

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4377

THÈSE présentée par : **Kouadio Colbert KONAN**

soutenue le : 26 novembre 2016

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : THEOLOGIE CATHOLIQUE

EUCCHARISTIE ET LIBERATION EN AFRIQUE. Pain du ciel, Pain des hommes

THÈSE dirigée par :

M. HEYER René Professeur, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Mme CHAREIRE Isabelle Professeur, université catholique de Lyon

M. LESCH Walter Professeur, faculté de théologie de Louvain-la-Neuve

AUTRE MEMBRE DU JURY :

M. METZGER Marcel Professeur, université de Strasbourg

DEDICACE

Aux martyrs africains de la libération, vivants ou morts

Au bienheureux Oscar Roméo et au père Jacques Hamel, assassinés en célébrant l'eucharistie

A tous les croyants qui célèbrent l'Eucharistie du Seigneur

REMERCIEMENTS

A Mgr Maurice KONAN, évêque de Daloa

Au gouvernement français pour la bourse

A Campus France, pour son suivi rigoureux

A l'Université de Strasbourg

A M. René HEYER, pour sa science

A Mme Michèle HASSANI, pour sa grande disponibilité

A la Communauté de paroisses « Au cœur de la Zorn », pour sa fraternité

A Olivier MIESCH, curé, pour sa générosité et le temps qu'il nous a accordé pour aller au bout de cette thèse

Au Conseil municipal d'Ettendorf, pour son attention

Au village d'Ettendorf, pour son accueil fraternel

Aux familles Weiss, Vogt, Kapps, Waeckel, Lang, Gantzer, Cromer, Kriger, Vogel, Gass, Halbwachs.

A mon père, ma mère et belle-mère (reposez dans la paix du Seigneur)

A mes frères, sœurs et ami(e)s (Adrien et sa femme, Marie-Claude, Claude, Agnès, Jean-Louis, Aurélie, Alexandra, Adeline, Aline-Rebecca), qui m'ont été d'un soutien inestimable.

RESUME

Cette thèse veut répondre à cette question existentielle : comment l'eucharistie, corps et sang du Christ, peut-elle être nourriture et sacrement de libération pour les peuples de la faim ? Cette question nous a conduit à investir les lieux où l'eucharistie appelle l'homme à une attitude charismatique et prophétique devant les situations dramatiques qui provoquent la faim et la misère en Afrique qui est le lieu géographique de cette recherche. Face à la faim, à la misère et à l'oppression que connaissent la plupart des peuples africains qui célèbrent avec ferveur l'eucharistie, nous devons savoir ce que Dieu nous dit et nous ordonne, lui dont le Fils est le visage des affamés et des opprimés et dont la Parole est un message de libération. Cette thèse met donc en exergue les vertus de partage, de solidarité, de communion, de fraternité... qui sont propres à l'eucharistie et à travers lesquelles ce sacrement peut pousser les croyants africains à une libération totale en Jésus-Christ. Dans cette recherche, en mettant en articulation eucharistie et libération, le chercheur fait droit à la théologie africaine de la libération qu'il présente comme une possibilité offerte aux Africains pour lutter contre toutes les formes d'oppression qui renient l'homme et portent atteinte au message de libération apporté par Jésus-Christ. L'eucharistie, qui est Pain du ciel mais aussi Pain des hommes, est une ouverture à la vie et non à la résignation, à la fausse piété et à la mort.

MOTS-CLES : Eucharistie – Libération – Eglise - Amour – Fraternité - Solidarité – Partage-
Communion – Ouverture - Engagement – Espérance.

SUMMARY :

This thesis tries to answer this existential question : « How the Eucharist, body and blood of Christ, can be spiritual food and sacrament of liberation for nations suffering from hunger ? » This question has led me to investigate the places where Eucharist calls Humankind to an charismatic and prophetic attitude when confronted to dramatic circumstances which provoke/ induce Hunger and Misery in Africa, the geographical place of this study. We have to know what God tells (us) and orders us, his Son is the face of the Hungry and oppressed and his Word is a liberating/ releasing message facing the Hunger, the Misery and the Oppression, that most of the african nations/ people who celebrate faithfully (with fervor) the Eucharist. This Study (Thesis) tries to highlight the moral qualities of Sharing, Solidarity, Communion and Fraternity that are specific to Eucharist, through which this Sacrament can lead African Christians to a total Liberation in Jesus-Christ. In this study, by articulating Eucharist and Liberation, the searcher refers to the african theology of Liberation which he presents as a possibility given to African people to fight against all forms of oppression that deny Mankind and affects the message of Liberation brought by Jesus Christ. The Eucharist is bread of Heaven but also bread for Mankind, opens to life but not to resignation, to false piety and to death.

KEYWORDS : Eucharist – Liberation – Church - Love – Fraternity – Solidarity – Sharing -
Communion – Opening - Engagement – Hope.

LISTE DES SIGLES

AAS = Acta Apostolicae Sedis

ADAP = Assemblée Dominicale en Attente de prêtre

AM = Africae Munus

APF = Academic Press Fribourg

CEC = Catéchisme de l'Eglise Catholique

CNT = Commentaire du Nouveau Testament

DDB = Desclée de Brouwer

DNA = Dernières Nouvelles d'Alsace

EA = Ecclesia in Africa

EdB = Editions des Béatitudes

EE = Ecclesia de Eucharistia

EUFS = Editions Universitaires Fribourg Suisse

FAO = Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture

FTC = Faculté de Théologie Catholique

GHI = Indice de la Faim dans le Monde (permet de mesurer le niveau de la faim dans le monde et ses évolutions constantes)

ICAO = Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest

ICP = Institut Catholique de Paris

LG = Lumen Gentium

NEI : Nouvelles Editions Ivoiriennes

NRT = La Nouvelle Revue Théologique

OECD = Organisation de Coopération et de Développement Economique

ONU = Organisation des Nations Unies

PAM = Programme Alimentaire Mondial

PO = Presbyterorum Ordinis

PUF = Presse Universitaire de France

SC = Sacrosanctum Concilium

SCEAM = Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar

UNICEF = Fonds des Nations Unies pour l'Enfance

INTRODUCTION GENERALE

1- Nos motivations

Les sacrements sont les signes efficaces de la présence et de l'action du Christ dans l'Eglise et dans le monde. Signes visibles et efficaces, ils rapprochent l'homme du divin. Ils nous (re)plongent chaque jour dans l'immensité et dans le mystère de Dieu en nous faisant prendre conscience de notre humanité, en la fortifiant davantage. Selon la foi chrétienne, Dieu prend toujours rendez-vous avec l'homme quand celui-ci célèbre ou reçoit les sacrements. D'ailleurs, selon P. Bordeyne, les sacrements sont la « révélation de l'humanité de Dieu »¹. Avec eux, nous comprenons mieux que Dieu n'est ni absent, ni lointain, ni immédiatement visible, mais toujours présent. Il se dévoile, sans se désacraliser, à travers les signes de salut et invite l'homme à l'y reconnaître pour mieux l'aimer et l'adorer. Ces médiations sacramentelles par lesquelles Dieu se révèle avec efficacité et amour sont donc un bien pour l'humanité. Elles préservent et renouvellent l'Alliance établie depuis les origines entre Dieu et ses créatures. En dehors d'elles, la vie chrétienne serait sans sources ni ressources, livrée à elle-même dans le mystère insondable de l'humanité et de la création. Selon Henri Denis, les sacrements demeurent donc à l'ordre du jour ; qu'on les conteste dans leur présentation ou qu'on les revalorise dans ce qu'ils ont comme expressions et modes d'emploi². Derrière cette ferveur et cette motivation sacramentelles, se trouve l'intuition théologique et pastorale suscitée par le concile Vatican II. En effet, celui-ci a replacé les sacrements au cœur de la vie du monde, de l'Eglise elle-même et de la liturgie chrétienne. Au cœur de la vie du monde, le concile a fait comprendre que les sacrements sont une réalité vivante qui vivifie le monde depuis toujours. Au cœur de l'Eglise, il a fait découvrir qu'ils sont le mystère du Christ, signes efficaces de sa présence dans l'Eglise et dans le monde. Au cœur de la liturgie, le concile a suscité la ferveur et l'enthousiasme de la célébration sacramentelle en reconnaissant que chaque peuple peut les célébrer selon son génie et sa façon propre d'adorer Dieu. Toutefois, il est opportun de relever qu'il n'y a pas de cloison étanche entre ces trois points définis par le concile (vies du monde, de l'Eglise et de la liturgie). Au contraire, ils s'interpénètrent dynamiquement et donnent, les uns et les autres, plus de valeur et de ferveur à l'Alliance et à la Loi nouvelles. En définitive, les sacrements constituent un ensemble dynamique et organique. De cette façon, sont merveilleusement mises en exergue et portées à

¹ Cf. P., BORDEYNE (Sous la direction), *Les sacrements, révélation de l'humanité de Dieu*, Paris, Cerf, Coll. « *Cogitatio Fidei* », n° 263, 2008, 300 p. Cf. T. TSCHIPKE, *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Fribourg, APF, 2003, 188 p.

² Cf. H. DENIS, *Les sacrements ont-ils un avenir ?*, Paris, Cerf, 1971, p. 37.

leur perfection la *lex orandi* et la *lex credendi*. Ils constituent pour cela et en eux-mêmes une motivation particulière qui peut toujours susciter l'intérêt du théologien, ou même du croyant et du chercheur ordinaire.

En plus de cette motivation théologique, nous avons des motivations personnelles qui nous travaillent en prenant l'initiative de cette recherche et qui ne pouvaient pas la différer. Ces motivations prennent racines dans le cadre de nos différentes activités pastorales diocésaines, en tant qu'aumônier et curé, auprès des enfants, des jeunes élèves et étudiants, des fonctionnaires, des paysans, des catéchistes des villages, des animateurs de la catéchèse en ville, des communautés chrétiennes des villes et villages en Côte d'Ivoire, dans notre diocèse de Daloa. Ces rencontres pastorales ont été pour nous le lieu d'une émergence théologique suscitée par les discussions, les doutes, les craintes, les échanges, les questions, les réponses, voire les frustrations et les révoltes des chrétiens et de nos différents interlocuteurs. Nous faisons cas de quelques unes de ces rencontres autour de l'eucharistie dans ce travail pour montrer comment, en Afrique, l'activité pastorale n'est jamais détachée de la réflexion théologique qu'elle doit nécessairement motiver. Chaque situation vécue appelle une pastorale et interpelle la foi pour une créativité théologique. Nous pensons que la recherche théologique en Afrique aujourd'hui, malgré les nombreuses difficultés réelles de tous genres auxquelles elle est confrontée, doit sortir d'un modèle qui ne dit plus grande chose aux croyants et même aux non croyants pour se structurer dans des domaines où l'Africain croyant ou non est aux prises avec les réalités de son existence quotidienne. En un mot, la recherche théologique africaine doit prospecter d'autres lieux théologiques plus pertinents. Aujourd'hui, la recherche théologique en Afrique doit être motivée par des considérations existentielles, celles qui savent lire l'Écriture, interpréter les paroles et les actes de Jésus pour en trouver une lumière et un chemin nouveaux qui puissent guider nos peuples d'Afrique. Pour tout dire, la recherche théologique en Afrique doit savoir lire dans les pages de l'Évangile, la vie du croyant africain qui s'interroge aussi bien sur son passé, son présent que son futur à partir des événements auxquels il est bien souvent douloureusement confronté. En effet, la conjonction et l'entremêlement répétitifs des crises soumettent ces peuples à un régime particulier et injuste qui doit provoquer la réflexion théologique. Pour ces peuples, la violence de l'Histoire doit être un repère théologique. Telle est notre motivation personnelle en entreprenant cette étude.

2- L'intérêt de la question

L'intérêt du sujet qui nous conduit se trouve d'abord dans son actualité et ensuite dans son caractère interdisciplinaire et transversal. En effet, tel qu'il est libellé « Eucharistie et libération en Afrique. Pain du ciel, pain des hommes », notre sujet est d'ordre sacramentaire, anthropologique et éthique. Il veut toucher tout aussi bien la théologie sacramentaire que l'éthique, le tout référé à l'homme, (ici l'homme africain³ tourmenté par les réalités quotidiennes de son existence douloureuse). Ces perspectives ouvrent également sur la christologie, l'ecclésiologie et l'eschatologie. Nous y faisons intervenir aussi les sciences comme la sociologie et la politique. L'intérêt de notre recherche est de nous pencher sur une situation connue de tous en Afrique, la famine, à partir d'un sacrement, l'eucharistie, qui est nourriture donnée aux hommes par Dieu. Il s'agit de relier la situation de la faim au sacrement de l'eucharistie à partir d'éléments de réflexion comme la théologie, ici, la théologie africaine de la libération. On a alors, le triptyque faim-eucharistie-libération. Notre recherche s'investit dans ces éléments pour comprendre la question de la faim en Afrique, ce que nous dit cette nourriture particulière qu'est l'eucharistie et donne des solutions à la lumière de médiations que nous avons déterminées et qui ont leur source dans l'eucharistie.

Notre thèse, pour son intérêt, s'emploie à faire comprendre que l'eucharistie, pain du ciel et pain des hommes, est faite pour l'homme dans sa démarche quotidienne avec Dieu et dans sa relation avec l'espérance humaine et eschatologique de l'Eglise. Dans cette perspective, nous mettons en exergue les concepts de matière, de signe, de transsubstantiation, de transfinalisation, de transsignification et de phénoménologie qu'éclaire, selon les époques, la théologie sacramentaire et qui se rapportent à l'eucharistie particulièrement. Tout cela fait appel au concept de « présence », qui selon L.-M. Chauvet, est un concept « éminemment

³ Nous considérons la thématique « l'homme africain » comme une notion anthropologique fondamentale se rapportant prioritairement à cet être noir originaire d'Afrique, précisément au sud du Sahara, croyant ou non, et qui y a ses intérêts de tous genres. La notion de l'homme africain est abondamment étudiée et employée en théologie et spiritualité africaines (inculturation, libération, reconstruction...). Elle désigne, en théologie africaine, le Noir africain dans son rapport essentiel avec Dieu, Jésus-Christ, l'Eglise, ses traditions et cultures, ses Ancêtres et la société ainsi que dans ses relations avec l'étranger, l'Occidental en particulier. Cette notion, employée en théologie africaine, fait aussi référence à l'Histoire de cet être noir depuis sa rencontre avec l'étranger jusqu'aujourd'hui en passant par les périodes douloureuses de l'esclavage, de la colonisation, de la néocolonisation avec toutes les conséquences néfastes qu'elles ont générées dans sa chair et dans son âme profonde. Elle est donc employée pour souligner et stigmatiser ses souffrances dans ses rapports avec ses propres responsables et l'influence extérieure qui n'ont jamais joué en sa faveur. En théologie et en spiritualité africaines, l'homme africain est un être d'espérance qui malgré ses tourments, son « cri », aspire à la vie en exprimant ou non sa foi en Jésus-Christ.

anthropologique »⁴ qui met l'homme en situation de relation absolue. Ce concept de présence pointe utilement non pas vers le simple fait de « s'étendre-là-sous-les-yeux », mais vers l'échappée ou l'absence sans lequel autrui serait réduit à une simple « chose », à un objet de manipulation et de rejet violent par les autres. Ainsi, ce concept qui se rattache aux autres évoqués plus haut exprime manifestement une « position d'ouverture »⁵. Cela est davantage vrai concernant l'eucharistie qui nous préoccupe dans cette étude. Selon Chauvet, « cela est tellement vrai que c'est précisément l'ouverture du pain, sa fraction, qui va constituer le symbole majeur de la présence du Christ »⁶. De ce point de vue, trois choses nous paraissent évidentes et que nous montrons dans notre travail : d'abord, remarquons que la présence du Christ dans la célébration eucharistique, donc dans le rite, n'a véritablement de sens que comme « être pour », « don pour », mieux, « livré pour », c'est-à-dire une relation de présence et de salut. Et qui dit présence et salut dit tout aussi attention de Dieu aux hommes ; ensuite l'essence même du pain est le partage (en contexte africain l'on dit : « on mange avec les autres. On partage avec eux »). S'expriment ici la convivialité et la festivité, la fraternité, la solidarité et la chaleur des relations ; enfin, le concept même de « présence » renvoie, dans notre cas, fort bien à une ouverture à l'altérité, l'attention soutenue à l'autre : on est présent par rapport aux autres. C'est pourquoi nous concluons avec Chauvet que « l'ouverture ainsi pratiquée dans la réalité compacte et close du pain, en tant qu'ouverture pour autrui puisque ouverture pour l'unité de tous (« un seul pain, un seul corps », 1 Co 10, 16) manifeste alors toute la portée du mystère de la présence du Christ comme relation edificatrice du "Corps" »⁷. Se pose alors la question de la « méditation phénoménologique » par rapport à la « substance métaphysique » que relève aussi Chauvet et que nous verrons par la suite.

La démarche théologique que nous entreprenons ici a donc pour centre d'intérêt la mise en relation des symboles et des réalités à partir de la compréhension moderne donnée à ces concepts que nous avons évoqués. Le débat suscité autour des concepts de présence réelle, de matière, de substance, de signe, de transsubstantiation, de transsignification et de transfinalisation nous intéresse dans notre démarche. A travers celle-ci, nous relevons que passer de la matière, de la substance (ou essence) du pain et du vin (signes eucharistiques), à la réalité du corps et du sang du Christ (« présence réelle ») nous permet de comprendre l'enjeu du mystère du don de Dieu aux hommes et ce que Dieu leur commande de faire dans

⁴ L.-M., CHAUVET, « La théologie sacramentaire aujourd'hui : quelques axes de recherche à promouvoir », in www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=RSR_094_0491, page consultée le 2 mai 2014.

⁵ Cf. *Ibidem*.

⁶ Cf. *ibid*.

⁷ *Ibid*.

les situations où leur être homme est mis en mal. Parler de transsubstantiation (une autre substance), n'altère en rien la réalité de l'eucharistie. Au contraire, celle-ci confirme l'essence même du Christ. Les substances du pain et du vin ne voilent pas la réalité du Christ mais l'exaltent en la mettant en contact et en communion d'amour avec les hommes qu'il appelle à la vie. Mieux, selon E. Schillebeeckx, la réalité matérielle du pain et du vin ne peut pas s'entendre comme une réalité objective indépendante de la perception du sujet, mais comme une réalité relationnelle qui est étroitement liée à la perception humaine. Ainsi, le pain est pain en relation avec l'homme principalement. Pain et vin doivent être considérés non tant dans leur être en soi que dans leur perspective relationnelle. De fait, la relation constitue le noyau de la réalité matérielle, « l'en-soi » des choses. De même, de dons humains, ils deviennent dons divins, expression véritable du don que le Christ fait de lui-même dans l'amour aux hommes. Et cette nouvelle relationalité affecte l'être même du pain et du vin car elle est de caractère ontologique et elle implique une véritable transsignification (autre sens : entendons ici nouvelle détermination de sens ou encore valeur significative). Ils sont transformés en présence réelle offerte par le Christ, au cœur des turbulences de l'humanité, pour que nous participions à son sacrifice et à son alliance de salut pour notre libération réelle. Le Christ est ainsi toujours présence offerte dans la gratuité sous le signe du pain et du vin, présence accueillie par la foi de l'Eglise et des croyants. Présence mutuelle dans une dynamique dialogale, provenant de la volonté d'offrir gracieusement le salut et de manière permanente à tous les hommes⁸. Il est surtout présence de libération au milieu des enfants, des hommes et des femmes vigoureusement secoués par les affres de la faim. Et c'est là qu'il se montre véritablement Pain de vie donné pour la vie des pauvres et des affamés qui demeurent son image et son héritage.

Revisiter et articuler toutes ces données (qui oscillent entre concepts et réalités) donnent un sens à notre thème de recherche et nous situent davantage sur ses enjeux et son intérêt réels dans le cadre de l'Afrique qui est le lieu géographique et préférentiel de notre recherche. Ainsi, l'intérêt de notre démarche est que nous envisageons un passage du symbole à la réalité

⁸ Cf. E., SCHILLEBEECKX, cité dans « Théologie sacramentelle. Thèse 11- l'Eucharistie », in www.dogmatique.net/T11.htm. L'auteur va plus loin dans son livre *La présence du Christ dans l'eucharistie*, Paris, Cerf, 1970, pp. 114-145. Sur ce sujet, cf. E. MAZZA, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, Cerf, 2005, pp. 215-242. Pour W. PANNENBERG, « En 1551, le concile de Trente a défendu le concept de transsubstantiation contre la critique des réformateurs comme désignation appropriée de la "transformation" des espèces eucharistiques (DS 1642) et il a condamné la doctrine réformée de la consubstantiation (canon 2, DS 1652), mais le texte doctrinal mettait l'accent sur l'idée d'une transformation de "toute la substance" des espèces (*totius substantiae*) » : *Théologie systématique, tome 3*, Paris, Cerf, Coll. « *Cogitatio Fidei* », n° 291, 2013, pp. 401.

en montrant comment le symbole exprimé dynamiquement dans les rites doit agir concrètement sur la vie ordinaire de millions d'Africains qui célèbrent ces rites (eucharistiques en particulier) et espèrent d'eux leur libération de la misère. Nous montrons que la « présence réelle » eucharistique tient compte de la souffrance réelle des peuples opprimés et les appelle à leur libération.

3. L'état de la question

Le corpus sacramental est très abondant et divers : le Nouveau Testament, les Pères, la Tradition, le Magistère, les théologiens. Faire un état des lieux exhaustif de la question mise ici en débat serait sinon insurmontable et impossible du moins ambitieux et prétentieux. Dans cette recension, nous relevons quelques points que nous avons découverts et la matière qui s'offre à nous et à partir desquels nous avons orienté notre recherche. Leur évaluation nous permet d'exposer le cadre et l'orientation de cette recherche. Nous nous inspirons ici d'abord du théologien Aloysius Chang dont le résumé sous forme de critique de la sacramentaire nous paraît pertinent et approprié à notre recherche. Nous scrutons ensuite les écrits de quelques théologiens qui réfléchissent sur la sacramentaire et enfin nous interrogeons la théologie africaine dans ce sens.

Aloysius Chang⁹ relève que la Constitution *Sacrosantum Concilium*, bien qu'elle n'expose pas directement une doctrine sur les sacrements, a fortement influencé le développement de la pensée théologique en matière sacramentaire. Selon lui, l'encyclique *Mysterium Fidei* de Paul VI sur l'eucharistie met l'accent sur le Christ, présence réelle et agissante dans les sacrements. Elle enseigne aussi que le paradigme de référence de la pensée théologique, en matière sacramentaire, marque un tournant. On y note en effet un passage du paradigme classique thomiste, qui tourne autour du concept de « substance » et de « matière », au paradigme actuel de la sacramentaire : « transfinalisation » et « transsignification ».

En plus, nous relevons également, en nous inspirant d'A. Chang, les « erreurs » de la théologie sacramentaire que sont l'abstractionnisme, la concentration, la désagrégation et la sécularisation¹⁰. Par "abstractionnisme", on entend le fait de ne pas souligner suffisamment le

⁹ A., CHANG, « Les erreurs de la théologie sacramentaire », in www.clerus.org/clerus/dati/2002-01/31-999999/03SaFRA.html, page consultée le 1^{er} mars 2014.

