DE LA PENSÉE SOTÉRIOLOGIQUE DE JEAN-MAR ELA	23
2.1. L'expérience pastorale d'Ela auprès des Kirdi du Nord-Cameroun	23
2.2. La situation dramatique des peuples négro-africains après les années 1960	26
2.3. La Thèse de Jean-Marc Ela sur Martin Luther et les influences doctrinales	29
3. LES DESTINATAIRES DE LA THÉOLOGIE DU SALUT DE JEAN-MARC ELA	35
3.1. Les pauvres (paysans, jeunes, malades, immigrants)	35
3.2. Les Eglises d'Afrique et les théologiens africains	36
3.3. Rome et ses institutions	37
3.4. Les dirigeants socio-politiques africains	38
3.5. Le système post-colonial	38
3.6. La communauté internationale	38
CONCLUSION	39
CHAPITRE II: ANALYSE THÉOLOGISQUE DU SALUT COMME LIBÉRATION CHEZ JEAN-MARC ELA DANS LE CONTEXTE NÉGRO-AFRICAIN.	40
INTRODUCTION	40
1. Elucidation et analyse du concept théologique de la libération	40

1.1.	Approche lexico-sémantique de la libération	41
1.2.	La libération comme l'un des modèles sotériologiques au sein de la théologie dogmatique ..	47
1.3.	La théologie de la libération négro-africaine: une récupération de la théologie de la libération de l'Amérique latine?	50
2.	Jean-Marc Ela et la problématique de la libération des peuples dans le contexte négro-africain.	57
2.1.	Les fondements théologiques de la libération chez Jean-Marc Ela	57
2.2.	De la christologie à la sotériologie de la libération	64
2.3.	L'irruption des pauvres et l'urgence de la libération	72
2.4.	Ecologie et libération dans la sotériologie d'Ela	74
3.	"LA THÉOLOGIE SOUS L'ARBRE": UNE RÉ-INVENTION THÉOLOGIQUE ÉLAENNE.	76
3.1.	Une théologie au service des pauvres	76
3.2.	Une théologie des mains sales et du terre à terre	77
3.3.	Repenser la théologie africaine.	78
	CONCLUSION	81
CHAPITRE III: LA RESPONSABILITÉ DES EGLISES D'AFRIQUE DANS LA DYNAMIQUE DE LA LIBÉRATION 83		
	Introduction	83
1.	ETAT DE LA QUESTION	83
1.1.	La situation des Eglises d'Afrique selon Jean-Marc Ela	84
1.2.	L'espoir qui renaît des tout petits ou des gens d'en bas.....	88
2.	Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des Eglises locales en Afrique noire	91
2.1.	Le droit à la différence: les implications de l'universalité de l'Eglise	92
2.2.	Jean-Marc Ela: les débats sur la théologie de la libération et la théologie de l'inculturation en Afrique noire.	97
3.	L'ENGAGEMENT DE L'EGLISE EN AFRIQUE POUR LA LIBÉRATION DES PAUVRES.	108
3.1.	Le rôle libérateur des pasteurs et des théologiens	108
3.2.	La mission des laïcs dans le combat pour la libération	115
3.3.	Sacrements et libération: le cas de l'Eucharistie.	120
3.4.	La pastorale du grénier comme mission ecclésiale	128
3.5.	Sotériologie et Eschatologie dans la théologie de Jean-Marc Ela	130
	CONCLUSION	134
	CONCLUSION GÉNÉRALE	136
	LA BIBLIOGRAPHIE	153
1.	OEUVRÉS DE JEAN-MARC ÉLA	153
2.	AUTRES OUVRAGES: BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE.	153
3.	SOURCES INTERNET	158

TABLE DES MATIÈRES	158
---------------------------------	------------