¹⁰ *Ibid.*

mystère pascal dans la théologie sacramentaire. On croirait alors que la vie sacramentelle assume un caractère banal et surtout fragmentaire en mettant plutôt l'accent sur les réalités banales et abstraites du sacrement, surtout l'eucharistie, qui sont étrangères au mystère pascal du Christ. On croirait surtout que l'eucharistie n'aurait aucune relation avec la situation ordinaire de ceux qui la célèbrent et la reçoivent dans les conditions souvent miséreuses de leur existence. Concernant l'erreur de la « concentration », elle consiste à concentrer l'attention sur un seul acte du rite sacramentel que sont la « matière » et la « forme » avec le risque de ne pas accorder d'intérêt aux autres actes, surtout à ce que l'on doit être et faire après avoir reçu l'eucharistie ; en l'occurrence la dimension sociale de l'eucharistie. Quant à l'erreur de la « désagrégation », elle court le risque de désagréger l'unité indissociable des valeurs de base de chaque sacrement que sont la grâce, la nature et l'Eglise. La « sécularisation » quant à elle touche, dans la sacramentaire, les domaines du « sacré » et du « séculier ». Toutes ces « erreurs » ont pour point commun de situer l'eucharistie en dehors des réalités existentielles et ordinaires de celui qui les reçoit. Elles présentent l'eucharistie comme une réalité atemporelle ou anhistorique qui nous fait uniquement espérer et attendre un bien-être à venir et auquel nous n'aurions droit qu'à la fin des temps, à la résurrection des morts.

Au tournant de l'après-guerres, surgit une autre approche de la théologie sacramentaire. En effet, au détriment de celle philosophique naturelle qui avait prévalu jusqu'à cette époque, s'introduit une approche plutôt anthropologique des sacrements. Prenant ses distances par rapport aux interprétations purement symboliques qui tentaient de ramener l'eucharistie à une simple compréhension symbolique, cette approche place le réalisme de la présence eucharistique dans la présence sacramentelle et admet une profondeur ontologique dans la transsubstantiation en la situant à un plan purement sacramentel. Cette nouvelle approche évoque ainsi, mais à mots couverts, les concepts de « transsocialisation », de « transfinalisation » et de « transsignification ». Pour elle, ce qui détermine la réalité même du pain, c'est que par le Christ, le don du pain et du vin est changé en don de son corps et de son sang. Ainsi, dans l'eucharistie, il y a une nouvelle détermination de sens (transsignification) dont le Christ est l'origine. On sort petit à petit du physicalisme dans lequel la scolastique avait confiné l'eucharistie. Et on découvre là peu à peu la nouvelle dimension que prend la théologie sacramentaire et plus particulièrement l'eucharistie. Il y a une volonté, à cette époque, de sortir de l'emprise néo scolastique pour confronter l'intelligibilité de ce sacrement aux nouvelles découvertes de la science, en particulier des sciences humaines, de la

phénoménologie et de l'herméneutique en philosophie. Toutes ces nouvelles approches montrent bien que la vérité n'advient et ne s'expose jamais hors médiation. Elles marquent surtout la fin du « mode de questionnement métaphysique » et inscrivent ainsi la pensée théologique en général et sacramentaire en particulier dans un autre champ que celui de la scolastique¹¹.

Dans le Collectif « Jésus et Jésus-Christ », Joseph Doré relève que la théologie sacramentaire véritable ne peut être performante dans sa mission que dans la mesure où elle éclaire le type de rapport au divin et l'image de ce divin attestée et instaurée dans la liturgie¹². Dans cette vision, « le mode d'accès à Dieu »¹³ doit être une préoccupation pour le disciple. Nous comprenons par là que la théologie et la liturgie prises en elles-mêmes n'ont aucun sens si elles ne peuvent pas constituer pour l'homme une possibilité de libération en Dieu dont elles sont les signes vivants et parlants dans le monde.

Dans ce sens, le Conseil de Présidence du Grand Jubilé de l'An 2000 précise, en se référant à l'apôtre Paul, que « la chair du Christ est donnée pour la vie du monde ». Cela veut dire que cette « chair » est offerte en sacrifice pour obtenir une vie nouvelle¹⁴. Cette vie nouvelle surgit de chaque célébration sacramentelle ou eucharistique. Elle signifie la proximité de Dieu à l'humanité et spécialement aux plus meurtris et souffrants de cette humanité. L'eucharistie est alors le lieu où s'exprime merveilleusement l'offrande personnelle du Sauveur dont l'homme est le principal bénéficiaire pour son propre salut.

Une telle compréhension du mode opératoire de l'eucharistie se retrouve également chez L.-M. Chauvet qui soutient, faisant le pont entre « sacramentaire et christologie », que « la liturgie est le lieu de la christologie »¹⁵. Selon lui, « le discours sacramentaire apparaît ainsi comme un lieu de vérification majeur du discours christologique »¹⁶.

Un autre constat que fait L.-M. Chauvet¹⁷ est qu'en restaurant l'épiclese dans les prières eucharistiques, Vatican II donne une compréhension beaucoup plus pneumatologique du mystère de la présence eucharistique qu'à l'époque préconciliaire. Cela fait exister une

¹¹ Cf. L.-M., CHAUVET, *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Montrouge, Bayard, 2010, p. 8.

¹² Cf. J. DORE, « Sacrements de Jésus-Christ », in Collectif *Sacrements de Jésus-Christ*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 18, 1983, p. 9.

¹³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁴ Cf. CONSEIL DU GRAND JUBILE DE L'AN 2000, *Eucharistie, sacrement de la vie nouvelle*, Mame/Cerf/Centurion, Paris, 1999, p. 15.

¹⁵ L.-M., CHAUVET, « Sacramentaire et Christologie. La liturgie, lieu de la christologie », in Collectif *Sacrements de Jésus-Christ*, *op. cit.*, pp. 213-254.

¹⁶ *Ibid.*, P. 215.

¹⁷ Cf. ID., « La théologie sacramentaire aujourd'hui... », art. cit.,

« présence pneumatique » du Christ non pas comme un « en soi », mais plutôt comme relative à la construction du corps ecclésial par l'Esprit au moyen de la communion au corps eucharistique. A partir de là, il souligne « la grande limite de la problématique scolastique de la transsubstantiation »¹⁸. Non que cette limite réside dans la notion même de substance telle qu'elle est comprise aujourd'hui. Au contraire, elle invite à découvrir que la substance, au sens aristotélicien des XIIe et XIIIe siècles, est la catégorie la mieux adaptée pour « déchosifier » le mystère de la présence eucharistique. Mais cette limite existe dans le terme de « transsubstantiation » qui « exclut toute idée de relation, puisque la relation appartient aux accidents »¹⁹. De ce fait, on pourrait penser, selon lui, à une relation parallèle entre présence eucharistique et Eglise. L'analyse que nous faisons de cette remarque opportune de L.-M. Chauvet est de souligner que la présence réelle du Christ dans le sacrement n'est pas la fin de ce sacrement. Elle est le moyen nécessaire à cette fin qui est ce mystère d'union. C'est pourquoi, cette présence est une présence du Christ donnée comme nourriture aux hommes pour leur vie ou survie.

Dans une perspective eschatologique, L.-M. Chauvet relève que la théologie sacramentaire pourrait rendre un éminent service à notre société actuelle. Se rapportant à Joseph Caillot, il souligne que la liturgie nous met « sous tension eschatologique »²⁰. D'une part, au nom même du « présent de Dieu », elle enjoint aux hommes de se livrer « sans réserve » à « l'urgence éthique du temps » ; cela en direction et en faveur du « frère démuné et opprimé ». D'autre part, cependant, « au nom de l'attente de Dieu », elle appelle chaque jour à « la patience spirituelle » et à « la veille inlassable »²¹. Nous disons : au désir permanent de Dieu. Le dernier mot revenant certainement, concrètement et définitivement à Dieu.

A partir de toute cette réflexion sacramentaire élaborée autour des concepts de christologie, de présence, de substance, de transsubstantiation et d'eschatologie, L.-M. Chauvet ouvre une dernière perspective sur les sacrements, notamment l'eucharistie, en les mettant en lien avec la création et l'histoire : « La profanation la plus sacrilège consistant en ce que cette création de Dieu (donc ce don de Dieu) est accaparée par certains au détriment des autres. Ici, selon Chauvet, les "cris" poussés par les courants de la "théologie de la libération" demeurent d'actualité. Il semble en tout cas que la sacramentaire ne peut pas faire

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

l'impasse sur ce que cette sensibilité théologique a si fortement mis en relief. On peut en ce sens se demander si trop de concentration sur l'inculturation de la liturgie n'est pas venu masquer les questions économiques et politiques, relatives au juste partage du "pain". Le contraste entre ce qui se passe dans les églises du Tiers-Monde, avec leurs joyeux chants et danses, et la misère qui continue de se vivre au dehors ne peut pas être occulté par la théologie des sacrements, à commencer par celle de l'eucharistie »²². Ici justement se trouvent toute notre préoccupation et l'enjeu de notre présente recherche.

J.-P. Revel, dans son « *Traité des sacrements* », évoque le rapport connexe Sacrement-Eglise. Il affirme que l'Eglise n'atteint sa « véritable nature » que dans la célébration eucharistique. Mieux, il souligne que c'est par l'union physique des fidèles à l'Eglise que se noue l'union réelle de tous ses membres en « un seul Corps ». Pour lui, la *res* de l'eucharistie (sa grâce ultime ou sa raison d'être), c'est « la charité indissolublement théologique et fraternelle qui, communiquée de la Tête à tout le Corps, se répand de membre à membre et soude l'organisme entier »²³. Si tel est le cas, selon nous, cette « union physique des fidèles », loin d'être uniquement mystique, doit appeler une coresponsabilité, au nom de la charité qui les guide, les uns envers les autres ; de sorte que les souffrances et les épreuves des uns soient prises en considération et combattues par les autres. Dans ce sens, H. Denis a pu affirmer que l'eucharistie est un acte du Christ pour les hommes, sous peine de la voir se dégrader en culturalisme. En effet, pour lui, depuis que le Christ a assumé l'homme dans sa totalité, il nous est interdit de choisir Dieu contre l'homme ou l'homme contre Dieu²⁴. Conséquemment, il nous est aussi interdit de nous désolidariser de la misère et de la faim des autres. Dans ce sens, il est clair que l'Eglise doit ouvrir l'eucharistie au monde en insistant sur ce qu'elle est réellement : pain de vie, ferment qui fait lever toute la pâte humaine en vue de la gloire de Dieu qui se donne au monde avec un choix particulier et primordial pour les plus faibles et les plus pauvres.

William Cavanaugh, dans une perspective plus sociale et politique qu'il confère à l'eucharistie, avoue que « si l'on veut éviter que l'Eglise disparaisse, elle doit avoir une visibilité publique en qualité de Corps du Christ dans le temps présent, et non pas retirée et cachée dans les âmes des croyants ni reléguée dans un temps historique lointain, passé ou

²² *Ibid.*

²³ J.-P., REVEL, *Traité des sacrements. I. Baptême et sacramentalité. 1. Origine et signification du baptême*, Paris, Cerf, 2012, pp. 73-74.

²⁴ Cf. H., DENIS, *Les sacrements...*, *op. cit.*, p. 30.

futur »²⁵. Dans ce sens, pour lui, avec l'eucharistie, le Christ donne à l'Eglise sa discipline et sa ligne de conduite²⁶.

Joseph Wressinski va plus loin. Dans une méditation sur l'eucharistie, il relève que « croire à ce rassemblement des plus démunis, des inefficaces dans ce monde, en Jésus-Christ crucifié, c'est croire que l'eucharistie est porteuse de la plus fondamentale contestation qui fût jamais posée et ne sera jamais posée en ce monde. » Pour Wressinski, l'eucharistie n'est pas l'acceptation de la souffrance. L'eucharistie est au contraire le refus de la souffrance imposée par les hommes... Elle est le refus de toute aliénation et de toute misère dans le monde. S'il y a un lieu où se proclame le refus de la misère, mais un refus total, global, absolu, c'est lorsque le corps et le sang du Christ nous sont offerts. Nous épousons à travers l'eucharistie la mort du Christ, signe de la contestation permanente de Dieu contre la misère du monde²⁷.

Dieu prendrait-il ainsi un « risque » en se livrant au monde ? Deux théologiens : Michèle Clavier et Jules Bialo répondent par l'affirmative. La première (Michèle Clavier), dans une étude intitulée « Dieu au risque de la sacramentalité », passe en revue les interventions de Dieu dans le monde depuis la création et y voit un « risque » qu'il prend en venant jusqu'à l'homme, en se rabaisant jusqu'à son niveau, dans ses souffrances, ses misères et ses faims. Pour elle, le Christ ressuscité, en se donnant à manger et à boire dans l'eucharistie, prend le risque de voir sa Parole non suivie d'effets et son amour universel confisqué par les quelques chrétiens présents. Le sacrement ne doit jamais être un privilège à garder pour soi, au contraire il doit être aussi compris comme un don offert pour le salut du monde²⁸. Ainsi, pour elle, l'enjeu de l'eucharistie est de révéler le vrai visage de Dieu et d'annoncer à tous les hommes l'amour dont ils sont véritablement aimés, de les inviter à entrer dans la fête éternelle qui leur est promise et déjà acquise en Jésus-Christ²⁹. Il est donc clair qu'« aujourd'hui, à travers la mission, le Christ dépose entre les mains de ses disciples ce qu'il a de plus précieux : sa Parole et son Pain de vie, pour tous les hommes »³⁰.

Quant au second (Jules Bialo), reprenant la réflexion de X. Léon-Dufour, il relève que le repas du Seigneur devrait permettre de rassasier les affamés de la communauté. Non pas uniquement pour un motif humanitaire, mais pour rendre concrètement l'Eglise présente,

²⁵ W., CAVANAUGH, *Torture et eucharistie. La théologie politique et le Corps du Christ*, Genève/Paris, Ad Solem/Cerf, 2009, p. 359.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cf. J., WRESINSKI, *Telle est l'Eucharistie !*, Paris, Cerf / Quart monde, 2005, p. 53.

²⁸ Cf. M., CLAVIER, « Dieu au risque de la sacramentalité », in M., CLAVIER ; P. MABAKA (Sous la direction), *Dieu au risque du monde*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 68-81.

²⁹ *Ibid.*, p. 77.

³⁰ *Ibid.*, p. 81.

celle-ci se devant de refuser les distinctions structurelles et sociales entre riches et pauvres³¹. Il fait remarquer que dans la communauté de Corinthe qui partage le repas du Seigneur, certains sont ivres alors que d'autres croupissent sous le poids de la famine. « Toute séparation entre riches et pauvres au cours du repas du Seigneur est intolérable et signifie le mépris même de l'Eglise de Dieu »³². Ces deux auteurs mettent ainsi en évidence le fait que l'eucharistie est un repas que Dieu prend le risque d'offrir à tous et dont personne ne doit manquer.

Du côté des théologiens africains, nous relevons la réflexion de V. Mulago. Celle-ci semble la première sur l'eucharistie en Afrique dans le Collectif « *Des prêtres noirs s'interrogent* » qui est reconnu comme l'acte de naissance formel de la théologie africaine. Sa réflexion porte sur le « Pacte du sang et la Communion alimentaire »³³. Il y relève « les deux effets principaux de la communion ». A partir des paroles du Christ : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (Jn 6, 56), il soutient que s'établit entre le Christ et son disciple un « échange vital, un écoulement de la vie de l'un dans l'autre. Ainsi, tout fidèle qui prend part à l'eucharistie devrait s'appropriier les paroles de l'apôtre : « Ma vie, c'est le Christ » (Ph 1, 21). De cette façon, pour Mulago, l'eucharistie établit entre le Christ et son fidèle « une relation de vie, et tend à assimiler le disciple au Maître »³⁴. Le deuxième effet qu'il relève est celui de la communion fraternelle à partir du Pain auquel les fidèles ont tous part. Désormais, l'unité au corps et au sang du Christ crée l'unité entre les fidèles dans le corps desquels coule le même sang du Christ³⁵. Nous comprenons dans cette logique, que la solidarité entre les membres d'un même corps doit être effective de sorte que tous se préoccupent de tous et que ce faisant, les plus faibles trouvent auprès des plus forts soutien et protection, fraternité et solidarité, que les situations de misère et de faim soient combattues par tous.

Nous mentionnons également la réflexion de Jean-Marc Ela. En 1980, 1985 et 2003, traitant de l'eucharistie, il a surtout souligné avec urgence sa dimension de libération pour l'Afrique. En posant le problème sous cet angle, il soutient que l'eucharistie est un appel à la solidarité avec le monde et son histoire, au partage du pain avec le pauvre et l'affamé. Pour Ela, l'eucharistie qui est « sacrement du frère » engage envers les pauvres. Dans la célébration

³¹ J., BIALO, « L'Eucharistie au risque des hommes », in M. CLAVIER ; P., MABAKA, *Dieu au risque du monde*, op. cit., p. 85.

³² *Ibid.*, p. 86.

³³ COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Paris, Karthala/Présence africaine, Coll. « Mémoires d'Eglises », 2006, pp. 171-187.

³⁴ *Idem*, p. 181.

³⁵ *Idem*, pp. 181-182.

de l'eucharistie, l'Eglise ne peut pas se détourner de la clameur de la grande masse et de la misère des opprimés. Dans cette perspective, il préconise de célébrer l'eucharistie en lui restituant sa dimension théologique et sociale de force critique et de libération. Car, en Afrique, on ne peut pas célébrer l'eucharistie sans regarder et s'intéresser aux greniers qui sont désespérément vides³⁶. En définitive, la chair de Jésus-Christ, ce sont les pauvres, les abandonnés, les infirmes et les marginaux qui ont besoin de libération.

Avec J.-M. Ela, signalons aussi l'étude récente de F. Appiah-Kubi qui replace l'eucharistie dans le contexte de l'Eglise famille de Dieu en Afrique. Il relève, à partir de l'apôtre Paul, qu'il est indigne de célébrer l'eucharistie dans une communauté de familles, de frères et de sœurs, dans un contexte de division et surtout d'indifférence envers les pauvres et les opprimés. Dans l'eucharistie, nous devons retrouver la puissance de « fraternité » et de « communion »³⁷.

Ce *status quaestionis* que nous venons de faire, aussi divers fût-il, a un point commun : l'eucharistie est un don de Dieu pour le salut du monde quel que soit son mode de célébration. Elle est un don dont personne ne peut douter de l'efficacité et de l'actualité de son salut. Mais le fait est que dans son interprétation, beaucoup de ses aspects qui touchent à l'existence immédiate et ordinaire de l'homme sont ignorés. Ceux-ci peuvent faire courir à l'eucharistie le risque de l'indifférence ou du simple ritualisme quand elle est célébrée au milieu des peuples qui n'ont rien à manger. Nous situant dans cette logique, nous avons surtout inscrit notre recherche dans une perspective de libération. Notre propos veut faire éviter à l'eucharistie le ritualisme et l'indifférence de sa présence et de sa célébration en Afrique, au milieu des peuples de la faim.

4. Notre problématique

Selon le magistère, avec l'eucharistie, la réalité est que celui qui voulait nourrir l'humanité de sa propre vie l'a choisie comme source et moyen privilégiés pour pénétrer dans toute la

³⁶ Cf. J.-M., ELA, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980, pp. 9-17. Du même auteur, cf. *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 2009 (Nouvelle édition), pp. 118-132 ; *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, pp. 304-305.

³⁷Cf. F. APPIAH-KUBI, *L'Eglise, famille de Dieu. Un chemin pour les Eglises d'Afrique*, Paris, Karthala, 2008, pp. 233-261.

profondeur de la vie humaine et transformer cette vie en vie divine³⁸. En se faisant « pain » et « vin », le Christ se donne à manger et à boire, en abondance, une nourriture à la fois du ciel et de la terre ; pain du ciel et pain des hommes. En intimant l'ordre à ses disciples de prendre et de manger (« Prenez et mangez », Mt 26, 26-29), il fait de la nourriture un élément déterminant pour le salut du monde. Il en fait non seulement un repas de fraternité et de communion, de solidarité et de partage, mais également, il l'institue comme repas de service les uns envers les autres. En témoigne le lavement des pieds qui structure l'originalité de ce repas et détermine son caractère de diaconie. Ainsi, le repas sort de la banalité dans laquelle les hommes l'ont placé pour revêtir une dimension, non plus seulement sacrificielle et cultuelle, mais aussi et surtout de solidarité et de fraternité, d'ouverture, de service et de partage, de libération et de salut. Le repas ou la nourriture devient désormais un fait à la fois ordinaire et extraordinaire du royaume. En manquer, peut donc être synonyme d'exclusion du festin de ce royaume.

Or, il se trouve que cette nourriture donnée pour le bien-être de l'homme et de l'humanité vient à manquer gravement dans maintes parties du monde et de façon plus spéciale et dramatique en Afrique. Prêtre, nous avons exercé plusieurs activités pastorales dans notre diocèse d'origine (Daloa, au Centre-ouest de la Côte d'Ivoire). Dans cette partie du pays frappée elle aussi par la grande pauvreté comme la plupart des régions, nous sommes toujours marqué par les ferveurs de nos célébrations eucharistiques dans les communautés de ville et de villages dont nous avons la charge pastorale. Il est toujours fréquent, qu'après ces célébrations chaleureuses où chacun communit au corps du Christ et boit à son sang, nous soyons vivement interpellé par bon nombre de fidèles qui nous exposent leurs difficultés réelles au sujet de la nourriture. La plupart vivent dans la misère et manquent régulièrement du pain du jour. Leurs greniers sont vides et ils sont donc livrés à eux-mêmes, obligés de quémander, pour leur subsistance, « un peu de nourriture » chez les voisins qui en ont encore un peu. Un jeudi saint, après la commémoration de la cène du Seigneur que nous célébrions avec faste et solennité, une veuve nous avoua clairement, l'âme meurtrie et tout en pleurs, qu'elle ne comprenait pas que nous lui enseignons à la messe que le Christ s'est donné en nourriture pour les pauvres alors qu'elle doit retourner chez elle et dormir dans sa case le ventre vide, sans donc avoir à manger pendant plusieurs jours avec ses trois enfants. Nous avons alors compris par là qu'elle voulait nous demander ce que c'est que l'eucharistie réellement dans une situation de pauvreté et de famine comme la sienne.

³⁸ Cf. CONSEIL DE PRESIDENCE DU GRAND JUBILE DE L'AN 2000, *Eucharistie...*, *op. cit.*, p. 18.

Dans ces nombreuses communautés de villages où la pauvreté et la famine sévissent à toute saison et à grande échelle, nous avons toujours invité à la table que s'efforçait de nous offrir la communauté, ces fidèles affamés qui viennent prendre part à l'eucharistie du Seigneur. Mais nous avons compris que cette charité passagère, visiblement suscitée par l'émotion, ne peut pas régler un problème d'ordre structurel qui touche à la survie des hommes. Nous avons pu aussi constater que ce fait est répandu dans toute l'Afrique noire qui célèbre l'eucharistie avec foi et ferveur. Pour cela, nous nous sommes intéressé, depuis un moment, aux questions de libération et nous avons pu comprendre que dans la théologie de la libération africaine des possibilités de réponses s'offrent à nous pour creuser davantage la question de l'eucharistie célébrée au milieu d'hommes et de femmes livrés à la famine et donc au pouvoir de la mort. Loin d'être seulement d'ordre pastoral, nos préoccupations sont aussi et surtout d'ordre théologique, christologique, anthropologique et ecclésiologique, le tout tendu vers l'eschatologie. Elles font resurgir l'éternelle question de la situation des pauvres dans l'Eglise et dans le monde face à l'eucharistie qui est nourriture.

Notre propos dans cette étude est donc de savoir, à partir de notre propre expérience, dans quelle mesure, en Afrique, le salut en Jésus Christ peut être possible quand une grande partie des hommes vivant dans ce continent est livrée à la famine en célébrant l'eucharistie qui est pourtant « Corps du Christ » et nourriture pour le salut. Davantage, nous montrons que l'eucharistie ne peut pas être un sacrement à la périphérie et insoucieuse de la situation de famine qui opprime et torture une grande partie de ce continent. On ne peut pas célébrer l'eucharistie en Afrique comme s'il n'y a pas de famine et de misère ; comme si ce sacrement n'est pas une nourriture. Notre étude relève aussi ce qu'on pourrait bien appeler en Afrique le paradoxe de l'eucharistie qui se situe à trois niveaux : au niveau de sa compréhension et de sa célébration, des ministres et des matières qui la composent et de son impact réel sur ceux qui la célèbrent en particulier et sur toute l'Afrique en général. Car, en Afrique, les fidèles savent eux aussi que l'eucharistie qu'ils célèbrent chaque jour est le sommet et le résumé de tous les sacrements du Christ et de l'Eglise. De ce fait, en entendant ce commandement du Christ « Faites ceci en mémoire de moi », il n'est pas question de réveiller et exhumer un passé mais au contraire de mettre en situation présente et actuelle une réalité divine qui domine tous les temps. En célébrant cette « mémoire », selon J.-M. Ela, il ne s'agit pas non plus de rendre présente une structure de salut mais une réalité constituée dès le départ par des actes concrets de libération, historiquement vécus. En comprenant davantage l'eucharistie, nous observons avec Ela que le Christ demande de « faire » et non seulement de « dire » ou simplement de

rappeler par la parole. Ainsi, par son injonction « faites ceci en mémoire de moi », ce n'est pas d'abord et seulement un « rite » que le Christ institue. Mais il invite ses fidèles à faire ce que lui-même a fait : se rompre eux-mêmes en acceptant de mourir à eux-mêmes et à se partager entre eux en action de grâce au Père (Lc 22, 19). Il nous semble que ceci est la condition véritablement indispensable pour que, dans l'eucharistie, le peuple de Dieu devienne le « Corps du Christ ». De cette façon, faire l'eucharistie implique pour tous ceux qui y participent un « Oui » à une solidarité et à une mort à soi-même, un engagement et une lutte en faveur des autres, surtout des affamés et des plus faibles³⁹. C'est pourquoi, en célébrant l'eucharistie en Afrique, l'Eglise doit accepter de s'ouvrir, de se donner à la grande masse des hommes en quête de liberté, de justice et de paix. Elle doit être attentive à la clameur des affamés et des opprimés de plus en plus nombreux de notre continent. Dans nos pays africains où les droits élémentaires de l'homme sont bafoués et méprisés, comprendre et célébrer le mystère de l'eucharistie ne doivent pas être uniquement l'accomplissement d'un rite bien organisé mais la proximité, la solidarité, la communion et le partage avec ceux qui luttent pour sortir de leur faim et de leur misère quotidiennes. Dans cette mesure, l'eucharistie qui est mémoire du Christ ne nous autorise pas à la compromission et à la complaisance avec les régimes en place qui appauvrissent et affament les peuples qu'ils fragilisent à leurs propres profits. Nous pensons, avec Ela, qu'avec l'eucharistie, il nous faut « vaincre la tentation de se replier » sur nous-mêmes et d'abandonner la solidarité et le partage avec les milieux populaires qui sont les oubliés et les méprisés d'un développement inégal⁴⁰.

En Afrique, nous réalisons, de plus en plus, que conjoindre les sacrements en général et l'eucharistie en particulier aux réalités de la misère et de la famine d'un grand nombre doit être aussi bien un lieu théologique de libération que d'expression de la foi vivante africaine. Mieux, articuler théologie, eucharistie, libération et foi en Afrique doit être un enjeu théologique primordial aujourd'hui. Si la foi est témoignage, il s'agit pour nous Africains de nous demander à quel Dieu nous rendons témoignage en Afrique quand nous célébrons l'eucharistie au milieu d'un peuple affamé et livré au pouvoir de la mort. Notre préoccupation est de comprendre et de vivre l'eucharistie dans l'intérêt d'un peuple saturé de mauvaises nouvelles et constamment livré à la famine⁴¹ et à la mendicité de sa pitance. « Ma faim à moi, dit Berdiaeff, c'est un problème matériel ; la faim des autres cependant, c'est un problème

³⁹ Cf. J.-M., ELA, *Le cri de l'homme africain*, op. cit., pp. 9-10.

⁴⁰ *Ibid.*, p.16.

⁴¹ Cf. J.-M., ELA, *Repenser la théologie africaine...*, op. cit., p. 304.

spirituel »⁴². Notre démarche est donc, en Afrique, d'établir une conjonction ou une intercommunication dynamique et théologique entre eucharistie et libération (au sens de salut en Jésus-Christ qui ne méprise pas les dimensions matérielles de l'Africain). Une question nous a habité tout au long de notre étude : en quoi l'eucharistie, corps et sang du Christ, Pain livré et offert au monde peut-elle être en Afrique sacrement de libération pour un peuple affamé qui la célèbre avec ferveur et y croit fermement ?

Cette question centrale est encadrée par trois autres :

- Comment a évolué la compréhension de l'eucharistie à travers le temps ?
- Comment les Africains doivent-ils comprendre et célébrer l'eucharistie dans leur contexte culturel pour qu'elle contribue véritablement à leur libération et à la gloire de Dieu ?
- Comment, à partir de l'eucharistie, la théologie africaine de la libération peut assumer les questions existentielles et relever les grands défis de la vie et de la foi qui se posent aujourd'hui au continent africain ?

5. Notre hypothèse

Notre hypothèse de recherche s'inspire des propos d'Anselme Sanon : « Le Mémorial du Seigneur prend-il en compte l'Eucharistie des tiers mondes et des quarts mondes à côté de celle que célèbrent ceux qui n'ont plus faim ni soif (1 Co 11, 17-22) ?... Dans ce monde, le fossé grandissant entre les pays de la consommation et ceux de la famine, interpelle la communauté réunie pour le repas eucharistique. Ainsi, l'on doit donner une signification réelle aux recommandations du Christ : « Prenez et partagez entre vous », « Mangez-en tous », « Buvez-en tous »⁴³.

Pour nous, il est évident que l'eucharistie peut être une force de libération dans un continent qui la célèbre avec ferveur mais qui doit faire face aux multiples réalités de la faim juste après cette célébration. En désignant l'eucharistie comme « sacrement primordial » et « présence réelle », il est nécessaire de comprendre que la primauté du Christ et la réalité de sa présence ne s'expriment pas uniquement à travers les rites, les cultes et les dévotions

⁴² Cité par F. TABORDA, « L'avenir de l'Eucharistie vu de l'Amérique latine et des Caraïbes », in *Eucharistia – Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2002, p. 739.

⁴³ A. SANON, « L'avenir de l'Eucharistie vu de l'Afrique. L'eucharistie du Seigneur, offrande des peuples au XXI^e siècle », in *Eucharistia-Encyclopédie de l'Eucharistie*, op. cit., p. 732.

réservés aux sacrements dans les temples. S'il est le « sacrement primordial », il rejoint l'homme dans les parties les plus banales de son existence et leur donne un sens véritable. Sa « présence réelle » dans l'eucharistie est une présence de communion, de solidarité, de partage, d'ouverture et de fraternité à laquelle il invite les hommes. En se faisant « don » et « mémoire » pour les hommes, il assume au quotidien leur existence et se situe à leur côté. Et parmi les hommes, sa présence réelle est plus effective avec les marginalisés, les laissés-pour-compte et les pauvres dans lesquels il se reconnaît et se retrouve parfaitement. Dans une Afrique en quête de vie, où des hommes, des femmes et des enfants sont dramatiquement livrés à des souffrances inouïes et au désespoir et meurent à petit feu, l'Eglise qui célèbre l'eucharistie, pain du ciel et pain des hommes, doit faire entendre « la joie de l'Évangile » et de la vie. Nous pensons en effet que le Repas du Seigneur est « une fête et un moment de joie » que célèbre une communauté qui doit en faire un « sacrement de justice et de paix »⁴⁴. En Afrique, en portant sur elle un regard nouveau, on peut découvrir que l'eucharistie proclame et exige l'urgence d'un engagement pour l'accueil, la fraternité, la solidarité, le partage, la joie et la fête qui sont liés au repas dans toutes les cultures. Il convient dès lors, dans le contexte de l'Afrique, de restituer au sacrement de l'eucharistie, toute sa dimension sociale et sa force critique et faire comprendre que « les invités au repas du Seigneur » ont pour devoir de faire croître sur ce continent, en partageant la table du Christ, un « monde nouveau » jusqu'à son retour.

Construire la libération de l'Afrique autour de l'eucharistie, dans une dimension théologique de foi, d'espérance et de charité, rattachée aux valeurs humaines et sociales doit être pour nous un problème de survie qui doit aussi mobiliser la théologie africaine. En Afrique, au cœur des convictions mais aussi des grands doutes que l'on peut légitimement manifester à l'égard de Jésus (qui est pourtant « présence réelle ») et dans la société, l'eucharistie peut être une réponse primordiale et réelle si tant est qu'elle est comprise et célébrée dans l'esprit de celui qui l'a instituée en se donnant à manger et à boire aux pauvres auxquels il s'identifie parfaitement et qui sont son vrai « signe ». C'est pourquoi, l'eucharistie en Afrique n'aurait pas de sens véritable si elle ne répond pas aux préoccupations de la faim, si elle ne conduit pas au Christ libérateur. Si le Christ et l'homme sont liés dans l'eucharistie (comme cela est évident), le premier ne peut pas ignorer la souffrance du second. Dans ce sens, la théologie de l'Eglise famille de Dieu qui s'articule à la foi et à la mémoire est nécessairement une théologie de la libération. Et en réinterprétant la mort rédemptrice dans

⁴⁴ *Ibid.*, p. 304.

l'horizon de cette libération, il est impossible de manger le pain de vie, corps du Christ, sans prendre conscience des injustices exercées sur l'homme africain, ce frère et cette sœur, et sans se résoudre à la lutte pour que disparaissent les causes structurelles de la paupérisation⁴⁵. En Afrique, l'eucharistie, pain du ciel et pain des hommes est là comme sacrement et interrogation permanents pour le croyant africain, voire une provocation et un défi, un motif réel et supplémentaire d'engagement, en réalisation du projet même de Dieu pour ce continent. L'eucharistie est le signe de Dieu pour l'Afrique.

Pour tout dire, dans cette recherche, en partant de l'étude des données bibliques et doctrinales de l'eucharistie de la scolastique à la période moderne, en nous inspirant des découvertes en sciences humaines et sociales, nous vérifions notre hypothèse selon laquelle au milieu de la grande misère en Afrique, et de la clameur de nos peuples opprimés, l'eucharistie est une nourriture donnée par le Christ aux Africains pour leur libération. Ce sacrement est l'appel à vivre dans l'histoire par une critique radicale de l'état du monde (et surtout de l'Afrique) et des injustices entre les individus et les groupes. Dans un continent qui a faim, le signe eucharistique nous rappelle chaque jour que Dieu nous a donné la terre en partage. Et l'eucharistie célèbre la libération effective permettant un vrai partage des fruits de la terre et du travail des hommes. Si « le meilleur culte à rendre à Dieu, c'est de nourrir l'affamé et de libérer les pauvres et les opprimés (Is 58, 8 ; Os 6, 6), l'eucharistie est source de joie dans la mesure où elle est, dans la justice, l'anticipation du royaume des cieux »⁴⁶. Ainsi, ne peut-on pas s'approcher de l'autel du Seigneur en oubliant le sacrement du frère opprimé. Cette première hypothèse fait ainsi référence à ce que nous appelons médiations eucharistiques de libération qui sont les voies que nous proposons pour une eucharistie des peuples de la faim et pour conjoindre eucharistie et libération. Il s'agit de l'amour, de la famille, de la fraternité, de la communion, de la solidarité, du partage, de l'ouverture, de l'espérance... qui sont des vertus propres à l'eucharistie et qui donnent un sens à la vie chrétienne qui y puisent sa source. Ces médiations sont les indicateurs d'une eucharistie libératrice qui prend en compte, nous le verrons, toutes les dimensions de l'homme africain dans sa société.

Une seconde hypothèse vérifiée, dans le prolongement de la première, concerne les matières eucharistiques et la présidence de l'eucharistie. Nous vérifions que les matières eucharistiques actuelles maintiennent les peuples africains dans une dépendance et une aliénation politique, culturelle et liturgique, voire économique. Dans le contexte de notre

⁴⁵ Cf. *ibid.*

⁴⁶ J.-M., ELA, *Repenser la théologie africaine...*, *op cit.*, p. 306.

recherche, célébrer l'eucharistie avec des matières qui sont produits de la terre et du travail des hommes, signifie libération des peuples croyants africains. C'est pourquoi, celles-ci doivent s'affranchir de ce qui peut être juste d'appeler la prison méditerranéenne qui restreint l'universalité de l'Eglise aux seuls éléments culturels du bassin méditerranéen. De notre point de vue, et pour paraphraser J.-M. Ela, si le champ de mil et de sorgho et les autres matières qui peuvent être utilisées pour célébrer l'eucharistie en Afrique germent à la gloire de Dieu, à quand le jour où ces humbles fruits de la terre de nos Ancêtre seront à leur tour eucharistiés⁴⁷ ?

La troisième hypothèse que nous avons vérifiée dans la suite des deux précédentes concerne la théologie africaine. Selon nous, la théologie africaine doit porter l'espérance de libération des peuples de la faim opprimés. Elle doit être une théologie de la libération. Mais il faut qu'elle-même s'affranchisse de certaines contraintes pour assumer pleinement sa mission de libération en Afrique à travers sa prise de parole dans ce continent. Elle doit également assumer les questions actuelles qui travaillent les enfants, les jeunes, les femmes et les hommes d'Afrique. Ainsi, la théologie de la libération a été notre perspective et notre cadre de réflexion pendant cette recherche. Cela ne nous a pas empêché d'évoquer d'autres tendances de la théologie africaine comme l'inculturation ou la reconstruction. Les observations faites, les analyses opérées et les conclusions suggérées ont confirmé nos trois hypothèses et ont même fait surgir et prospérer d'autres préoccupations qui pourraient faire l'objet d'autres recherches attentives.

⁴⁷ ID., *Ma foi d'Africain*, op. cit., p. 77.

6. Nos méthodes et plan de recherche

6-1 : Nos méthodes de recherche

La méthode, on le sait depuis Descartes, conduit et éclaire la recherche. Notre méthode de recherche est une méthode théologique, herméneutique et critique basée sur l'observation de faits réels vécus par nous-mêmes. Elle s'inspire de la méthode habituelle utilisée pour les traités sur l'eucharistie⁴⁸. Ceux-ci sont élaborés généralement sur la base d'une subdivision thématique. Cette méthode est née de la scolastique. Le concile de Trente l'a approuvée et codifiée. Trois thématiques principales s'en dégagent :

- 1- Le sacrement de l'eucharistie.
- 2- Le sacrifice eucharistique.
- 3- La communion eucharistique.

Le premier thème (le sacrement de l'eucharistie) a pour objet d'étude la présence réelle et substantielle du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain et du vin. Le deuxième thème (le sacrifice eucharistique), qui est une préoccupation doctrinale, se préoccupe du rapport entre eucharistie et sacrifice de la croix. Quant au troisième thème (la communion eucharistique), qui est en fait du domaine de la spiritualité, il s'occupe de la réception fructueuse de l'eucharistie par l'Eglise et les croyants. Cependant, avec la découverte de la méthode historico-critique au siècle dernier caractérisée par les recherches sur les sources, la « théologie positive »⁴⁹ fit son apparition. Les traités sur l'eucharistie n'ont pu échapper au bouleversement nouveau opéré. Ainsi, désormais, ils se constituent en une structure bipartite. Celle-ci se subdivise en « théologie positive » et en « théologie systématique ». Globalement, désormais, les traités sur l'eucharistie comprennent :

- 1- les « données positives et historiques » ; celles-ci sont classées en deux groupes essentiels que sont les données bibliques, les données patristiques et liturgiques ;
- 2- l'« exposé doctrinal » ; il comprend les données, les problèmes et les développements médiévaux, modernes et contemporains qui contiennent trois thématiques, à savoir le sacrifice, le sacrement et la communion.

⁴⁸ Cf. E., MAZZA, *L'action eucharistique...*, *op. cit.*, pp. 15-20.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 16-17. Cf. J.-P., REVEL, *Traité des sacrements I...*, *op. cit.*, pp. 10-11.

Toutefois, selon Mazza, on peut observer qu'après Vatican II, les manuels de théologie s'inspirent encore des « catégories théologiques de l'histoire du salut ». De ce fait, ceux-ci commencent par un « essai de théologie biblique ». Ici, ce sont les thèmes bibliques (Ancien et Nouveau Testament) relatifs à l'eucharistie qui sont mis en valeur. Les célébrations eucharistiques le sont moins. Le risque dans cette démarche est qu'elle est assez autonome et isolée quelquefois du reste et ne réussit pas toujours à entrer en dialogue avec la partie systématique⁵⁰.

Dans quelle direction avons-nous orienté notre recherche ? Comme nous l'avons dit, notre méthode est une méthode théologique, herméneutique et critique malgré la transversalité de notre thème. La théologie africaine de la libération a été notre guide. Ainsi, à partir de la méthode propre à la théologie eucharistique, nous avons dans un premier temps abordé les données positives du sacrement de l'eucharistie en scrutant ses aspects bibliques, patristiques, doctrinaux et liturgiques. Dans cette partie, nous avons aussi élaboré un exposé doctrinal à partir du sacrifice, du sacrement et de la communion. Nous sommes sorti de la vision néo scolastique du sacrement marquée par la problématique de la « matière », de la « substance », de la « présence réelle » et de la « transsubstantiation » pour exposer la nouvelle vision du sacrement en termes de « signe », de « transfinalisation », de « transsignification », de communion et de relation. Cette partie est une investigation doctrinale. Nous nous sommes intéressé aux sciences humaines et sociales pour recueillir les données actuelles qui nous ont permis de passer d'une vision scolastique et néo scolastique de l'eucharistie à une vision plus actuelle et pratique qui rend le sacrement plus présent dans la société. Cette quête doctrinale et de la modernité sacramentelle nous a conduit, dans la deuxième partie, à la position du problème pour étudier et éclairer la perspective actuelle de l'eucharistie dans le contexte africain sur la base de faits vécus, avec des analyses et des conclusions. Cette perspective est élaborée dans le cadre de la théologie africaine de la libération dans une connexion avec la théologie politique et l'ecclésiologie de l'Eglise famille de Dieu en Afrique vue sous l'angle éthique de la solidarité, de la fraternité, du partage, de la communion. Cette partie aborde aussi la question de l'espérance de l'Africain à partir de sa foi en Jésus-Christ qui l'appelle à vivre et à se libérer des chaînes qui l'oppriment. Dans la troisième partie, nous abordons des questions disputées en théologie eucharistique africaine. Il s'agit des matières et de la présidence eucharistiques, ainsi que de l'avenir de la théologie africaine elle-même.

⁵⁰ Cf. E., MAZZA, *L'action eucharistique...*, *op. cit.*, P. 17.

6-2 : Notre plan de recherche

Le schéma du plan est donc le suivant :

Première partie : Eucharistie : don de Dieu et mystère du Christ

Deuxième partie : Eucharistie et libération en Afrique

Troisième partie : Problématiques théologiques africaines et perspectives d'aujourd'hui.

PRELIMINAIRES

PRECISIONS CONCEPTUELLES : NOTIONS DE LIBERATION ET DE SALUT EN CONTEXTE AFRICAIN

1- Libération et salut en Afrique comme engagement social et politique

Dire clairement ce que, dans le contexte africain, sont la libération et le salut peut aider à aller plus loin dans notre étude et en faire comprendre l'enjeu. Il serait assez fastidieux ici de retourner à l'histoire douloureuse de notre continent et de nos peuples pour appréhender sa situation actuelle. De nombreuses études scientifiques ont été faites dans ce sens qui ne manquent pas d'intérêt encore aujourd'hui⁵¹. Il n'est donc pas nécessaire de retourner aux sources de nos projets ; ou encore, comme l'on dit dans ce cas, de retourner le couteau dans la plaie. Nous pouvons seulement relever que notre histoire est pleine de douleur et de meurtrissure qui ne plaident pas toujours et nécessairement en notre faveur et qui continuent encore de fragiliser nos peuples et nos nations. Parler de libération et de salut aujourd'hui en Afrique, ce continent « étranglé » et « humilié », « le Sud du monde », c'est re-connaître et comprendre notre histoire et tracer, par ce fait même, des chemins et des trajectoires d'avenir et d'espérance nouvelle. S'inscrire dans le processus actuel de libération en Afrique, c'est accepter de répondre à cette question existentielle : « Comment, en Afrique, participons-nous à l'action libératrice de Jésus-Christ qui n'a pas eu peur d'affronter le mal et le péché jusqu'à en mourir ; et qui a manifesté sa victoire finale sur la mort par sa résurrection ? »⁵² Avec les évêques africains, reconnaissons que dans le contexte africain qui est le nôtre, libération et salut de l'homme africain signifient lutte, engagement, décolonisation, développement, justice sociale, respect des droits élémentaires et imprescriptibles et des libertés fondamentales⁵³. Comprise ainsi, notre libération au nom de la foi en Jésus-Christ, qui est lui-même Libérateur, consiste à œuvrer pour l'avènement d'une société africaine plus juste où les droits des Africains sont respectés, à faire advenir une autre société, un autre type d'homme africain, une autre mentalité, un autre système de production et de distribution de nos richesses, une autre manière de vivre entre les hommes au sein de la famille comme au sein de la société toute entière, une autre stratégie de tisser nos relations internationales surtout avec l'ancien dominateur et les multinationales en ce temps de mondialisation tous azimuts ; en définitive,

⁵¹ Cf. entre autres les travaux d'Engelbert Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise, paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, 228 p. Les concepts d' « annihilation anthropologique » et de « pauvreté anthropologique » qu'il y développe nous situent davantage sur l'ampleur de la question que nous mettons ici en débat. Cf. également l'article de De Lame Danielle, « Délinquance et zones équivoques de la structuration coloniale », *Afrique & histoire 1/2009 (vol.7)*, p. 13-24, www.cairn.info/revue-afrique-et-histoire-2009-1-page-13.htm.

⁵² Jean-Maurice, GOA IBO, *Spiritualité chrétienne et développement en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 41.

⁵³ Cf. Yao, ASSOGBA, *Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 61.

une autre manière de regarder Jésus-Christ Libérateur et de lire son message de libération à la lumière de ce que nous sommes et espérons, dans un souci de transformation globale des cœurs, des mentalités et des structures dominantes et injustes.

La plupart des théologiens africains de la libération ont résolument inscrit cette dimension de la libération au cœur de leurs recherches et de leurs actions durant ces dernières années. Il s'agit pour eux de faire comprendre aux Africains la mission de la foi dans un continent dominé et humilié de l'intérieur comme de l'extérieur, où la majorité croit en Dieu, célèbre l'eucharistie mais croupit douloureusement sous le poids de la pauvreté, de la misère et de la famine ; de faire un choix prioritaire des pauvres et leur annoncer chaque jour la Bonne Nouvelle de la libération. Le désir de libération naît, en Afrique, au creuset de la souffrance et de l'angoisse de l'Africain. Ce désir de libération, avec la réflexion fondamentale qui le structure, naît quand le peuple souffrant fait entendre bruyamment son cri de souffrance : « Oh Dieu, jusques à quand ? » ou « Seigneur, pourquoi ? » En Afrique, comme le relève Desmond Tutu, « la théologie de la libération est une théodicée : elle cherche à justifier Dieu et ses voies aux yeux d'une population opprimée et désorientée, pour motiver celle-ci à agir, à améliorer son sort »⁵⁴. La libération en Afrique est fortement suscitée par le désir de comprendre la souffrance de tous ceux qui sont les victimes d'oppression et d'exploitation qu'on a institutionnalisées depuis des lustres et qu'on tente de perpétuer ; de comprendre aussi la douleur de ceux qu'on aliène et qu'on chosifie, ceux dont on met sans cesse en doute et en péril leur qualité d'hommes alors qu'ils sont des personnes humaines créées à l'image de Dieu et à sa ressemblance. Dans cette mesure, la libération dans le contexte africain prend également une dimension anthropologique en plus de ses dimensions spirituelles, sociales ou eschatologiques.

2- Libération et inculturation : médiation controversée, mission commune en Afrique

Même si elle est de moins en moins à la mode, le temps ayant fait son effet, la question s'est toujours posée pour l'Afrique de savoir si elle a besoin de libération culturelle ou de libération socio-politique. Le débat s'est aussi ouvert et a fortement viré sur une question de

⁵⁴ Desmond, TUTU, « La théologie de la libération en Afrique », in COLLECTIF, *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris, L'Harmattan, 1978, pp. 194-202.

préséance entre culture et libération⁵⁵. La libération culturelle prendrait en compte l'homme africain dans toutes les dimensions culturelles de son existence, lesquelles lui ont été déniées par les Occidentaux dominateurs à travers les faits historiques de la traite négrière, de la colonisation et de l'évangélisation missionnaire. Cette « annihilation anthropologique », comme certains l'ont nommée, a fait de l'être africain un sous-homme par rapport aux autres créatures de Dieu. Quant à la libération socio-politique, elle prendrait en compte les dimensions sociales et politiques de l'Africain dans ses rapports avec les pouvoirs établis et l'ordre régnant après la trouble période de la colonisation. Elle consisterait à s'impliquer davantage dans la vie politique qui se déroule en Afrique en mettant en avant le message du Christ qui est un appel pressant à la libération des pauvres et des opprimés des chaînes qui entravent leur existence, ainsi que nous l'avions relevé. Si les discussions entre les deux tendances furent âpres au début, la tension a de plus en plus baissé pour faire comprendre aux uns et aux autres que c'est l'homme africain qui est au cœur des débats et des enjeux. Il s'agit de venir au secours d'un homme en danger de mort perpétuel et non de discourir sur ce qui serait bien ou non pour lui à travers des spéculations oiseuses. De plus en plus, il est clair que la libération culturelle qui a suscité la dynamique de l'inculturation et la libération socio-politique sont deux réalités incontournables, même complémentaires, qui pourraient bien s'articuler dans le plan de salut de l'Afrique. « Culturalistes » et « libérationnistes » ont donc accordé leur violon et leur plume pour aller à l'essentiel : voler au secours de l'Africain en danger. Entre Jésus-Christ, culture et engagement socio-politique pour les opprimés et déshérités, l'unité, nous semble-t-il, reste foncièrement radicale. Dans ce sens, suggère Peter Kanyandago, on ne doit plus opposer inculturation et libération⁵⁶. C'est aussi l'avis de Richard Rwiza qui soutient que « pour libérer, la théologie chrétienne doit prendre très au sérieux à la fois la Parole de Dieu dans les Ecritures et la Parole de Dieu dans chaque culture. L'obligation et l'engagement qui en découlent rapprochent, relient, la Révélation à la culture »⁵⁷. Disons avec lui que dans le contexte africain, parler de libération, c'est faire appel à une re-conquête de la dignité de l'Africain, cette dignité qui est fondée sur les « valeurs inconscientes ou subconscientes » et qui ont trait au religieux, au social, à la politique et au

⁵⁵ Dans la deuxième partie de cette recherche, nous exposerons la critique de théologiens et du magistère africains relative à la théologie africaine de la libération. Nous verrons, pour l'Afrique, que ceux-ci priorisent la culture (l'inculturation) par rapport à la libération.

⁵⁶ Cf. Peter, KANYANDAGO, « John Mary Waliggo. Un combattant sur tous les fronts », in Bénézet, BUJO, Juvénal, MUYA (éd.), *Théologie africaine au XXe siècle. Quelques figures. Vol. II*, Fribourg, APF/Saint-Paul Fribourg, 2005, p. 220.

⁵⁷ Richard, RWIZA, « Laurenti Magesa. Un théologien de la libération en contexte africain », in Bénézet, BUJO ; Juvénal, MUYA (éd.), *Théologie africaine au XXe siècle. Quelques figures. Vol. II, op. cit.*, p. 230.

culturel qui ont été depuis longtemps étouffées et méprisées⁵⁸. Dans un cas comme dans l'autre, pour certains théologiens africains, il s'agit de réhabiliter non seulement la culture africaine, mais aussi de rétablir la dignité de l'Africain pour tout le tort subi en lui donnant, dès ici même, l'espérance d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle en Jésus-Christ-Libérateur. Pour eux, il y a, selon Marcellin Yao, un « défi de l'inculturation-libération » à relever⁵⁹.

Bien plus, dans notre cas, ne serait-il pas plus judicieux et profitable d'inculturer la théologie de la libération elle-même en vue de la sortir des sentiers battus d'un schéma tracé ailleurs dans lequel elle s'efforce tant bien que mal, depuis des décennies, de se mouler en taillant un costume à sa mesure ?⁶⁰ D'un autre côté, ne doit-on pas aussi libérer l'inculturation de ses obsessions qui la confinent en permanence dans l'étude de cultures dont on dit avoir été vaincues par le colonisateur et qu'on s'obstine, sans grand succès, à faire ressurgir coûte que coûte pour les besoins de la cause en ressassant sans cesse une terrible colère et une vengeance contre le vainqueur qui demeure dans tous les cas encore plus puissant et donc invulnérable? Il ne s'agit certainement pas, le disant, de jeter l'éponge dans les deux cas. Ici, la récupération d'un passé surfait auquel on veut donner une cure de jouvence peut faire courir le risque de ne pas voir et aller à l'essentiel dans un monde devenu général ou global ! Et là, l'obstination de la libération en dehors de notre propre être peut faire de nous de simples agitateurs sociaux et politiques, sans assises réelles, des libérateurs hybrides ! C'est pourquoi, il est nécessaire de conjoindre les deux tendances pour aider à construire l'homme africain debout, vivant et nouveau.

Une autre voie de la théologie africaine est la théologie de la reconstruction. Cette théologie est née au début de la décennie 1990-2000. Elle part du constat que dans le contexte de la crise africaine et à l'heure des bilans, devant les nouvelles exigences théologiques qui s'imposent obligatoirement, la réflexion théologique en Afrique doit partir d'une Afrique déjà chrétienne, donc disciple de Jésus-Christ depuis plus d'un siècle. Son précurseur, Kā Mana, partant de cet *a priori*, critique l'imaginaire collectif africain et les théologies de l'inculturation et de la libération. Son objectif est celui de porter et d'intégrer dans la théologie de la reconstruction les problématiques déjà existantes des deux précédentes

⁵⁸ *Ibidem*, p. 230.

⁵⁹ Cf. Marcellin, YAO, *L'inculturation à la lumière de l'exhortation apostolique « Ecclesia in Africa »*, Paris, L'Harmattan, 2014, pp. 12-13.

⁶⁰ Nous nous emploierons à répondre à cette problématique à la fin de ce travail quand il s'agira de penser l'avenir de la théologie africaine de la libération.

théologies dans un projet théologique global qui répondra mieux, selon son analyse, aux exigences chrétiennes actuelles de l'Afrique et de son avenir⁶¹.

Pour notre part, la question qui nous préoccupe dans cette recherche nous rapprochera davantage de la tendance libérationniste sans ignorer la tendance culturaliste. En posant l'eucharistie comme une question essentielle en Afrique par rapport à la foi, à la famine et à la misère ainsi qu'à l'oppression des peuples sur ce continent, il est clair que nous abordons surtout l'aspect politique, anthropologique et social de l'eucharistie en tant que nourriture que Dieu donne aux hommes pour vivre et non pour mourir ; pour marquer sa « présence réelle » ; sacrement de libération. Il s'agit dans cette recherche de faire comprendre que la libération doit être pour nous une dimension essentielle de notre foi et de notre théologie. Nous comprendrons que celle-ci s'impose à nous comme possibilité pour résoudre les crises profondes qui frappent régulièrement le continent dont les puissances étrangères et nos élites locales corrompues sont la cause principale. Dans cette logique, et en mettant en exergue les différentes dimensions de l'eucharistie qui est pain du ciel et pain des hommes, nous verrons bien que la libération et le salut s'articulent autour des thématiques majeures que relève Etienne Kaobo : l'émergence de l'« Afrique d'en bas » (les pauvres, les opprimés et les déshérités), la croix du Christ comme croix du Tiers-monde et le service ou la mission auprès des pauvres et avec eux⁶². Cependant, nous le ferons en tenant compte du fait que l'homme africain dont il s'agit dans cette recherche est un être aussi culturel qui ne doit pas être uniquement réduit à sa dimension politique dans une Afrique qui devient de moins en moins « un autre » dans la communauté des peuples et des nations et dont on dit qu'elle doit retrouver ses racines profondes pour, sinon s'imposer aux autres, du moins entrer en dialogue responsable avec eux. D'ailleurs, peut-il avoir de libération politique sans libération culturelle ? Nous soutenons que culture et politique sont des concepts transversaux. Notre objectif, en nous inscrivant dans la logique de la théologie de la libération à partir de l'eucharistie, est donc de savoir lire « les signes des temps » à travers lesquels Dieu, sans cesse, nous parle au fil de notre existence et de nos réalités connexes et complexes⁶³. Mieux,

⁶¹ A la fin de la deuxième partie de ce travail, nous réservons un cadre d'interprétation, d'analyse et de critique à la théologie africaine de la reconstruction de Kā Mana.

⁶² Cf. Etienne, KAOBO, *Christologie africaine (1956-2000)*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 177.

⁶³ Nous partageons ainsi l'avis de Laënnec Hurbon qui soutient que dans l'état de notre christianisme, il importe plutôt d'être attentif à ce qui peut soutenir la mobilisation populaire contre la mainmise impérialiste sur l'Afrique d'hier et d'aujourd'hui. Il se demande alors s'il n'est pas mieux, désormais, en faisant un bilan sincère de nos activités, de rechercher la création de nouveaux espaces de réappropriation critique des cultures africaines en passant par les classes exploitées avec toutes les conséquences économiques, sociales et politiques d'une telle

dans la situation où se trouve le continent, où Dieu semble s'être tu, abandonnant les hommes à l'emprise de la souffrance avec sa faim, sa maladie et sa mort (selon le paysan de Tokombéré)⁶⁴, il nous semble opportun de re-tisser une alliance avec le Christ pour faire re-parler Dieu en Afrique afin que les opprimés l'entendent et qu'ils soient guéris et sauvés. En s'inspirant de l'engagement social et politique des prophètes bibliques, l'eucharistie nous apparaît alors comme une médiation incontournable pour notre objectif.

3- La médiation prophétique comme condition et moyen de libération et de salut en Afrique⁶⁵

De plus en plus, l'on prend pour paradigme de libération et de salut en Afrique le prophétisme biblique. La prédication, le comportement et les actions des prophètes sont regardés et interprétés comme des modèles de libération et de salut pour l'Afrique aujourd'hui. Loin d'être à mille lieues de la théologie de la libération, ce qu'on pourrait appeler « théologie prophétique » se fonde sur le témoignage des prophètes ou témoignage prophétique. Et ce témoignage consiste, méthodologiquement, selon Léonard Santedi, en « une mémoire de l'action de Dieu, accompagnée d'un discernement de la situation présente et de la production d'une parole neuve qui procède de la sensibilité historique aux besoins des hommes, du monde, de l'Eglise »⁶⁶. Et les perspectives nouvelles que peut ouvrir ce prophétisme se déclinent en trois points fondamentaux : « Dénoncer-Annoncer-Renoncer »⁶⁷.

Ainsi, en contexte de libération en Afrique, il s'agit pour le témoignage prophétique de l'Eglise en Afrique et des croyants africains de « dénoncer tout ce qui tue la vie en Afrique, tout ce qui annihile l'homme, l'écrase et le piétine »⁶⁸. Dans cette même dynamique

tentative. Cf. « Le pouvoir culturel et politique des Eglises en Afrique noire », in *Civilisation noire et Eglise catholique. Colloque d'Abidjan. 12-17 septembre 1977*, Paris/Abidjan, Présence africaine/NEA, 1978, p. 66.

⁶⁴ Cf. Jean-Marc, ELA, *Ma foi d'Africain*, op. cit., p. 125.

⁶⁵ Les livres bibliques généralement exploités en théologie de la libération africaine sont l'Exode comme paradigme de libération, les prophètes pour leur message social dénonçant les injustices, les Evangiles, point culminant de la révélation en Jésus-Christ, les Actes des Apôtres qui décrivent l'image idéale d'une communauté libre et libératrice et le livre de l'Apocalypse pour sa description symbolique de la lutte du peuple de Dieu opprimé ; Cf. Alexandre, BAZIE, *Théologie africaine de la libération. Pertinence et perspectives théologiques. Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiae, Romae*, 1997, p. 67.

⁶⁶ Léonard, SANTEDI KINKUPU, in COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Paris, Karthala/Présence africaine, 2006, p. XIV.

⁶⁷ *Ibid.*, P. XIV.

⁶⁸ *Ibid.*, P. XIV.

prophétique de libération et de salut, et sous cet aspect, il s'agit d' « annoncer le vrai Dieu qui croit en l'homme, qui attache du prix en chaque personne humaine, et qui apprend à l'homme à se mettre debout et espère nouer avec lui une relation franche, chaleureuse et confiante »⁶⁹. En définitive, il s'agit ici d'annoncer le règne de Dieu en Afrique et son amour prévenant pour l'Africain. En dénonçant les injustices et en annonçant le royaume de Dieu, le souci de la libération porte le croyant africain à renoncer à sa propre vie, à rejeter son égoïsme et à se rendre solidaire de son frère en vue du bien-être des autres et de la solidarité avec eux, « renoncer à tout ce qui contredit en acte son message »⁷⁰ ou vivre ce qu'on proclame. Il s'agit de prendre sa croix, de la porter et de suivre Jésus. « Qui perd sa vie la retrouvera » (Mc 8, 35).

Dans le contexte actuel de l'Afrique, la libération devient un acte prophétique et charismatique qui appelle nécessairement la foi, le courage et le don de soi face à ce qu'on peut légitimement appeler les dérives des Etats néo-coloniaux. Selon Jean-Marc Ela, « la théologie de la libération, c'est chaque fois qu'un bras se lève, qu'une voix essaie de dire ce qui ne va pas et qu'on échappe à la peur, quand on est capable d'affronter des situations d'oppression »⁷¹. Le lieu d'où parle la libération est toujours une situation spécifique, généralement anormale, à savoir l'état d'oppression politique, d'injustice sociale et d'exploitation économique qui pèse sur un groupe ciblé. Et cette libération veut prendre en compte sa souffrance en la mettant en relation d'actions avec ce que Dieu a fait, fait et fera toujours. Elle se réfère, dans sa pensée comme dans son action, à Jésus-Christ qui est Parole de Dieu par excellence. Ici, il ne s'agit point de répéter la « théologie du vainqueur », celle qui place ses intérêts au centre de tout intérêt. Mais c'est une théologie qui regarde l'histoire depuis l'envers, depuis la périphérie où les dominateurs l'ont placée, depuis les situations les plus marginales et oppressantes, les plus oubliées. Il s'agit d'être avec les habitants du « monde d'en-bas ». Toutes ces personnes, en partant de véritables situations de souffrance, de misère, d'oppression veulent pourtant être à la lumière de l'Evangile de Jésus-Christ des ouvriers de libération et de justice⁷². Ainsi, la libération en Afrique veut chercher à comprendre, comme au temps des prophètes, à quel Dieu nous avons affaire et si nous pouvons, au regard de toutes nos amertumes et détresses, continuer à croire en lui tout en

⁶⁹ *Ibid.*, P. XIV.

⁷⁰ *Ibid.*, P. XIV.

⁷¹ Yao, ASSOGBA, *Jean-Marc Ela...*, *op. cit.*, p. 61.

⁷² Cf. Bruno, FORTE, *Une théologie pour la vie. Fidèle au ciel et à la terre*, Paris, Salvator, 2014, p.184.

restant honnêtes avec notre foi et notre conscience⁷³. Pour Etienne Kaobo, ce qui est à éviter dans notre cas et que dénonce la théologie de la libération en Afrique en prenant ses distances, c'est cette sorte de « religion de soumission » qui est entretenue avec la meilleure bonne volonté par des « leaders charismatiques ». Ceux-ci, en effet, « pour éviter tout conflit avec les forces de répression et de régression », se concentrent uniquement sur « une pastorale sacramentelle et de l'assistance » en faisant prévaloir, à cor et à cri, des thèmes qui légitiment aux yeux du « petit peuple » des situations de domination, de péché et de mort⁷⁴. Dans la perspective de la théologie de la libération en Afrique, l'exigence spirituelle de salut pousse le théologien, le prêtre et le laïc africains à adorer Dieu et à témoigner, comme les prophètes bibliques, de son Nom et de son Amour dans des situations quotidiennes de charité et de besoins qui mettent constamment la foi au défi. Dans ce sens, la libération devient un projet théologique et spirituel qui tient compte des besoins réels, du soulagement des oppressions et des dictatures. Elle ne peut donc pas ne pas engager les profondeurs ultimes d'où jaillissent ces situations d'oppression et de dictature, c'est-à-dire les situations de péché, des cœurs, des consciences. Ainsi, la théologie se pose en *pharmacum* (selon Bruno Forte) en proposant le remède adéquat de la conversion véritable à Dieu⁷⁵. L'histoire de l'Afrique nous met devant des situations où seuls la foi et le courage peuvent susciter la libération. En articulant foi, libération et salut dans un effort de réflexion théologique actuelle, nous redonnerons à l'Afrique de nouveaux motifs d'espérer après l'illusion des indépendances, le désastre des programmes d'ajustement structurel et la catastrophe du multipartisme qui s'accompagnent de plus en plus de l'illusion de la foi chrétienne. Le défi qui nous attend, croyants et théologiens africains, c'est d'articuler sans cesse les liens étroits et inextricables entre foi et libération. De notre point de vue, en effet, si Dieu se révèle dans l'histoire des hommes et plus particulièrement dans celle des Africains, ce n'est pas pour donner une simple information aux hommes concernant sa divinité que d'ailleurs personne ne conteste en Afrique, mais c'est pour leur montrer son amour et les libérer du pouvoir du mal sous toutes ses formes et ses ramifications morbides que nous connaissons et vivons aujourd'hui, en Afrique particulièrement. C'est pourquoi, dans notre contexte, la libération veut avoir la prétention de rendre essentiellement l'homme africain protagoniste de son histoire, de l'Histoire et de son destin. Elle veut en faire un possesseur conscient et non un possédé éternel, un maître de

⁷³ Cf. Desmond, TUTU, « La théologie de la libération... », art. cité, p. 197.

⁷⁴ Cf. Etienne, KAOBO, *Christologie africaine (1956-2000)*, op. cit., pp. 183-184.

⁷⁵ Cf. Bruno, FORTE, *Une théologie pour la vie...*, op. cit., p. 184-185.

courage et de vérité ouvert au message du Christ et non un esclave apeuré et incorrigible de son propre destin⁷⁶.

4- Libération et salut en Afrique comme ouverture au message du Christ

Ainsi, en Afrique, la libération c'est aussi savoir capter le message que Dieu nous donne à travers son Fils Jésus-Christ. C'est surtout s'appropriier ce qu'Engelbert Mveng propose comme une « lecture africaine de la Parole de Dieu, c'est-à-dire la recherche humble, patiente, rigoureuse de la rencontre de l'homme d'Afrique avec le Dieu de Jésus-Christ révélé dans la Bible »⁷⁷. La libération prend alors un sens nouveau quand nous savons comprendre ce message qui nous intime l'ordre de travailler pour la venue d'un monde nouveau et d'une terre nouvelle⁷⁸ où l'homme africain est regardé comme une créature de Dieu qui a aussi droit aux biens de la création. Dans cette mesure, la libération et le salut en Afrique ne doivent pas être compris seulement comme une attente eschatologique mais un besoin réel, constant et concret dans l'aujourd'hui de notre existence. Car, au milieu des pleurs, de la famine et de la pauvreté, on ne peut pas reporter ou différer notre libération jusqu'à la venue glorieuse du Christ, étant entendu que le Christ lui-même nous appelle ici et maintenant à la libération et au salut à travers notre foi et nos actes de chaque jour : « l'Esprit m'a envoyé proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés à la liberté, proclamer une année d'accueil pour le Seigneur » (Lc 4, 16-18).

Le regard nouveau que nous devons porter sur le pauvre en Afrique, à partir de l'Évangile, doit être un regard de libération et non de condescendance qui nous pousserait à des actes de charité ponctuelle. Ce regard n'est pas toujours différent d'une condescendance chargée de mépris, et parfois choquante⁷⁹. En Afrique, la libération et le salut ne sont pas des actes de charité pour tasser et cumuler des grâces sur des grâces. Mais ils sont des actes de foi et

⁷⁶ Dans ce sens, nous proposerons à la fin de cette étude le profil de l'homme africain libéré qui sera pour nous le lieu de décrire ce que peut être cet homme libéré qui doit assumer l'histoire de son continent afin de le sortir des sentiers battus.

⁷⁷ Engelbert, MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 219.

⁷⁸ Les concepts de « cioux nouveaux » et « terre nouvelle » seront amplement développés dans la deuxième partie de notre recherche.

⁷⁹ Nous relèverons davantage cet aspect dans la première partie de notre travail.

d'engagement véritables auprès des pauvres dont le Christ est l'image parfaite et qui subissent, malgré eux, et à chaque instant, l'agression brutale des forces d'oppression.

PREMIERE PARTIE

EUCCHARISTIE : DON DE DIEU ET MYSTERE DU CHRIST

INTRODUCTION : LE MYSTERE DE LA FOI

« Il est grand le mystère de la foi ». Telle est la proclamation solennelle qui introduit l'anamnèse au cours de la messe, après la prière de consécration. La communauté, réunie pour célébrer le mystère eucharistique, répond vivement et avec foi : « Nous proclamons ta mort Seigneur Jésus. Nous célébrons ta résurrection et nous attendons ta venue dans la gloire ». Proclamer, célébrer et attendre sont le triptyque qui rassemble, autour de l'eucharistie, l'ensemble des croyants dans leur foi en Jésus-Christ mort et ressuscité ; eucharistie qui est nourriture qu'il a instituée « avant de passer de ce monde à son Père ». Ils sont alors un acte de vie et non de mort, un mystère accompli pour aujourd'hui et non seulement pour l'au-delà.

Cette étude cherche à comprendre aussi ce mystère afin qu'il soit mieux proposé, dans le contexte africain, à la pratique actuelle des fidèles et à leur engagement prophétique et social, là où de nombreux enfants, jeunes, hommes et femmes sont en butte aux réalités dramatiques de l'histoire. Cette première partie est une étude biblique et doctrinale. Elle rassemble deux ordres de préoccupation théologique sacramentaire actuelle : d'abord, sortir d'une vision médiévale et néo scolastique du sacrement de l'eucharistie dominée par les concepts aristotéliens et philosophiques de matière et de substance avec la formulation conceptuelle et dogmatique de « présence réelle » et de « transsubstantiation » entérinée au concile de Trente. Ensuite, prendre en compte d'autres sens et réalités post tridentins telles que la transsignification, la transfinalisation et la transsocialisation du sacrement de l'eucharistie. La première définition fait courir le risque aujourd'hui de comprendre l'eucharistie comme un fait magique et une réalité entre le chrétien et Dieu uniquement, sans possibilité d'ouverture à d'autres réalités. Quant à la deuxième définition, elle a l'avantage d'ouvrir d'autres horizons à l'eucharistie à travers ses dimensions humaine, sociale et communautaire. L'eucharistie n'est plus alors perçue comme une célébration magique entre le croyant et Dieu uniquement, mais elle est aussi une possibilité de relations entre les hommes vivant dans la société et une action de ce croyant dans celle-ci. L'eucharistie devient ainsi une communion réelle du Christ et des fidèles qui sont invités à vivre à leur tour cette communion réelle entre eux. L'investigation doctrinale dans cette première partie donne les différentes perceptions de la question et nous fournit l'élément doctrinal nécessaire pour établir un lien possible et actuel entre l'eucharistie et des questions préoccupantes en Afrique, dont la question de la faim et ses différentes connexions et ramifications. Elle nous permet dès lors de passer d'une perception par trop

métaphysique et quasi magique du sacrement qui a prévalu surtout du début du Moyen-âge au début de l'époque contemporaine et qui est *inopérante* aujourd'hui, à une interprétation plus symbolique et donc plus pratique et réelle du sacrement. Il ne s'agira pas pour nous de rejeter la définition et la compréhension traditionnelles de l'eucharistie par le terme de la transsubstantiation et ses conséquences. Il nous faudra plutôt repenser, par une critique constructive, une conception ancienne à partir d'éléments contemporains plus accessibles par la foi, l'intelligence et la pratique. En définitive, nous explorons de nouvelles ressources d'expression eucharistique adaptées à la vocation même du sacrement pour le temps d'aujourd'hui. La redécouverte et la mise en valeur de l'eucharistie à l'époque actuelle comme communion⁸⁰ (commune union) entre l'ensemble des célébrants et entre eux et le reste de la communauté et de la société nous autorise une telle analyse et un tel dépassement. Elle nous permettra donc d'examiner de plus près, dans la suite de la recherche, cette communion qui n'est pas toujours réelle en pratique sur un continent miné par la pauvreté et la grande faim.

Le plan qui dirige cette première partie consacrée aux aspects biblique et doctrinal se résume en deux mouvements : le premier mouvement (chapitres 1 à 3) étudie le sacrement à partir de sa conception ancienne de transsubstantiation, notamment après la période des Pères, où toute autre approche du sacrement n'était pas facilement envisageable. La pertinence de cette étude est possible grâce à l'investigation biblique et patristique qui la précède. Nous y voyons comment la querelle doctrinale entre les deux moines Paschase Radbert et Ratramme de Corbie a conduit petit à petit à la formulation du concept de transsubstantiation qui est, peut-on dire, une des grandes découvertes sur ce sacrement. Le deuxième mouvement (chapitres 4 à 9), quant à lui, scrute l'aspect doctrinal moderne surgi après le concile de Trente. Il permet d'envisager d'autres approches de l'eucharistie. C'est pourquoi l'étude des sciences humaines et sociales dans la question eucharistique sera importante pour permettre cet important revirement doctrinal et théologique à l'époque moderne qui donne droit à une nouvelle orientation du débat théologique eucharistique et de la compréhension même de l'eucharistie. Cette première partie nous autorise à relever des médiations qui nous serviront d'éléments d'analyse dans le cadre d'une théologie africaine de la libération à partir de l'eucharistie dans la seconde partie du travail.

⁸⁰ Nous verrons chez les Pères que l'idée de l'eucharistie comme communion était persistante et assez répandue dans leurs gestes, leurs enseignements et leurs communautés. Le Moyen-âge ne l'a pas suffisamment reprise parce qu'elle était préoccupée à développer d'autres aspects du sacrement.

CHAPITRE 1 : REVELATION BIBLIQUE ET DOCTRINE TRADITIONNELLE DE L'EUCCHARISTIE : EVOLUTION ET PERSPECTIVES

Deux points sont traités dans ce chapitre : le mystère de l'eucharistie dans la révélation biblique (1) et son évolution dans le temps (2). Cette étude est une attention accordée à la compréhension de l'eucharistie à travers ses préfigurations vétérotestamentaires et sa réception dans le Nouveau Testament et à partir de la période apostolique. Le point essentiel est que le sacrement de l'eucharistie est un don de Dieu et un mystère du Christ acceptés dès le départ par les croyants.

1. Le mystère de l'eucharistie dans la révélation biblique

Il y a une évidence que nous partageons avec le théologien allemand Urs Von Balthasar : « Lorsqu'on regarde le mystère de Jésus lui-même, il paraît tellement élevé que ses nœuds semblent impossible à dénouer ; mais il s'éclaire quand nous regardons les chemins qui, depuis l'Ancienne Alliance, convergent vers lui »⁸¹. Cette vérité n'échappe pas à l'eucharistie que le Christ a instituée et qui est devenue le signe par lequel il se communique aujourd'hui encore à ceux qui croient en lui. L'eucharistie du Seigneur n'est pas une génération spontanée. Même si c'est le Christ qui la révèle dans sa plénitude la veille de sa mort, nous pouvons constater qu'elle est l'aboutissement logique d'un long cheminement commencé, on peut le dire, depuis le début de la création jusqu'à la cène qu'il a lui-même présidée le jeudi saint, avec comme témoins ses apôtres. Ainsi, voulons-nous scruter partiellement la révélation biblique pour comprendre et saisir le processus et la pédagogie par lesquels l'eucharistie nous est parvenue.

Dans cette section, nous abordons successivement les points suivants : 1) Holocaustes, rite de communion et sacrifice expiatoire ; 2) Souvenir et mémoire vive ; 3) Abondance et sociabilité du repas en Israël ; 4) Le menu au temps de Jésus.

⁸¹ Cité dans *Cahiers Evangile* n° 37, p. 14.

1.1 : Holocaustes – rite de communion et sacrifice expiatoire

Selon L. Monloubou, la table de l'Ancien Testament, quand elle est sacrificielle, et qui est du reste assez garnie, comprend de façon générale, l'holocauste, le rite de communion et les sacrifices expiatoires⁸². Dans ce sens, en parcourant Lv 1-8, nous découvrons dans son code sacrificiel des usages du temple auxquels le peuple est traditionnellement tenu. Nous y découvrons l'action du sacrificateur, le prêtre, la victime qui est l'animal et la mobilisation du peuple qui est en général le demandeur. Dans le même livre du Lévitique (1, 5), nous apprenons que la victime est égorgée par l'offrant lui-même et ceci en dehors de l'autel. En règle générale et selon le principe du sacrifice, le rôle du prêtre, ne commence que lorsque la victime entre véritablement en contact avec l'autel qui est le lieu et la table du sacrifice. Selon L. Monloubou, le prêtre qui n'apparaissait pas, ou alors très peu, dans les sacrifices anciens, devient peu à peu indispensable pour le sacrifice, même pour le sacrifice pascal à partir du Deutéronome. Ainsi désormais, « un rapport nécessaire unit le sacrifice, le prêtre et l'autel ». De cette façon, le prêtre est devenu, exclusivement, le ministre de l'autel⁸³. Lv 6, 5 nous décrit le sort de l'animal : « Quant au feu sur l'autel, il y brûlera sans jamais s'éteindre, chaque matin, le prêtre y allume des bûches, y dispose l'holocauste, et y fait fumer les parties grasses des sacrifices de paix ». Dans le rite sacrificiel juif, tel que défini dans le code sacrificiel contenu dans le Lévitique (Lv 1), l'holocauste est principalement un acte d'hommage. Il se manifeste volontiers par un don ou une offrande. Chez les Juifs, il est resté longtemps le modèle du sacrifice parfait. Il constitue l'hommage fait à Dieu par le peuple par un don total. Celui-ci est connu sous le nom sacrificiel de *corbân* (offrande par excellence). « La combustion totale de la victime exprime bien le caractère irrévocable du don et sa totalité »⁸⁴.

Avec l'holocauste, notons également, dans le même mouvement et contexte, le rite de communion ou plus précisément « le sacrifice de communion ». Sa caractéristique principale, selon Lv 3, 7 ; 11-38 ; 10 ; 22-25, est qu'elle fait appel à trois commensaux : Dieu, le prêtre et l'offrant. Quand les parts de Dieu et celles du prêtre leur sont offertes, le reste échoit à l'offrant. Il les partage, selon les convenances rituelles, avec sa famille et ses invités. En parcourant le Lévitique, nous constatons que se mêlent trois sortes de sacrifices de communion (Lv 7, 12-17 ; 22, 21-23) dont le plus important est le sacrifice de louange ou le

⁸² Cf. *Ibidem*, pp. 8-11.

⁸³ Cf. *Cahiers Evangile* n° 37, p. 8.

⁸⁴ Lucien, DEISS, *La Cène du Seigneur. Eucharistie des chrétiens*, Paris, Centurion, Coll. « Croire et comprendre », 1975, p. 83.

Todah, dans lequel le prêtre profite de la part réservée à Dieu, le complément du sacrifice. Dans le sacrifice de communion, il y a une part importante réservée à la joie et à la festivité. Cela est dû au fait que le peuple se réjouit des nouveaux liens établis avec Dieu. La communion avec Dieu brisée par le péché est ici rétablie et de nouveau scellée avec ce sacrifice. En Dt 14, 26, l'on dit : « Se réjouir devant Yahvé ». Et l'autel devenait la « table de Yahvé » (Ez 44, 16). Quant aux offrandes rituelles, elles étaient « la nourriture de Yahvé » (Lv 21, 6, 8 ; 22, 25). On voit bien ici que ce sacrifice de communion exprime admirablement la convivialité et la réjouissance festives avec Dieu. Le repas est pris en sa présence, l'autel devient une table commune et le fidèle acquiert le statut d'invité de Dieu⁸⁵.

On peut aussi joindre à ces sacrifices, les sacrifices expiatoires. De façon générale, « tout sacrifice qui tend à rétablir les relations avec Dieu a une valeur expiatoire. Mais la très vive conscience des fautes commises a poussé certaines générations à instituer et à développer des rites spéciaux, les sacrifices expiatoires »⁸⁶. En Lv 4, 1-5, 13 ; 6, 17-23, nous pouvons relever que le plus important de ce sacrifice est le sacrifice pour le péché commis. Ici, le sang a une valeur absolue. On peut l'expliquer par le fait que le sang détermine la vie. Il est même la vie ; d'où la ferme recommandation de Dieu à Noé après le déluge : « Toutefois, vous ne mangerez pas la chair avec sa vie, c'est-à-dire son sang » (Gn 9, 4).

Lucien Deiss fait une description précise de ce sacrifice expiatoire :

« Ce qui caractérise le rite d'expiation, c'est l'importance donnée au sang. Ainsi, dans le sacrifice offert pour "l'assemblée des enfants d'Israël", c'est-à-dire pour tout le peuple (Lv 4, 13-21), le prêtre recueille le sang, en porte dans le Saint, fait sept aspersion devant le voile, "devant Yahvé" (v.17), en dépose sur les cornes de l'autel des parfums, verse le reste au pied de l'autel des holocaustes. Le sang est considéré en effet comme "l'âme" de la victime, sa vie... il a valeur expiatoire : "Le sang, je vous l'ai donné pour faire sur l'autel le rite d'expiation pour vos vies ; car c'est le sang qui expie pour une vie". » (Lv 17, 11)⁸⁷

⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 85.

⁸⁶ *Cahiers Evangile*, n° 37, p. 9.

⁸⁷ Lucien, DEISS, *La Cène du Seigneur...*, *op. cit.*, p.85. C. Perrot, comme Deiss, indique que l'Ancien Testament montre l'existence d'un grand nombre de repas sacrés : des repas d'Alliance (Gn 31, 53 ; Lv 24, 6-9 ; Ex 24, 1-11), des repas sacrificiels (1 R 9-18-24), des repas de sacrifices de communion, notamment les *todôth* ou actions de grâces. Perrot relève qu'il est malaisé de définir la signification exacte qu'on donnait à ces repas. Ils tenaient une place importante à l'époque du Temple lors des fêtes de la Pâque, de la Pentecôte ou de *Purim* en attendant le repas messianique dont parle Is 26, 6 ; Cf. « Les repas juifs et l'eucharistie », in COLLECTIF, *L'eucharistie. Le sens des sacrements*, Faculté de théologie de Lyon, 1971, p. 78.

1.2 : Souvenir et mémoire vive

Si Israël, au fil des ans et des siècles, est resté fermement attaché à ses pratiques sacrificielles, en dehors de quelques moments de turbulence et de révoltes propres à chaque peuple, c'est qu'il y a une grande part de souvenir dans sa relation avec Dieu qui l'a choisi comme son peuple. Africain, nous connaissons la valeur du souvenir dans notre tradition orale multiséculaire. A la différence d'autres traditions, le nôtre est mental qui se transmet de père en fils et de génération en génération. La fidélité à Dieu et aux Ancêtres rend ferme ce souvenir car il ne peut en être autrement. Ce souvenir est vif et précis qui réactualise les faits, les gestes, les paroles, l'éducation, les rites des Ancêtres qui les ont eux-mêmes reçus de leurs Ancêtres et de Dieu.

Il est certain qu'Israël, qui avait un souvenir non pas mental mais consigné et codifié, a vécu ses rapports avec Dieu comme des moments importants et actualisés quand il devrait lire ses livres et ses codes. Ce souvenir ne le maintenait pas dans un passé nostalgique mais actualisait sans cesse les relations que Dieu a pu tisser avec ses Ancêtres. Israël avait mémorisé et consigné ses relations avec son Dieu. Une mémoire consignée et codifiée garde toujours une valeur d'éternité dans les civilisations de l'écriture. Au fil des pages, la mémoire s'active en faisant défiler chaque événement, rappeler chaque parole prononcée et entendue et elle fait ainsi replonger dans l'ambiance profonde des racines culturelles et religieuses.

« Selon le Ps 63, 7-9, le souvenir occupe et remplit de longues veilles ; il suscite cette démarche ardente qu'est la prière et provoque un attachement profond. Dans le Ps 143, 5, se souvenir signifie « se répéter, se redire » le récit des gestes de Dieu reçu de la catéchèse familiale (Ps 78, 3-8). En 2 S 19, 20, se souvenir, c'est « prendre à cœur » ; c'est « méditer dans son cœur » dans Is 46, 8 ; 47, 7 ; c'est encore « mettre dans son cœur » (Is 57, 11 ; 65, 17) »⁸⁸. Ainsi en a-t-il été des relations entre Israël et son Dieu. Pour sacrifier à son Dieu, il fallait qu'il se répétât, se redît, prît à cœur, méditât dans son cœur et consignât aussi dans ce même cœur ses paroles et recommandations. Même si, dans ces moments de grandes turbulences Israël s'est détourné de son Dieu, le souvenir de ses paroles et de ses recommandations ne lui a jamais fait défaut. Même les exilés qui « pleurent au bord des fleuves de Babylone » craignent de perdre le souvenir de Sion ou « d'oublier Jérusalem » au moment même où ils pensent à leur ville natale, symbole et siège de leurs relations avec Dieu.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 11-12.

Ce souvenir ou cette mémoire vive d'Israël ne se limite pas uniquement aux rappels des faits mais embrasse le sens profond que confèrent ces faits passés. Pensons surtout à la sortie d'Égypte qui est de loin le plus grand souvenir d'Israël. C'est aussi à travers ses célébrations culturelles qu'Israël prend plus nettement conscience de son rapport dynamique au passé dans son actualité.

Avant d'aborder la question de l'eucharistie dans le Nouveau Testament, il serait bien de relever un autre aspect de ses préfigurations dans l'Ancien Testament. Ci-dessus, nous avons fait cas de la table sacrificielle de l'Ancien Testament qui portait l'holocauste, le sacrifice de communion et les sacrifices expiatoires. Nous avons compris que tous ces éléments sacrificiels portaient Israël vers Dieu et solidifiaient les rapports des uns envers les autres. Ils étaient les éléments qui fondaient leur communion. Et la mémoire ou souvenir d'Israël lui permettait, quelles que soient les circonstances, d'incruster le sens profond de ces faits dans l'actualité de son existence en l'activant pour les besoins du moment. Mais ces sacrifices, qui prenaient l'allure de repas dans bien des cas, avaient aussi une dimension transversale. Ils permettaient, en effet, à Israël de consolider ses propres rapports entre ses membres. Le repas ordinaire tout comme le repas sacrificiel avaient pour but de fortifier les relations fraternelles et interpersonnelles et de construire la communion.

1.3 : Abondance-fraternité et sociabilité du repas en Israël

En parcourant la Bible, aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament, ce qui frappe, c'est le caractère abondant et festif du repas et son sens ou son aspect social qu'il prend au fil des époques. Nous nous rendons bien compte qu'en Israël, comme dans la plupart des civilisations, manger est un fait capital. Il n'est jamais une tradition banale. C'est pourquoi, dans l'imaginaire de l'homme de la Bible, une place considérable est faite aux repas quotidiens et aux dîners de fêtes. Les menus sont fastueux et personne ne se fait prier pour y participer, en ne tenant pas compte de l'attitude des invités qui n'ont pas daigné répondre à l'invitation du roi en Mt 22, 1-14 ! Même dans ses sombres lamentations, Jérémie n'est pas insensible aux réserves de blé, à l'abondance du vin nouveau, d'huile et de viande grasse (Jr 31, 12.14). Signalons dans ce sens la perspective d'Is 25, 6 : « Ce jour-là, le Seigneur, Dieu de l'univers, préparera pour tous les peuples, sur sa montagne, un festin de viandes grasses et de vins capiteux, un festin de viandes succulentes et de vins décantés ». Le prophète Elie peut

alors rassurer la veuve de Sarepta inquiète du lendemain : « Car ainsi parle le Seigneur, le Dieu d'Israël : Cruche de farine ne se videra, jarre d'huile ne se désemplira » (1 R, 17, 14). Le psalmiste peut aussi bénir le Seigneur pour les pauvres qui mangent et qui se rassasient, et aussi pour tous les heureux de la terre qui mangent et qui se prosternent devant Dieu pour l'adorer (Cf. Ps 22, 27.30). Quant à saint Paul, même si auprès des Philippiens il sait avoir faim, il sait aussi être rassasié (Ph 4, 12-14).

La dimension festive et abondante du repas en Israël n'étouffe pas son sens relationnel et social qui est de loin le plus important et le plus significatif. L'ambiance autour de la table est détendue et conviviale. Elle prend même l'allure d'un rituel de repas que tous les convives respectent de bon cœur. En effet, pour manger, la famille se rassemble dans tous ses membres. Et les fils « à l'entour de la table » paraissent autant de « plants d'olivier » comme nous pouvons le lire dans le Ps 128, 3. La cellule familiale prend conscience d'elle-même à table. Et autour de la même table, se règlent les conflits familiaux. « Durant un casse-croûte, d'une longueur particulièrement substantielle, le lévite d'Ephraïm rétablit des relations familiales détériorées par la fuite de sa femme (Jg 19, 4.8). La famille n'est pas le seul groupe à se trouver et se retrouver à table. D'autres communautés humaines font la même expérience »⁸⁹. Nous retenons alors par ces gestes de communion et de fraternité que le fait de manger ensemble, de partager un même pain qui communique et maintient la vie, fait naître la conviction de ne plus former qu'une seule chair, de n'être plus qu'une même et unique famille, voire un même peuple et avoir en commun une même destinée. La notion de solidarité n'est pas aussi loin de cette pratique où les pauvres mangent et se rassasient tout en louant Dieu pour tous ses bienfaits (Ps 22, 27).

En allant plus loin, faisons aussi remarquer que, parce que le fait de manger est formellement uni à la subsistance de l'individu et à celle du groupe, il est couvert d'une signification qui dépasse sa portée biologique et même sociale. « Le repas en vient finalement à acquérir une dimension métaphysique et une valeur religieuse »⁹⁰ qui confirment et valorisent davantage ses perspectives. En définitive, c'est parce que l'homme est ce qu'il est (un être vivant) qu'il doit manger car, par le repas, s'affirme pour lui la réalité humaine qui le fonde. Et quand il mange, il rend grâce au Créateur pour les fruits de la terre et de son labeur. Le pain est nécessaire à la vie. Il fait vivre. Il n'y a pas de vie sans pain. Ainsi, l'homme est-il dépendant de sa nourriture mais aussi de Celui qui la lui donne. Riche d'une dimension aussi

⁸⁹ *Cahiers Evangile*, n° 37, p. 5.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 7.

vaste et plurielle, le repas a sa place dans la religion. Il en est de même l'un des rites les plus significatifs. Dans une telle situation, ne pas avoir à manger c'est offenser et horrifier la vie.

Qu'en est-il du repas au temps de Jésus ?

1.4 : Le menu au temps de Jésus

Au temps de Jésus, les habitudes alimentaires ne changent pas forcément⁹¹ mais leur perspective commune change surtout avec la cène du Seigneur, qu'ont préparée toutes les scènes relatives au repas avec Jésus dont les multiplications des pains. Nous le verrons plus tard. Pour le moment, faisons une incursion dans la cuisine et la salle à manger d'Israël au temps de Jésus pour faire connaissance avec le menu. D'emblée, faisons remarquer que la Bible s'ouvre sur une sorte d'apéritif dans la Genèse composé du « fruit des arbres du jardin » (Gn 2, 3). Elle est traversée de part en part par l'union festive et conviviale de Dieu et de son peuple qui se tisse et se retisse, se scelle et se rescelle au fil des siècles par les repas dont le plus prodigieux et généreux est la cène du Seigneur : « Prenez, mangez, ceci est mon corps ». Elle se referme sur une sorte de digestif que constitue « l'eau vive » donnée gratuitement (Ap 22, 17). Tous ces repas pris dans la ferveur, la foi et l'espérance, donnent la force au peuple pour attendre Celui qui vient bientôt (Ap 22, 12).

Le menu au temps de Jésus était aussi divers qu'abondant. La boisson habituelle et naturelle était l'eau. Dans certains cas, elle pouvait être bien fraîche. La scène avec la Samaritaine au bord du puits de Jacob donne une idée de l'importance de l'eau depuis toujours. Elle quémande l'eau que Jésus veut lui donner à boire pour qu'elle n'ait plus jamais soif et à venir en chercher régulièrement (Jn 4, 13-16). Le vin ne manquait pas aussi pour les repas de noces, de grandes fêtes et même aussi pour les repas ordinaires familiaux. C'est pourquoi c'eût été une grande honte et une humiliation profonde pour le maître des noces de Cana si l'eau n'avait pas été transformée en quantité abondante de vin exquis pour le bonheur et le plaisir des convives (Jn 2, 1-12). La préférence était portée sur le vin vieux qui

⁹¹ Selon C. Perrot, à l'époque de Jésus, les différents repas vus plus haut, repas sacrés ou religieux, sont très largement pratiqués et selon des types très divers : les repas sacrificiels d'action de grâce-ou eucharisties-dont parle 2 Ch 29, 31 et 33, 16, les repas d'Alliance, le repas pascal dans la ligne d'Ex 12, les repas funéraires, les repas de bienfaisance et les repas de confréries des associations synagogales. Perrot fait observer que tous ces types de repas semblent avoir quelque lien avec les repas chrétiens, en particulier avec la cène qui est le modèle de tout repas chrétien. Il cite comme exemple Ex 24. Il existe aussi un lien entre Ex 24, 6 : « Ceci est le sang de l'Alliance » et Mc 14, 24 : « Ceci est mon sang, de l'Alliance » ; Cf. « Les repas juifs... », art. cit., p. 78.

constituait le bon vin : « Quiconque boit du vin vieux n'en désire pas du nouveau, car il dit : " Le vieux est meilleur" » (Lc 5, 39). Il n'y a pas de doute que la coupe que Jésus prit à la cène et qu'il donna à ses disciples ne contenait que du bon vin, du vin exquis, capiteux et décanté. Le repas lui-même était constitué de pain. Celui-ci devrait être cuit au « levain qu'une femme prend et enfouit dans trois mesures de farine, si bien que toute la masse lève » (Mt 13, 33). Pendant le temps de Pâque, le pain azyme constituait la base du repas selon les recommandations d'usage d'Ex 23, 15 : « Tu observeras la fête des pains sans levain ». Les « poissons étaient grillés ». Même après sa résurrection, Jésus continuait d'en manger, cette fois-ci pour se faire reconnaître par ses disciples : « Ils lui offrirent un morceau de poisson grillé. Il le prit et le mangea sous leurs yeux » (Lc 24, 42-43). Toutefois, la multiplication des pains en Mt 15, 36 laisse supposer que le poisson peut être aussi mangé froid : « (Il) prit les sept pains et les poissons, et, après avoir rendu grâce, il les rompit et les donnait aux disciples, et les disciples aux foules ». On mangeait aussi et on donnait au fils qui le demande des « œufs » et non des « scorpions » (Lc 11, 12). Des légumes accompagnaient souvent ces œufs. Ces légumes étaient mangés comme un repas léger et sobre et surtout un repas pour ceux qui ne pouvaient pas manger de tout ou le mangeaient par faiblesse comme Rm 14, 2 le suggère : « La foi de l'un lui permet de manger de tout, tandis que l'autre par faiblesse, ne mange que des légumes ». Dans la parabole de l'ami importun, sans doute, en mentionnant successivement le pain, le poisson et l'œuf, Luc voudrait-il présenter à ses lecteurs le « repas-type » de l'époque de Jésus (Lc 11, 11-12). On peut donc facilement comprendre l'importance de ces différents produits dans l'habitude alimentaire de cette époque. Mt 22, 4 fait allusion aux « taureaux » et aux « bêtes grasses » égoergées dans la parabole des invités. Quant à Luc, il évoque le « veau gras » qui devrait servir au repas pour le retour de l'enfant prodigue (15, 23). « Taureaux », « bêtes grasses », « veaux gras », on le constate, sont des repas de fête auxquels tout le monde est invité, même si certains le sont après la défection des premiers et des principaux invités. A ce menu ordinaire, on peut ajouter, selon les circonstances, de la « grappe de raisin », des « figues » comme le relève la parabole du figuier stérile (Lc 13, 6-9) et du « rayon de miel » (Lc 24, 42). Dans sa colère contre les Corinthiens, Paul fait remarquer dans ce sens, en questionnant ses auditeurs qui semblaient l'ignorer : « Qui cultive une vigne sans en manger le fruit ? Ou qui fait paître un troupeau sans se nourrir du lait de ce troupeau ? Cela n'est-il qu'un usage humain, ou la loi ne dit-elle pas la même chose ? » (1 Cor 9, 7-8). Si l'on ne peut pas ignorer l'impact du commerce et des autres tractations économiques de l'époque, on peut retenir cependant que les fruits de la terre et de son travail profitent avant tout à ceux qui les ont suscités. Ainsi, chacun est non seulement propriétaire de son champ

mais aussi il l'est davantage quant au profit substantiel que ce champ lui procure. L'on mange, en un mot, ce qu'on cultive.

Toutefois, avec Jésus, si le menu ordinaire du repas juif demeure dans ses formes, il prend une autre dimension de sens et donne une autre interprétation⁹². Le discours sur le pain de vie s'offre comme le point de démarcation tragique entre l'ancienne et la nouvelle compréhension. En effet, quand Jésus s'offre lui-même comme « le pain de vie », nous pouvons comprendre que le menu passe d'une étape à une autre quant à elle supérieure. Il passe ainsi de l'étape ordinaire constituée par les éléments que nous venons de mentionner pour orienter et concentrer désormais le regard et l'appétit sur un individu qui s'offre lui-même comme menu d'un repas dont on peut d'ores et déjà comprendre sa particularité et son symbolisme, mais aussi ses complexités et ses contradictions. De ce point de vue, le discours sur le pain de vie, comme nous le verrons plus loin (deuxième partie), devient la clef herméneutique d'un nouveau type de rapport entre Dieu et les hommes à partir du repas. Dès lors, manger et boire, se donnent à interpréter et à comprendre autrement. Cette nouvelle compréhension commence d'abord par un murmure : « Les Juifs se mirent à murmurer à son sujet parce qu'il avait dit : "Je suis le pain qui descend du ciel" » (Jn 6, 41). Ensuite, ce murmure se transforme en discussion violente entre les Juifs : « Sur quoi, les Juifs se mirent à discuter violemment entre eux » (Jn 6, 52). Au début donc du menu du nouveau repas, il y a un murmure qui engendre une discussion violente. Même « beaucoup de ses disciples » (Jn 6, 60) ne comprennent pas ce type de discours. Ils confessent, comme à la fois stupéfaits et dépités, agacés et indignés : « Cette parole est rude ! Qui peut l'écouter ? » (Jn 6, 60). Ce doute originel aidera-t-il à clarifier au fil du temps le contenu et l'enjeu de ce nouveau mystère ?⁹³

⁹² Selon Mgr A. HOUSSIAU, « la veille de sa passion, Jésus a transformé le rite juif de bénédiction du pain et de la coupe en les assumant comme gestes prophétiques de sa mort salutaire et de l'imminence du Royaume » : « Repas du Seigneur dans le Nouveau Testament », in A. HAQUIN (éd.), *L'Eucharistie au cœur de l'Eglise et pour la vie du monde*, Coll. « Revue théologique de Louvain », 36, 2004, pp. 1-31. Relevons également que chez C. Perrot que nous avons déjà vu, la cène est d'abord un repas : on y retrouve les deux rites de bénédiction du pain et du vin (1 Co 11, 25) et, plus tard dissociés du repas, dans un rite autonome (1 Co 10, 17). A l'origine, ces fractions communautaires du pain sont quotidiennes (Ac 2, 46 et 6, 1) mais deviendront plus tard le repas de dimanche. La cène est aussi un repas communautaire, un repas d'adieu, un repas festif, un repas d'Alliance, un repas pascal, un repas d'action de grâces, un repas sacrificiel, un repas messianique et eschatologique. A partir de tout cela, il conclut que la cène est un repas à renouveler ; Cf. « Les repas juifs... », art. cit., pp. 91-93.

⁹³ Notre commentaire de Jn 6 dans la deuxième partie ira plus loin dans le développement de cet aspect du sujet.

2. L'Evolution théologique et doctrinale de la question

La référence primordiale, biblique et doctrinale qui apparaît dès lors qu'on aborde la problématique des sacrements en christianisme est le geste du Christ le jeudi saint, la veille de sa mort. Cela se comprend par le fait que le repas du Seigneur, l'eucharistie, met en scène le mystère pascal, le passage du Christ par la mort qui donne la vie à toute l'humanité. Ce mystère est donc de loin le plus sublime et contient une réelle efficacité dans l'ordre de la grâce qui touche cette humanité cherchant sans cesse Dieu. A travers des siècles de pratiques, des précisions ont pu être faites et le développement théologique a été d'un apport incommensurable - et il l'est encore aujourd'hui - pour comprendre ce mystère.

2.1 : Les premiers siècles et l'eucharistie

Cette section est abordée en quatre points : 1) Eucharistie et union au Christ et aux hommes chez les Pères ; 2) Eucharistie et solidarité envers les affamés ; 3) Eucharistie et dévotion populaire ; 4) La querelle eucharistique entre Paschase Radbert et Ratramme de Corbie et son évolution dans le temps ; le but visé ici est de montrer comment les Pères et leurs successeurs immédiats ont compris et exposé l'eucharistie comme don de Dieu fait aux hommes en vue de leur propre salut. Nous verrons aussi que, par la suite, des querelles ont surgi dans cette entreprise de compréhension du sacrement mais elles ont été utiles, à l'évidence, pour aller plus loin dans la compréhension doctrinale du mystère.

2.1.1 : Eucharistie et union au Christ et aux hommes

Les Pères de l'Eglise ont été à la pointe du combat théologique et doctrinal et de ses perspectives pour faire connaître et comprendre, dès le début, et encore aujourd'hui, un mystère si grand et insondable, un don de Dieu et un mystère du Christ. Comme le souligne Patrick Prétrot, ils ont magnifié l'efficacité du rite eucharistique qui transforme non seulement le pain et le vin en corps et en sang du Christ, mais aussi, et en même temps, les fidèles eux-

mêmes qui se trouvent par ce fait même associés à la vie du Christ, devenant ainsi et pour toujours ses membres⁹⁴.

2.1.1.1 : Dans la *Didachè* : eucharistie, solidarité entre le Christ et les hommes et avec la création

La Didachè en donne un exemple et une compréhension : « Puis, pour le pain rompu : Nous te rendons grâce, notre Père, pour la vie et la connaissance que tu nous as révélées par Jésus, ton serviteur. Gloire à toi, dans les siècles ! » (9, 3). On peut relever ici la solidarité entre les hommes et le Christ par le fait de l'eucharistie. Par l'eucharistie, « la vie et la connaissance » nous sont données pour pénétrer dans l'intimité de Dieu par son Fils. Cela doit constituer pour les hommes une action de grâce « dans les siècles ! » (9, 3). *La Didachè* souligne également le lien étroit entre l'eucharistie, la création, l'Eglise et la perspective du royaume de Dieu : « Comme ce pain rompu, disséminé sur les montagnes, a été rassemblé pour être un, que ton Eglise soit rassemblée de la même manière des extrémités de la terre dans ton royaume » (9, 4). Elle identifie aussi les élus de l'eucharistie, ceux qui sont aptes à entrer dans cette communion eucharistique et ceux qui n'en sont pas dignes avant d'avoir reçu le baptême : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie en dehors de ceux qui sont baptisés au nom du Seigneur ; car le Seigneur a dit : "Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens." » (9, 5). On entrevoit déjà avec la *Didachè* les questions disciplinaires relatives à l'eucharistie qui seront par la suite assez élaborées et clairement définies par les Pères. On peut aussi y découvrir qu'en dehors de l'eucharistie, l'unité reste impossible ou fragile et dérisoire.

2.1.1.2 : Chez Justin : eucharistie, union à Dieu et aux hommes et vérité de Dieu

Justin a développé une intuition théologique eucharistique qui a donné au sacrement tout l'intérêt spirituel de l'époque. Il présente l'eucharistie comme union à Dieu et aux hommes. Elle les purifie et les sanctifie et les fait demeurer dans l'action de grâce et dans la vérité

⁹⁴ Cf. Patrick, PRETOT, « Théologie sacramentaire », in *théologie*, Paris, Eysolles, Coll. « Mention », 2008, pp. 155-181.

permanentes de Dieu. On verra aussi chez Justin, à travers cette citation, les éléments fondateurs d'un rite eucharistique qui unit les présents et les absents. Cela commence par le rassemblement et les prières :

« Quant à nous, après avoir lavé celui qui croit et s'est adjoint à nous, nous le conduisons dans le lieu où sont assemblés ceux que nous appelons nos frères. Nous faisons avec ferveur des prières communes pour nous, pour l'illumine, pour tous les autres, en quelque lieu qu'ils soient, afin d'obtenir, avec la connaissance de la vérité, la grâce de pratiquer la vertu et de garder les commandements, et de mériter ainsi le salut éternel. » (1 Apologie, 65).

Vient ensuite le rite de la célébration qui glorifie le Père et le Fils et qui demande également l'approbation du peuple. On remarquera que ce rite consacre l'unité eucharistique.

« Ensuite, on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé. Il les loue et glorifie le Père de l'univers par le nom du Fils et du Saint-Esprit, puis il fait une longue eucharistie pour tous les biens que nous avons reçus de lui. Quand il a terminé les prières et l'eucharistie, tout le peuple présent pousse l'exclamation : Amen. » (1 Apologie, 65).

Les présents mangent et pensent aux absents en apportant leur part : « Lorsque celui qui préside a fait l'eucharistie, et que tout le peuple a répondu, les ministres que nous appelons diacres distribuent à tous les assistants le pain, le vin et l'eau consacrés, et ils en portent aux absents. » (1 Apologie, 65).

Justin nomme ce sacrement et indique ceux qui y ont part ainsi que les conditions pour y avoir part : « Nous appelons cet aliment Eucharistie », et sa particularité qui accentue son mystère est que « personne ne peut y prendre part, s'il ne croit à la vérité de notre doctrine, s'il n'a reçu le bain pour la rémission des péchés et la régénération, et s'il ne vit selon les préceptes du Christ. Car nous ne prenons pas cet aliment comme un pain commun et une boisson commune. » (1 Apologie, 66).

Il donne ici un aperçu théologique de l'eucharistie qui ramène le sacrement au Christ qui en est le fondement : « De même que par la vertu du Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre sauveur a pris chair et sang pour notre salut, ainsi l'aliment consacré par la prière formée des paroles du Christ, cet aliment qui doit nourrir par assimilation notre sang et nos chairs, est la chair et le sang de Jésus incarné : telle est notre doctrine. » (1 Apologie, 66).

Pour finir, Justin rappelle la source de l'aliment eucharistique :

« Les apôtres, dans leurs Mémoires, qu'on appelle Evangiles, nous rapportent que Jésus leur fit ces recommandations : il prit du pain, et ayant rendu grâces, il leur dit : "Faites ceci en mémoire de moi : ceci est mon corps." Il prit de même le calice, et ayant rendu grâces, il leur dit : "Ceci est mon sang." Et il le leur donna à eux seuls. » (1 Apologie, 66).

Ainsi, chez Justin, il n'y a pas de doute que l'eucharistie est un don de Dieu et un mystère qui unit au Verbe fait chair, dont elle est le corps et le sang donnés en nourriture aux hommes pour tous les temps.

2.1.1.3 : Chez Cyrille de Jérusalem : dans l'eucharistie, le Christ se donne et l'homme le reçoit

Pour sa part, Cyrille de Jérusalem parle de ce sacrement comme une présence véritable du Christ qui unit merveilleusement celui qui le reçoit au Christ se donnant généreusement :

« Sous la figure du pain t'est donné le corps et sous la figure du vin t'est donné le sang, afin que tu deviennes, en ayant participé au corps et au sang du Christ, un seul corps et un seul sang avec le Christ. Ainsi devenons-nous des "porte-Christ", son corps et son sang se répandant en nos membres. De cette façon, selon le bienheureux Pierre, nous devenons "participants de la nature divine". »⁹⁵

Cyrille de Jérusalem, tout en relevant ici que l'eucharistie est corps et sang du Christ, indique qu'elle est aussi union véritable du Christ avec celui qui y a part. Le Christ se donne et l'homme le reçoit pour devenir un « porte-Christ », un témoin de celui qu'il a reçu.

2.1.1.4 : Chez Jean Chrysostome : eucharistie, œuvre de Dieu et don de son amour aux hommes

Chez Jean Chrysostome, on découvre la vigueur du « docteur de l'eucharistie » soucieux de défendre le sacrement contre les pratiques qui la vident de son sens : « Ce qui est devant

⁹⁵ Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, (Cat. IV, 3, 8), Paris, Cerf, SC n° 126 bis, 2009, p. 137.

vous (l'eucharistie) n'est pas l'œuvre d'une puissance humaine. Celui qui fit cette œuvre au cours de ce repas, la réalise lui-même encore aujourd'hui... Qu'aucun Judas par conséquent ne se présente, aucun ami de l'argent. Celui qui n'est pas disciple, qu'il s'en aille. Cette table ne reçoit de telles gens. » (Homélie 82 sur l'Évangile de Matthieu, n°5)⁹⁶ Le « docteur de l'eucharistie » enseigne que ce sacrement est un don de Dieu et non des hommes. Cependant, ce don divin est pour le profit des hommes qui doivent l'accueillir et en jouir avec un esprit honnête débarrassé des profits mondains qui dénaturent le don divin. Pour Jean Chrysostome, Dieu fait l'eucharistie pour la vie de l'homme. Et l'homme qui le reçoit s'engage à restituer au sacrement toute sa valeur de don divin qui appelle une communion entre tous ceux qui le célèbrent.

2.1.1.5 : Chez Augustin : eucharistie, symbole de l'efficacité de l'union avec Christ dans sa célébration

Augustin, de son côté, et dans le prolongement de ses prédécesseurs, exprime de façon prégnante l'union avec le Christ qu'on découvre dans l'efficacité de l'eucharistie quand elle est bien célébrée et bien reçue :

« Ce pain que vous voyez sur l'autel, une fois sanctifié par la parole de Dieu, est le corps du Christ. Cette coupe, ou plutôt le breuvage qu'elle contient, une fois sanctifiée par la parole de Dieu, est le sang du Christ. Notre Seigneur Jésus-Christ a voulu nous confier là son corps et son sang, qu'il a répandus pour nous, en rémission des péchés. Si vous l'avez bien reçu, vous êtes vous-mêmes ce que vous avez reçu. » (Sermon 227).

Le pain sanctifié devient le corps du Christ. La coupe de vin, de même, une fois sanctifiée devient le sang du Christ. Augustin renvoie ses auditeurs et ses lecteurs à Jésus en qui ce mystère s'accomplit pour le bien de l'humanité. Ce sont le pain et le vin de la miséricorde et de la sanctification qui font devenir à celui qui y a part ce qu'ils sont : sainteté absolue de Dieu. Pour Augustin, « exposer ces mystères, c'est rompre le pain ; les comprendre, c'est le manger ». (Sermon 130, 1). Et ce pain, parce qu'il n'est pas le fait des hommes mais seulement et uniquement celui de Dieu, nous fait « devenir quelque chose de grand ». C'est

⁹⁶ Jean Chrysostome, *l'Eucharistie, école de vie*, Paris, Migne, Coll. « Les Pères dans la foi », n° 99, 2009, p. 140.

pourquoi, désormais, « que nul ne se méprise », car « nous n'étions rien, mais nous sommes quelque chose » (130, 4). On voit bien chez Augustin, que le pain et le vin, dons du ciel, donnés aux hommes par le Fils, nous unissent véritablement à Dieu le Père. On le découvre davantage dans cet autre sermon sur l'eucharistie : « Pour ceux qui ne communient pas encore, qu'ils s'empressent d'approcher de ce divin banquet où ils sont invités. C'est à cette époque que les maîtres de maison donnent des repas : Jésus en donne chaque jour, et voilà sa table dressée au milieu de cette enceinte » (Sermon 132, 1). L'invitation faite aux non-communiants est la preuve qu'Augustin tient pour aliment de salut la communion ou l'eucharistie, et personne, pour quelque motif que ce fût, ne devrait s'en priver longtemps.

Ce parcours eucharistique à l'ombre des Pères montre dans l'ensemble qu'ils considèrent l'eucharistie, sa célébration et sa manducation comme repas unissant les chrétiens au Christ et entre eux-mêmes. Comme on peut le lire chez Raymond Didier, dont la pensée peut résumer la théologie eucharistique des Pères telle que nous venons de la parcourir, « de même que l'assimilation nutritive fonde l'un dans l'autre le corps et la nourriture qu'il prend, de même la communion est une véritable compénétration du corps du Christ et du communiant et, puisque ce corps reste indivis ; les chrétiens sont unis par-là les uns aux autres. »⁹⁷ On peut aussi remarquer que chez certains Pères par exemple, l'eucharistie symbolise effectivement et efficacement l'unité des chrétiens entre eux et avec le Christ eu égard à la diversité des matières qui la composent, à savoir les grains de blé et de raisin ainsi que de multiples grains de raisin réduits à l'unité. D'autres découvrent ce symbolisme dans le mélange de l'eau au vin ou dans le fait que le pain soit constitué de farine et d'eau⁹⁸.

A cette époque (première moitié de l'Antiquité), peu de traités évoquent systématiquement l'eucharistie. Elle est abordée dans des homélies ou des commentaires sur l'Écriture ou pour préciser une discipline la concernant, notamment dans la célébration liturgique. Les catéchèses destinées aux nouveaux baptisés en font souvent cas. Elles relèvent les phénomènes ou symboles en faisant percevoir le mystère qui s'y cache. Elles insistent sur son aspect de communion. De toute évidence, au temps des Pères, des questions comme la présence réelle n'étaient pas à l'ordre du jour et n'étaient donc pas abordées dans les grands débats théologiques et doctrinaux suscités par ce sacrement. L'on regardait l'eucharistie plutôt

⁹⁷ Raymond, DIDIER, « L'eucharistie comme repas », in COLLECTIF, *L'eucharistie. Le sens des sacrements*, *op. cit.*, p. 22.

⁹⁸ Cf. *ibid.*

comme une grâce de Dieu que son Fils est venu transmettre au monde. Et on s'attardait davantage sur sa célébration que son explication. De la sorte, l'eucharistie n'est presque jamais traitée en elle-même, comme c'est le cas des sujets de controverse sur la Trinité, le Christ ou la grâce. L'émerveillement devant ce sublime mystère prenait souvent le pas sur la réflexion systématique. La plupart des Pères de l'époque aimaient bien situer l'eucharistie dans l'ensemble de l'unique mystère du Christ, bien sûr avec une attention particulière sur elle.

Ces témoignages d'Irénée, de Justin et de Cyprien, d'Hilaire et de Jean Damascène en disent long sur le sujet :

- **Irénée de Lyon : eucharistie, mystère si proche des hommes**

« La coupe qui a été préparée et le pain qui a été confectionné reçoivent la parole de Dieu, ils deviennent alors eucharistie, c'est-à-dire corps et sang du Christ... Le bois de la vigne est enfoui en terre et porte du fruit en son temps ; le grain de froment est déposé en terre, s'y dissout, puis se lève multiplié par l'Esprit de Dieu qui soutient toutes choses ; l'un et l'autre, grâce au savoir-faire des hommes, servent ensuite à leur usage ; recevant la parole de Dieu, ils deviennent enfin le corps et le sang du Christ. Ainsi, pareillement, nos corps qui sont nourris par cette eucharistie, après avoir été couchés dans la terre et s'y être dissous, ressusciteront en leur temps, lorsque le Verbe de Dieu leur donnera la grâce de la résurrection »⁹⁹

L'option d'Irénée dans cet hymne est de présenter l'eucharistie comme un mystère si proche de l'homme. Cette proximité du mystère justifie le recours aux réalités de la nature qui constituent les matières de ce sacrement et dans lesquelles l'homme se reconnaît. Il lie ainsi ensemble l'homme, le pain, le vin et la Parole de Dieu. On découvre chez lui la perspective anthropologique et eschatologique de ce sacrement qu'il relève assez éloquemment à travers les images qu'il évoque. Selon A. Houssiau, considérée dès le départ comme « un chaînon essentiel dans la transmission du salut », l'eucharistie, depuis les Pères, a toujours été placée dans un vaste mouvement. Celui-ci part de la création de l'homme en sa condition charnelle

⁹⁹ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, V, 2, 3.

jusqu'à sa résurrection, en passant par l'incarnation du Fils de Dieu¹⁰⁰. L'eucharistie n'a donc pas été un objet isolé dès le départ. Au contraire, elle est restée, surtout en théologie, partie intégrante de l'unique mystère de Dieu contenu en son unique Fils. L'eucharistie est un acte et un mystère de tous les temps. C'est ainsi que les Pères ont perçu le mystère de l'eucharistie depuis son institution.

- **Justin : Incarnation et eucharistie son liées**

Justin par exemple établit un parallèle fort saisissant entre le *Logos* fait chair (« *sarkopoiètheis* ») pour notre salut et l'aliment eucharistié (« *eucharistètheis* ») par ce même *Logos*. Louis-Marie Chauvet relève que Justin renvoie la vérité de l'eucharistie à celle de l'incarnation du Fils de Dieu. Contre les hérésies de son époque qu'il a combattues, il définit la vérité de l'eucharistie en la présentant comme argument concret et fort déterminant de la vérité du mystère de l'incarnation et partant, de toute l'économie du salut dont toute l'humanité profite depuis toujours¹⁰¹.

- **Cyprien de Carthage : l'eucharistie est communautaire**

Cyprien, quant à lui, selon Lucien Deiss, relève : « Lorsque le Seigneur appelle son corps le pain qui est composé de beaucoup de grains réunis, il désigne l'union de notre peuple qu'il portait en lui. Et lorsqu'il appelle son corps le vin tiré de nombreux raisins... il désigne de même notre troupeau unifié par la fusion de toute une multitude »¹⁰². Le constat ici est que Cyprien veut faire comprendre ce mystère par un symbole. Il insiste particulièrement, à travers celui-ci, sur l'union des hommes au Christ ; sur celle du Christ aux hommes et celle des hommes entre eux-mêmes. Il met ainsi en exergue la dimension communautaire du corps et du sang du Seigneur. La multitude du nouveau peuple se fonde en un seul grâce à la puissance du corps et du sang du Christ.

¹⁰⁰ Cf. A. HOUSSIAU, « L'eucharistie dans la tradition ecclésiale, hier et aujourd'hui », in *L'eucharistie, symbole et réalité*, Paris, P. Lethielleux, Coll. « Réponses chrétiennes », n°12, 1970, p. 150.

¹⁰¹ Cf. Louis-Marie, CHAUVET, « Sacramentaire et christologie. La liturgie, lieu de la christologie », in J. DORE (Sous la dir.), *Sacraments de Jésus-Christ*, Paris, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ » n°18, 1983, p. 244.

¹⁰² Cité par Lucien, DEISS, *La Cène du Seigneur...*, op. cit., p. 118.

- **Hilaire de Poitiers : eucharistie, repas du Verbe incarné**

Pour Hilaire de Poitiers, « si véritablement le Verbe s'est fait chair, c'est véritablement aussi que nous mangeons le Verbe incarné en communiant au banquet du Seigneur. Comment ne doit-on pas penser qu'il demeure en nous par nature ? » Ainsi, pour lui, l'incarnation par laquelle le Fils assume la nature charnelle de l'homme, établit déjà à l'origine une communion parfaite avec les hommes qui se consolide davantage dans la communion à son banquet eucharistique. Et « c'est ainsi que tous nous formons un seul être ». De cette façon, le Christ, par ce sacrement, demeure en nous d'une manière infaillible et totale. Et cette communion avec le Fils dans l'eucharistie assume pleinement l'unité des croyants avec le Père¹⁰³.

- **Jean Damascène : Eucharistie, participation à la chair et à la divinité du Christ**

Jean Damascène dit aussi que ce sacrement nous unit à Jésus-Christ et nous fait participer à sa chair et à sa divinité. Puis, il nous rapproche les uns des autres. Il nous unit en lui pour ne plus faire de nous tous qu'un seul corps, solidaire les uns des autres¹⁰⁴.

De façon générale, la théologie eucharistique des Pères a aussi consisté à faire comprendre l'eucharistie comme une communion de la Trinité. Cette communion se communique aux hommes qui célèbrent l'eucharistie et la vivent. Ainsi, la communion mystique du Père, du Fils et de l'Esprit, manifestée dans l'eucharistie, devient le modèle de communion entre la Trinité et les hommes et entre eux-mêmes, pour être solidaires entre eux et surtout à l'égard des plus fragiles d'entre eux. Nous pouvons reprendre à cette fin ce que Jean dit de la relation entre le Christ et nous. Il parle d'une inhabitation réciproque pour dire que le Fils de Dieu est en nous et que nous aussi sommes en lui. Ainsi, nous sommes introduits dans une communion intense avec le Père et le Fils dans l'eucharistie. Et cette communion eucharistique devient pour nous source de joie parfaite et plein épanouissement de notre humanité appelée à se parfaire sans cesse en célébrant ce mystère (Cf. 1 Jn 1, 3s). Cette perspective des Pères dont nous nous sommes imprégné nous aidera à comprendre l'intérêt et la mission de l'eucharistie

¹⁰³ Cf. Traité sur la Trinité, in *Le livre du jour*, p. 403.

¹⁰⁴ Cf. *Catéchisme du Concile de Trente*, chap. 18, §1.

dans la société d'aujourd'hui quand nous aborderons cet aspect de la question dans la suite de notre travail relative à la question de la libération par la médiation eucharistique. Avant d'y parvenir, il nous semble opportun d'étudier l'eucharistie comme solidarité envers les affamés dans l'enseignement des Pères.

2.1.2 : Eucharistie et solidarité envers les affamés.

Deux Pères considérés comme défenseurs des pauvres et des affamés nous guident dans cette section. Il s'agit de Clément d'Alexandrie et de Jean Chrysostome que nous avons déjà évoqué. Clément enseigne ses fidèles et ses contemporains en général à faire un bon usage de l'argent. Il ne leur défend pas d'en disposer. Il leur recommande au contraire d'en posséder et d'en faire de la charité pour les plus démunis. Quant à Chrysostome, il marque son intérêt pour les plus pauvres en invitant ses fidèles qui participent à l'eucharistie à la comprendre en étant plus attentifs aux affamés et aux démunis qu'ils côtoient. Car pour lui le Christ célébré dans l'eucharistie se trouve dans le pauvre.

2.1.2.1 : Clément d'Alexandrie : l'argent doit servir à la cause des pauvres et des affamés

Il indique le bon usage à faire de l'argent. La perspective n'est pas directement eucharistique mais on peut y percevoir des allusions plus ou moins directes. Il stigmatise l'attitude de ceux qui possèdent de l'argent pour eux-mêmes sans avoir la charité de partager avec les démunis et de secourir ceux qui souffrent. Il ne s'oppose pas à l'acquisition de biens mais ceux-ci doivent, selon lui, servir à la charité : « Quelle possibilité de partage resterait-il chez les hommes, si personne n'a rien ? » Devant le désarroi de ceux de ses contemporains qui ne comprenaient pas l'enseignement du Christ sur la possession de l'argent, Clément demande : « Comment nourrir l'affamé, désaltérer l'assoiffé, couvrir l'homme nu et recueillir l'homme sans toit... si l'on est le premier à être dépourvu de tous les biens ? » En partant de l'amitié de Jésus avec Zachée, de Lévi, et de Matthieu, Clément enseigne que Jésus ne leur demande pas de renoncer à leur argent, « mais il les invite à en user justement et non

injustement. »¹⁰⁵ L'argent doit servir comme « instrument » d'amour et de charité : « Il ne faut pas rejeter l'argent qui peut aider le prochain : il est bien d'avoir du bien, l'argent est fait pour les gens, et Dieu a voulu qu'il serve aux hommes. Il est à notre disposition et à notre portée comme une sorte de matériau, d'outil pour ceux qui savent en faire bon usage. »¹⁰⁶ Clément rassure ainsi ses contemporains qui se faisaient du souci face à l'argent que beaucoup parmi eux possédaient. Sa perspective est la charité que l'argent et tout autre bien doivent servir. Se crée ainsi une solidarité avec les pauvres qui les rétablit dans leur dignité selon les exigences mêmes du Christ et que nous retrouvons dans l'eucharistie, signe visible de solidarité et de charité véritables. Chez Clément, le « détachement intérieur » est une valeur que le disciple du Christ doit acquérir et développer. Celui-ci le pousse vers les autres et surtout les plus pauvres. Dans cet enseignement de Clément on perçoit clairement les vertus de l'eucharistie, dont la solidarité, la charité et le partage entre frères et sœurs. « Ouvre tes entrailles à tous les disciples notoires de Dieu, sans regarder leur physique avec mépris, sans les négliger à cause de leur âge, sans irriter ton âme et sans te détourner d'eux, s'ils paraissent pauvres, mal vêtus, laids ou malades. »¹⁰⁷ Le chrétien célèbre l'eucharistie et pratique la solidarité sans calcul et envers tous.

2.1.2.2 : Jean Chrysostome : le pauvre et l'affamé, c'est le Christ célébré et mangé dans l'eucharistie

Jean Chrysostome va plus loin dans sa compréhension du mystère de l'eucharistie. Il demande de voir dans ce sacrement aussi bien le Christ que le pauvre. Il veut par là articuler célébration liturgique et vie quotidienne, eucharistie et solidarité avec les pauvres, le Christ et les pauvres. Il veut montrer le visage des pauvres comme celui du Christ. Il demande ainsi de prendre grand soin de ceux-ci qui sont images du Christ.

« Tu veux honorer le corps du Christ ? Ne le méprise pas lorsqu'il est nu. Ne l'honore pas ici, dans l'église, par des tissus de soie tandis que tu le laisses dehors souffrir du froid et du manque de vêtements. Car celui qui a dit : Ceci est mon corps, et qui l'a réalisé en le disant, c'est lui qui a dit : Vous m'avez vu avoir faim, et vous ne m'avez pas donné à manger, et

¹⁰⁵ Clément d'Alexandrie, *Quel riche sera sauvé ?*, (n°13, 1-6), Paris, Cerf, SC, n° 537, 2011, 250 p.

¹⁰⁶ *Ibid.*, n° 14, 1.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 33, 5.

aussi : chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces petits, c'est à moi que vous ne l'avez pas fait. Ici, le corps du Christ n'a pas besoin de vêtements, mais d'âmes pures ; là-bas il a besoin de beaucoup de sollicitude. »¹⁰⁸

L'attention accordée aux pauvres dans sa théologie eucharistique fait de Jean Chrysostome un défenseur acharné des pauvres et des affamés à partir de ce sacrement. Car pour lui, les pauvres sont le véritable autel pour le banquet sacré. Participer à l'eucharistie, c'est accepter de l'honorer et de s'engager en faveur des pauvres et des affamés qui sont le miroir du Christ.

« Quel avantage y a-t-il à ce que la table du Christ soit chargée de vases d'or, tandis que lui-même meurt de faim ? Commence par rassasier l'affamé et, avec ce qui te restera, tu orneras son autel. Tu fais une coupe en or, et tu ne donnes pas un verre d'eau fraîche ?... Dis-moi donc : Si tu vois le Christ manquer de la nourriture indispensable, et que tu l'abandonnes pour couvrir l'autel d'un revêtement précieux, est-ce qu'il va t'en savoir gré ? »

Ainsi, Jean Chrysostome engage les fidèles à faire de leur vie une vie eucharistique, entièrement donnée aux pauvres. Pour cela il soutient l'identité de la personne du Christ dans l'eucharistie avec son incarnation. Si le Christ est né dans une crèche, il est aujourd'hui couché sur l'autel après s'être offert dans l'eucharistie. C'est là qu'il doit être regardé et vu désormais. Il est né au milieu des pauvres, dans une crèche. Et il se donne aujourd'hui en nourriture, sur l'autel, pour que le monde ait la vie éternelle. Jean Chrysostome établit ainsi un parallélisme saisissant entre l'autel du Christ et les pauvres et entre l'eucharistie et la faim dans le monde. Pour lui, la présence réelle trouve un sens véritable quand dans le visage du pauvre on peut voir réellement le visage du Christ. L'eucharistie est présence réelle du Christ si elle peut réellement porter la misère et la pauvreté des hommes.

Jean Chrysostome comme Clément d'Alexandrie partagent une préoccupation commune qui peut se résumer en cette équation : eucharistie égale solidarité. Ces deux Pères montrent en quoi la solidarité est chrétienne et un signe du disciple du Christ. Elle l'est davantage quand elle s'exprime à travers l'eucharistie comprise et célébrée comme partage et ouverture aux autres et attention préférentielle aux plus pauvres. Nous pouvons relever que déjà, dès les premiers siècles de l'Eglise, l'eucharistie n'était pas uniquement appréhendée comme mystère mais aussi comme sacrement du frère¹⁰⁹. Sa célébration exigeait donc une ouverture

¹⁰⁸ Jean Chrysostome, *Homélie 50 sur l'Évangile selon saint Matthieu*, 3, PG 61, p. 508.

¹⁰⁹ Sur ce point précis de la solidarité eucharistique chez les Pères, p. Eyt, donne des détails précis sur le partage et le service du frère au nom de l'eucharistie au début de l'Eglise : « Témoins de l'Eucharistie au IIe siècle », in *Cahiers Évangile*, n° 37, *op. cit.*, pp. 61- 62.

fraternelle dans la société et renforçait les liens d'amour, de solidarité et de charité. Cela lui conférait une dévotion plus sincère et une dévotion spéciale au cœur de laquelle le Christ est véritablement célébré.

2.1.3 : Eucharistie et dévotion populaire

A côté de la théologie savante qui a creusé et approfondi la connaissance de l'eucharistie, la rendant ainsi intelligible pour l'époque, on peut mentionner la piété populaire que Lucien Deiss qualifie de « poids immense qui va peser sur le cœur du peuple comme un trésor de tendresse » envers le sacrement¹¹⁰. Les dévotions eucharistiques devinrent nombreuses et festives dans les premiers moments de l'Eglise, eu égard aux nombreuses controverses sur ce sacrement. On peut aussi souligner le fait que la communion était peu fréquente à cette époque. C'était aussi une réaction face aux hérésies contre le Christ qui ont jalonné une bonne partie de cette période de l'histoire de ce sacrement et partant de celle de l'Eglise. Chez les chrétiens des premiers siècles de l'Eglise, la reconnaissance et la confession de l'humanité du Christ ont suscité de grandes et pieuses dévotions. Ils devaient aussi par cette piété professer la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Rappelons que les controverses sur le Christ faisaient rage. La dévotion à l'eucharistie se manifestait plus dans sa célébration au moment de l'élévation et dans le culte qui lui était consacré en dehors de la célébration. Cela se vérifiait au cours de la célébration quand a lieu l'élévation de l'hostie et du calice, après les paroles de la consécration, afin que les fidèles, placés derrière le prêtre, aient la possibilité de les voir et de les adorer convenablement. Cela va être couronné par la fête du corps du Christ ou Fête-Dieu. Selon Pierre-Marie Gy, cette fête doit aussi son institution au fait que la liturgie du jeudi saint accordait plus d'attention à la trahison de Judas, laissant presque de côté l'institution du sacrement. Ici, le risque de confondre ce sacrement à la trahison était plausible. Dans la foi des premiers chrétiens, l'ambiance de trahison dans laquelle l'eucharistie était née ne devrait pas éclipser sa dimension d'amour qui est de loin la plus fondamentale. C'est le pape Urbain IV qui consacra cette fête pour toute l'Eglise en 1264 avec son office composé par Thomas d'Aquin. Avant la réforme protestante intervenue au XVIe siècle, cette fête connut un développement croissant chez les fidèles. Il en fut de même

¹¹⁰ Lucien, DEISS, *La Cène du Seigneur...*, op. cit., p. 119.

pour l'adoration du Saint-Sacrement en dehors de la messe¹¹¹. Leurs objectifs étaient de confirmer et de rechercher les aspects spirituels et les grâces de l'eucharistie. Certaines fêtes, comme celle du Saint-Sacrement et l'adoration du corps et du sang du Christ, demeurent encore aujourd'hui. D'autres qui étaient marquées de déviations et de perversions ont disparu au fil des temps.

Nous venons de le voir avec les Pères, le sacrement de l'eucharistie, corps et sang de Jésus, unit incontestablement les hommes à Dieu et à eux-mêmes. Il est mystère d'union et de communion véritables. Il est aussi mystère de solidarité envers les affamés et suscite une grande dévotion de la part des fidèles. A l'époque des Pères, on peut observer une tranquillité théologique relative au sacrement de l'eucharistie. Nous l'avons signalé, l'accent était plutôt mis, de façon générale, sur l'enseignement, la compréhension, l'adoration et l'émerveillement. Dans les premiers siècles de l'Eglise, les Pères se sont attelés à faire comprendre le mystère du sacrement aux fidèles. Au fil du temps, cette tranquillité va de moins en moins s'observer. Des querelles relatives à l'interprétation et à la compréhension du sacrement vont surgir à partir notamment du VIII^e siècle. En relisant l'enseignement des Pères, les théologiens vont construire de nouvelles formules théologiques qui seront plus ou moins acceptées par leurs contemporains. Ces écarts de compréhension vont susciter des interprétations doctrinales diverses de part et d'autre. Pour notre travail, nous avons été attentif à la querelle théologique qui a opposé les deux moines Paschase Radbert et Ratramme de Corbie entre les VIII^e et IX^e siècles. Cette querelle a porté sur l'affirmation de la présence réelle dans l'eucharistie et a petit à petit conduit à l'élaboration de la notion de transsubstantiation.

¹¹¹ Cf. Pierre-Marie Gy, « Eucharistie », in Jean-Yves, LACOSTE (sous la dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, (Troisième édition revue et augmentée), 1998, p. 521.

2.1.4 : La querelle doctrinale entre Paschase Radbert et Ratramme de Corbie et son évolution dans le temps¹¹²

Lucien Deiss fait remarquer que le problème de la présence réelle naîtra lorsqu'a commencé à se poser le dilemme « symbole ou réalité, figure ou vérité ». Il relève que cela fut l'objet de « l'altercation célèbre » entre Paschase Radbert et Ratramme de Corbie. Vers 830, en effet, Paschase Radbert, moine réputé pour sa grande science, fournit un traité très vaste sur la cène du Seigneur. Une de ses problématiques est de savoir si le sacrement mystique du calice se réalise en figure ou en réalité¹¹³. Nous avons pu remarquer qu'à partir du IXe siècle, le couple figure-réalité (ou vérité) deviendra la caractéristique de la théologie eucharistique et un lieu théologique de grande ampleur. Selon les auteurs, il prend des sens et des perspectives différents. Pour Paschase Radbert, le sacrement est à la fois vérité et figure. Il définit la figure comme « le signe de la vérité que l'on perçoit extérieurement ». Quant à la vérité, il la définit comme « tout ce que l'on comprend et ce que l'on croit avec raison intérieurement, sur le mystère. »¹¹⁴ Concernant la présence du Christ dans le sacrement de l'eucharistie, la thèse que défend Paschase Radbert évolue en quatre points : pour lui, 1) tout être existe par la volonté de Dieu. C'est la volonté de Dieu, et non celle de personne d'autre qui peut modifier l'ordre de la nature ; 2) il soutient que Dieu peut à volonté intervenir dans l'ordre de la nature, c'est-à-dire produire des miracles ; 3) selon lui, ce que Dieu exige des hommes, c'est d'abord une vraie foi. Pour lui, le croyant qui mange l'eucharistie reçoit la vie éternelle. Dans la perspective de Radbert, si l'homme recherche dans le miracle de l'eucharistie l'ordre de la nature, la nature succombe, et cependant, la vérité du fait demeure en dehors de sa raison ; 4) cependant il soutient que Dieu demande aussi la connaissance du croyant. Dieu ne laisse personne dans l'obscurantisme¹¹⁵.

¹¹² Nous nous arrêtons sur ces deux moines et le conflit qui les opposa parce qu'ils marquent dans l'histoire, d'après Eugène Choisy, la distinction des conceptions sur la cène du Seigneur. Ils constituent une référence historique primordiale. Paschase Radbert est le père du dogme catholique de l'eucharistie tandis que Ratramme de Corbie, d'une façon générale, est appelé le père des idées protestantes sur la cène. Dans un sens plus particulier, il est le précurseur de la doctrine calviniste sur ce sacrement : Cf. Eugène, CHOISY, *Paschase Radbert. Etudes historiques sur le IXe siècle et sur le dogme de la Cène*, Genève, Maurice Richter, 1888, p. 128.

¹¹³ On peut néanmoins, pour J.-P. Bouhot, le définir de la façon la plus simple possible : « Il y a vérité lorsqu'une chose se manifeste telle qu'elle est » ; et « Il y a figure lorsqu'une différence subsiste entre ce qu'on perçoit et la réalité manifestée ». Pour Bouhot, « la question posée à Radbert est pratiquement insoluble : s'il répond "en figure", il tombe dans le symbolisme, s'il répond "en vérité", il se heurte à l'évidence : il est bien évident qu'il n'y a pas de chair ou de sang sur l'autel : Cf. J.-P., BOUHOT, « Evolution de la théologie de l'eucharistie du IVe au XIe siècle », in COLLECTIF, *L'eucharistie. Le sens des sacrements...*, op. cit., pp. 124-125.

¹¹⁴ Eugène, CHOISY, *Paschase Radbert...*, op. cit., pp. 49-50.

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 43-47.

Quant à Ratramme de Corbie, sa théologie fut « une réfutation solide et énergique des doctrines réalistes de Paschase »¹¹⁶. Dans sa théologie de l'eucharistie, il a été conduit à répondre à ces deux questions qui lui furent posées par le roi Charles le Chauve qui voulait passer par la religion pour espérer unir son royaume : 1) « Dans l'eucharistie, saisit-on le corps du Christ dans sa vérité ou en figure ? » ; 2) « Quel rapport avec le corps historique, glorieux, du Christ ? »¹¹⁷ Pour la première question, Ratramme part du postulat que l'eucharistie est une figure. Selon lui, en effet, si le sacrement est en vérité-comme l'a soutenu Radbert-, rien n'est dans ce cas œuvre de la foi. La foi n'y aurait aucun rôle. Or, il faut qu'il y ait du voilé et du mystérieux, quelque chose voilant la vérité pour que la foi soit réellement présente et édifiante¹¹⁸. Pour la deuxième question, Ratramme affirme l'opposition entre « corps eucharistique » et « corps historique ». Dans ce sens, on peut dire que le corps eucharistique n'est que l'image ou la figure du corps historique. Radbert lui soutenait leur identité commune. Le corps eucharistique est le même que celui né de la Vierge Marie¹¹⁹. On peut relever, selon P.-L. Carle, chez les deux antagonistes, des déviations de part et d'autre qui discréditent leur différente thèse. Ainsi, dans la perspective de Paschase Radbert, les éléments sensibles du pain et du vin, qui sont demeurés miraculeusement les mêmes après la consécration, tendent à ne plus entrer en ligne de compte dans la compréhension du mystère. Dans la perspective de Ratramme de Corbie, la trop grande insistance sur le côté symbolique de la présence fait que celle-ci semble purement spirituelle et, en conséquence, ne rejoindrait plus la réalité du corps et du sang qu'il affirme pourtant¹²⁰. La querelle aura duré trois siècles.

En parlant de la vérité donnée par le Christ dans le salut, il n'y avait aucun doute que les Pères visaient, pour leur part, la présence du corps immortel du Christ, du corps transfiguré, dans lequel habite la plénitude de la divinité. Ce corps n'est plus du domaine de la perception immédiate ou de l'emprise directe. Ainsi, pour eux, l'accession de l'humanité au corps du Christ se réalise à travers cette tension symbolique : l'humanité reçoit les symboles chargés de la vérité¹²¹.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 105.

¹¹⁷ J.-P., BOUHOT, « Evolution de la théologie de l'eucharistie... », art. cit., p. 127.

¹¹⁸ Cf. *ibid.*

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 125.

¹²⁰ Cf. Paul-Laurent, CARLE, *Le sacrifice de la nouvelle alliance. Consubstantiel et transsubstantiation (De l'Incarnation à l'Eucharistie)*, Bordeaux, Taffard (deuxième édition), 1981, p. 225.

¹²¹ Cf. A. HOUSSIAU, « L'eucharistie dans la tradition ecclésiale... », art. cit. pp. 153-154.

La querelle entre les deux moines, qui fut « vive et considérable »¹²², ressurgit, d'après J.P. Bouhot, longtemps après lorsque Bérenger accentua la doctrine de Ratramme de Corbie¹²³. En effet, au XIe siècle, Bérenger ne pose plus la question de l'eucharistie à partir de l'affirmation des Ecritures comme le faisait Paschase Radbert ou à partir de la célébration selon le point de vue de Ratramme de Corbie. Il la pose au contraire à partir des choses en se demandant « comment le pain et le vin peuvent-ils devenir le corps et le sang du Christ ? »¹²⁴ La démonstration lui étant impossible, bien entendu, Bérenger se trouve obligé d'affirmer la persistance du pain et du vin sur l'autel même après la célébration, niant ainsi la vérité du corps et du sang du Christ. P.-L. Carle, va plus loin avec Bérenger en affirmant, à partir de la thèse de celui-ci, qu'il fait incontestablement évoluer la problématique de la présence réelle. Pour Carle, avec Bérenger, l'enjeu est plus clair et plus rigoureux. Sont en effet discutés, la *métabolè*, la réalité ontologique de la présence et son mode singulier et particulier voire spécial de manifestation. La nouvelle problématique de Bérenger va susciter divers courants plus ou moins polémistes autour de la présence réelle. De fait, ces courants s'exprimeront en termes de « données sensibles » pour rendre compte de la réalité du corps et du sang. On dira alors : le corps et le sang sont mâchés et broyés. Ceci ressemble à une nourriture quelconque prise par les croyants. Ces affirmations par trop caricaturales de la présence réelle rabaissent le sacrement. Les batailles qui s'en suivirent furent assez rudes et longues (quarante ans, selon Bouhot) mais importantes pour faire comprendre davantage le mystère eucharistique dans les termes, les habitudes et les langages de l'époque¹²⁵ et imposer une pratique eucharistique commune. C'est Hildebert de Tours qui emploiera dans le sillage de ce conflit, pour la première fois, le mot « transsubstantiation » qui fut sanctionné par la suite au concile de Latran en 1215. Toutefois, l'illumination théologique la plus profonde, de notre point de vue, vint de Thomas d'Aquin. Il formula, en effet, en termes qui devinrent classiques, la doctrine catholique sur l'eucharistie. La philosophie aristotélicienne lui sert de donnée et de base de réflexion théologiques. Dans la *Somme théologique* (Questions 73 à 83), il traite tour à tour les questions touchant à la matière de l'eucharistie. La question 74 lui permet, à travers huit articles, de préciser la matière de l'eucharistie que sont le pain de froment et le vin de la

¹²² Eugène, CHOISY, *Paschase Radbert...*, *op. cit.*, p. 100.

¹²³ Cf. J.P., BOUHOT, « Evolution de la théologie de l'eucharistie... », *art. cit.*, pp. 119-129.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, p.128.

¹²⁵ Cf. Lucien, DEISS, *La Cène du Seigneur*, *op. cit.*, pp. 118-119 ; Selon Bouhot, le XIIIe siècle verra la fin de cette lutte lorsqu'apparaîtront les éléments philosophiques qui mettront en place la théologie de la transsubstantiation.

vigne¹²⁶. Il aborde le sujet de la transsubstantiation dans la question 75 en précisant le sort réservé aux accidents du pain et du vin. Dans la question 76, il précise « le mode d'existence du Christ dans ce sacrement ». Dans l'article 4 de cette question 76, il soutient que « ce qui appartient au Christ se trouve dans ce sacrement de deux façons : en vertu du sacrement et en vertu de la concomitance naturelle¹²⁷ ». De façon générale, Thomas constitue une charnière qui a approfondi la pensée des Pères et fourni le matériau nécessaire pour construire la théologie de l'eucharistie depuis le début du Moyen-âge avec la naissance de la scolastique. Le concile de Trente, par la suite, sera l'aboutissement théologique et doctrinal de tout le cheminement eucharistique opéré jusque-là.

2.2 : Le magistère et l'eucharistie : le concile de Trente¹²⁸

Pour mieux apprécier l'importance de ce concile dans l'histoire de la chrétienté (1545 à 1563), il est bien de se référer à la lettre de Pie XII à l'archevêque de Trente à l'occasion du IV^e centenaire de sa tenue : « Ce que le concile a déclaré et décrété touchant la très sainte Eucharistie est animé d'un tel souffle céleste de l'Esprit Saint que l'on peut bien dire qu'après les paroles des Ecritures sacrées, c'est l'enseignement le plus important relatif à ce mystère »¹²⁹. Il est connu que ce concile est né dans une ambiance assez tumultueuse, même bruyante, de la Réforme et de la Contre-réforme. Il fut convoqué par le pape Paul III suite aux demandes insistantes de Charles Quint pour répondre aux questions posées par la Réforme. Ce concile s'est tenu en trois fois : 1545-1549 ; 1551-1552 ; 1552-1563. Pour les Pères conciliaires, il fallait répondre à la Réforme et préciser pour les fidèles la donnée de la foi catholique de l'époque et maîtriser par ce fait même ses conséquences sur l'ensemble de la chrétienté presque en déroute. Il fallait aussi maîtriser le rite et la célébration eucharistiques qui souffraient gravement des dévotions populaires très souvent incontrôlées. En définitive, il était urgent de sauver la foi en l'eucharistie en la dépouillant de toutes les violentes

¹²⁶La troisième partie de notre recherche abordera davantage la question des matières eucharistiques chez Thomas.

¹²⁷ La théorie de la concomitance naturelle ou réelle est la théorie qui permet d'affirmer que le Christ tout entier est présent dans l'eucharistie et sous chacune des espèces. Elle est utilisée pour justifier la légitimité de la communion sous une seule espèce. Selon Thomas, le corps du Christ est présent dans ce sacrement par mode de substance et non de quantité.

¹²⁸L'immensité du corpus sur l'eucharistie nous impose, pour être plus concis, de limiter notre étude en nous inspirant uniquement du concile de Trente.

¹²⁹ Cité par A. DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, Paris, Cerf, coll. « Rites et symboles », 1985, p. 21.

contradictions. C'était pour l'Eglise l'occasion d'opérer sa propre réforme et de réaffirmer à nouveau la foi eucharistique des chrétiens.

2.2.1 : Deux canons importants de Trente

Le concile a donc clairement défini l'enseignement de l'Eglise sur le sacrement de l'eucharistie, et plus particulièrement ce qui concerne la présence réelle et le mode de cette présence réelle. Ainsi, son enseignement peut s'articuler autour de deux pôles ou articles de foi fondamentaux : la présence réelle et la transsubstantiation¹³⁰. D'où le vote, à la treizième session du 11 novembre 1551 des deux canons suivants qu'on peut présenter comme le résumé de la théologie et de la doctrine eucharistiques de Trente.

D'une part :

« Quiconque nie que le très saint sacrement de l'eucharistie contient vraiment, réellement et substantiellement le corps et le sang en même temps que l'âme et la divinité de notre Seigneur Jésus Christ, et par conséquent le Christ total et affirme qu'il est présent dans ce sacrement seulement comme dans un signe ou en figure ou en efficacité, qu'il soit anathème. »¹³¹

D'autre part :

« Quiconque affirme que, dans le très saint sacrement de l'eucharistie, la substance du pain et du vin coexiste avec le corps et le sang de notre Seigneur Jésus Christ et qui nie cette merveilleuse et unique conversion de toute la substance du pain dans le corps et de toute la substance du vin dans le sang, alors que les espèces du pain et du

¹³⁰ P.-L., Carle fait un bilan historique des définitions eucharistiques jusqu'au mot transsubstantiation : « On parle au départ de conversion substantielle à Rome en 1079 puis de *transsubstantiatio* à partir de Latran IV (exactement de *tanssubstantiari*) et dans les conciles intermédiaires subséquents. Avec Trente la mention *transsubstantiatio* se soude désormais à celle du maintien miraculeux des *species*. Ce dernier terme avait été employé auparavant, mais dans une affirmation parallèle à propos de la présence réelle. Il n'avait pas encore été géminé avec *transsubstantiatio* comme il en sera à l'automne de 1551, dans le deuxième des onze canons promulgués le 11 octobre » : *Le sacrifice de la nouvelle alliance...*, *op. cit.*, p. 259.

¹³¹ Cité par Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, (n°1651), Paris, Cerf, (Edition française), 2005, 1284 p.

vin subsistent, conversion que l'Église catholique désigne du terme très adéquat de transsubstantiation, qu'il soit anathème. »¹³²

Dans le premier canon relatif à la présence réelle, il est suggéré que le Christ total est réellement présent et non pas seulement en figure ou selon son efficence spirituelle : la présence en figure¹³³ et celle en vertu (théorie défendue par Zwingli et Calvin). En effet, dans les phrases « Ceci est mon corps » et « Je suis la vraie vigne », le verbe être ne donne pas la même réalité de sens et d'interprétation. Dans le second cas, il indique un signe, une figure, une efficence ; alors que dans la phrase de la consécration eucharistique, il affirme une identité entre le signifiant (Ceci, ce pain, ce vin) et le signifié (mon corps, mon sang). Lucien Deiss relève que le Christ n'a pas dit : « Ceci est le symbole de mon corps, ceci est le symbole de mon sang », mais : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Ainsi, ce qui est clairement affirmé ici, c'est que le pain et le vin sont transformés en son corps et en son sang véritables¹³⁴. L'eucharistie est alors, selon le concile de Trente, vraiment, réellement et substantiellement le corps et le sang du Christ. Guy Bedouelle souligne que le concile invite les fidèles à croire et à confesser qu' : « Après la consécration du pain et du vin, notre Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est présent vraiment, réellement et substantiellement sous l'apparence de ces réalités sensibles. »¹³⁵

Dans le second canon relatif à la transsubstantiation, les concepts philosophiques aristotéliens servent à clarifier ce point doctrinal. Il s'agit des concepts de *substance* et d'*accident*. La substance est ce qui est apte à subsister en soi et non en un autre, et ce qui constitue le support de tout ce qui existe en un autre. Quant à l'accident, il peut être compris comme ce qui n'existe pas en soi et qui existe dans un autre¹³⁶. En appliquant cette définition à la conversion de l'eucharistie, on peut dire que la substance, l'intérieur et l'intelligible du pain deviennent le corps du Christ. Alors que les accidents, l'extérieur, le sensible ou le visible du pain demeurent. Ils gardent pleinement ce qu'ils sont et qui constitue leur vocation. Pour nous, limités au sensible, ils s'offrent comme les possibilités du Christ divin dans notre monde terrestre et sensible. Ils sont ce dont Dieu se sert pour se présenter à nous. Le concile bat ainsi en brèche la théorie wycléfiste et luthérienne de l'impanation selon laquelle la substance du pain et du vin demeure unie au corps et au sang du Christ.

¹³² *Ibid.*, n° 1652.

¹³³ On parle de figure quand une différence subsiste entre ce qu'on perçoit et la réalité manifestée.

¹³⁴ Lucien, DEISS, *La Cène du Seigneur...*, *op. cit.*, p. 122.

¹³⁵ Guy, BEDOUELLE, « Trente (Concile), 1545-1563 », in Jean-Yves, LACOSTE (Sous la dir.) *Dictionnaire critique...*, *op. cit.*, p. 1422.

¹³⁶ Cf. P.-L., CARLE, *Le sacrifice de la nouvelle alliance...*, *op. cit.*, pp. 224-229.

2.2.2 : Trois effets admirables

Globalement, en traitant de la doctrine de la présence réelle à Trente à travers les deux définitions reprises plus haut, les Pères ont bien voulu relever trois effets admirables que la consécration produit. Ceux-ci sont la charnière de la doctrine scolastique et néo scolastique du sacrement. Premier effet : l'eucharistie contient vraiment, réellement et substantiellement le corps du Christ total. Deuxième effet : il ne reste rien du pain et du vin. Troisième effet : les accidents qui apparaissent aux yeux se soutiennent sans le secours d'aucun sujet et cela grâce à une « disposition inexplicable et toute miraculeuse ». Ils présentent encore toutes les apparences du pain et du vin¹³⁷. Toutefois, les Pères font des distinctions dans le motif de la présence :

*« Le corps est sous l'espèce du pain et le sang sous l'espèce du vin en vertu des paroles, mais le corps est sous l'espèce du vin et le sang sous l'espèce du pain, et l'âme sous l'une et l'autre espèce, en vertu de cette connexion et concomitance naturelle, par lesquelles les parties du Christ Seigneur, qui déjà ressuscité des morts ne mourra plus (Rm 6, 9), sont liées entre elles. »*¹³⁸

Ainsi, à la consécration, les paroles font advenir le corps et le sang ainsi que l'âme vus sous les espèces du pain et du vin. Il n'y a donc pas de séparation des parties du Christ. Le Christ n'est pas mutilé en vertu de la concomitance naturelle ou réelle qui selon Thomas est la théorie qui permet d'affirmer que le Christ tout entier est présent dans le sacrement et sous chacune des espèces¹³⁹. Sur ce sujet, voici l'enseignement du concile de Trente contenu dans le chapitre III de sa treizième session :

« Certes, si le Corps se trouve sous l'espèce du pain, et le Sang sous l'espèce du vin par la vertu des paroles, le Corps lui-même est aussi sous l'espèce du vin, et le Sang sous l'espèce du pain, et l'âme sous les deux espèces, en vertu de cette connexion naturelle et de cette concomitance qui unissent entre elles les parties du Christ Seigneur qui, ressuscité des morts,

¹³⁷ C'est d'ailleurs ce qu'Ambroise avait soutenu longtemps avant, affirmant qu'avant la consécration il n'y a que du pain, mais après celle-ci il n'y a plus que le corps du Christ. Cela veut aussi dire que Jésus est tout entier dans l'eucharistie. Quoique au dehors on n'aperçoive que du pain, soutient Hilaire, le corps et le sang du Seigneur sont réellement dans l'eucharistie.

¹³⁸ CONSEIL DE PRESIDENCE DU GRAND JUBILE DE L'AN 2000, *Eucharistie...*, op. cit. p. 71.

¹³⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Tome 4, III a, q. 76, a. 1., Paris, Cerf, 1986.

*ne meurt plus (Rm 6, 9). La divinité est unie, à cause de cette admirable union hypostatique avec son corps et son âme. »*¹⁴⁰

Cette définition de Trente justifie la légitimité de la communion des fidèles sous une seule espèce, le Corps en l'occurrence. Le Christ est présent dans le sacrement de l'eucharistie par mode de substance et non par mode de quantité, selon l'enseignement de Thomas. Bien plus, comme le relève le Conseil, les Pères de Trente n'affirment pas seulement la présence réelle du corps et du sang de Jésus. Ils déclarent aussi que Jésus-Christ, « vrai Dieu et vrai homme » est présent dans toute sa personne et intégralement. Cependant, il est utile de rappeler que le corps livré en aliment dans l'eucharistie est le corps parvenu à son « état glorieux ». Celui-ci a réuni corps et âme au moment de la résurrection et qui rend impossible désormais toute séparation¹⁴¹.

Nous avons, dans ce chapitre, compris l'eucharistie dans certains aspects de son évolution dans le temps ; à partir de ses préfigurations vétérotestamentaires et depuis le commencement de l'Eglise avec les Pères. Ce parcours biblique et doctrinal a relevé la compréhension de l'eucharistie depuis les Pères jusqu'à Trente. Nous marquons notre intérêt pour la définition eucharistique de Trente car celle-ci peut-être considérée comme le point de départ des interprétations modernes du sacrement. Le concept de transsubstantiation entériné à Trente donne à l'eucharistie un intérêt particulier pour la réflexion et la célébration durant la période néo scolastique. Le terme a été l'objet de vives altercations théologiques et doctrinales entre catholiques et protestants. A y voir de près, dans la réflexion du concile, la transsubstantiation ne devrait être qu'un énoncé, semble-t-il, de présence réelle pour authentifier sa spécificité. Ceci en réaction contre Luther qui, quoique admettant la présence du Christ dans le sacrement, la situe uniquement dans la communion à la messe. Par ailleurs, il était opposé à la réserve eucharistique et avait rejeté systématiquement le terme même de transsubstantiation. Il fallait donc, pour le contrecarrer, soutenir, du côté catholique, l'irréductible originalité de la présence du Christ dans l'eucharistie¹⁴². Signalons aussi que le concile de Trente dans sa théologie de l'eucharistie réfute l'ubiquisme que Luther emploie pour justifier le fait que le Christ siège à la droite du Père tout en étant substantiellement présent dans l'eucharistie¹⁴³.

¹⁴⁰ Cité par Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions...*, *op. cit.*, (n° 1639).

¹⁴¹ Cf. Cf. CONSEIL DE PRESIDENCE DU GRAND JUBILE DE L'AN 2000, *L'eucharistie*, *op. cit.* p. 72

¹⁴² Cf. *Ibid.*

¹⁴³ Cf. Guy, BEDOUELLE, « Trente (Concile), 1545-1563 », art. cit., p. 1422.

Au vu de cela, il nous paraît nécessaire de voir de plus près dans le chapitre suivant ce que c'est que la transsubstantiation.

CHAPITRE 2 : LE MYSTERE DE LA TRANSSUBSTANTIATION

Le débat n'a jamais été clos sur la question de la transsubstantiation ouverte depuis le Moyen-âge. Même si sa réception reste un problème pour l'esprit moderne, la transsubstantiation, comme s'en défend le magistère, demeure un héritage théologique et doctrinal de la foi chrétienne qui doit dire encore quelque chose au monde d'aujourd'hui et particulièrement au croyant qui célèbre l'eucharistie. Comment s'opère-t-elle et quelle est l'attitude de l'homme devant ce mystère de Dieu ? Le but visé dans ce chapitre est d'exposer la doctrine de la transsubstantiation qui nous permettra par la suite, à partir de ses faiblesses, une nouvelle interprétation de sens pour la période d'aujourd'hui.

Ce chapitre comporte quatre points : le premier nous fait découvrir la réalité d'un mystère si grand. Il répond à la question de savoir comment s'opère la transsubstantiation. Le deuxième présente l'homme devant le mystère de Dieu. Le troisième point est une ébauche d'interprétation de la pensée de Paul VI relative au mystère de l'eucharistie. Quant au quatrième point il traite du mystère de l'eucharistie entre foi et raison.

1. Comment s'opère la transsubstantiation ? : La réalité d'un mystère si grand

Sans doute, est-il incontournable de recourir à la définition tridentine pour comprendre le mystère de la transsubstantiation. Au chapitre IV du décret sur le sacrement de l'eucharistie du 11 octobre 1551, nous pouvons lire :

« Parce que le Christ notre Rédempteur a dit qu'était vraiment son corps ce qu'il offrait sous l'espèce du pain (Mt 26, 26-29 ; Mc 14, 22-25 ; Lc 22, 19 s. ; 1 Co 11, 24-26), on a toujours été persuadé dans l'Eglise de Dieu – et c'est ce que déclare de nouveau aujourd'hui ce saint concile – que par la consécration du pain et du vin se fait un changement de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ notre Seigneur et de toute la substance du vin en la substance de son sang. Ce changement a été justement et proprement appelé, par la sainte Eglise catholique, transsubstantiation. »¹⁴⁴

¹⁴⁴ Treizième session, 11 octobre 1551, décret sur le sacrement de l'eucharistie : In Heinrich, DENZINGER, *Symboles et définitions ... op. cit.*, (n° 1642).

De cette définition de Trente, nous pouvons retenir que la transsubstantiation est le changement de toutes les substances du pain et du vin en corps et en sang de Jésus. Cette opération admirable se fait par « consécration ». Le canon qui accompagne ce décret conciliaire est celui que nous avons indiqué plus haut.

Au regard de l'histoire que nous avons brièvement parcourue, nous pouvons affirmer que l'évolution de la théologie de l'eucharistie dans le temps conduit petit à petit à des formulations nouvelles qui resituent les faits et recadrent la pensée pour rendre le mystère plus compréhensible et maintenir son efficence auprès des hommes et pour eux. La réalité, depuis toujours, est que le magistère, garant de la foi des disciples du Christ, recourt à des expressions d'origine plus ou moins techniques et, après un long usage qui les dégage et les purifie en réalité d'un sens par trop particulier, les rend communes et vivantes pour la foi des croyants¹⁴⁵. Nous avons vu que la querelle entre les deux moines Paschase Radbert et Ratramme de Corbie a conduit à une formulation plus claire et à une précision plus rigoureuse des concepts « vérité » et « figure » dans la théologie eucharistique. Nous avons signalé que le règlement du conflit conduira plus tard, avec la scolastique, au concept de transsubstantiation. Il revient au magistère de définir le mode d'expression de la foi : ses termes, ses formulations, son langage, sa thématique. Le pape Paul VI précise par exemple ici l'autorité de l'Eglise dans la formulation des données de la foi et surtout de la foi en la transsubstantiation : « Au prix d'un travail poursuivi au long des siècles, et non sans l'assistance de l'Esprit Saint, l'Eglise a fixé une règle de langage et l'a confirmée avec l'autorité des Conciles. Cette règle a souvent donné à l'orthodoxie de la foi son mot de passe et ses enseignes. Elle doit être rigoureusement respectée. Que personne ne s'arroge le droit de la changer à son gré ou sous couleur de nouveauté scientifique. »¹⁴⁶ La clarification du magistère, sans fermer les recherches actuelles qui doivent être confrontées à celles du passé, maintient son autorité non seulement dans la proclamation de la foi mais aussi dans la façon de la comprendre et de la vivre. Il se fait ainsi l'unique source de référence authentique de l'interprétation de la foi. Source de laquelle les recherches doivent partir et s'inspirer pour approfondir la vérité et le

¹⁴⁵ Selon P.-L. Carle, l'histoire montre que l'Eglise sait depuis toujours ce qu'elle croit, puis cherche ensuite plus ou moins, en tâtonnant le plus souvent, à l'exprimer et finit par adopter une expression qui exclut efficacement l'erreur. Mais elle les réduit à son sens à elle. Par la suite, elle l'utilise et l'assimile. Elle dérobe l'expression à ses connexions systématiques et l'approprie à signifier sa pensée. Cependant, elle ne s'oppose pas à une autre expression ou formulation. Cependant également, elle juge avec rigueur et fermeté de l'adéquation d'une formulation nouvelle au sens de sa croyance. L'important, l'invariant, l'absolu, selon Carle, c'est le sens de l'Eglise, celui qu'elle a déclaré, tenu et continue de tenir ; Cf. *Le sacrifice de la nouvelle alliance...*, op. cit., p. 214.

¹⁴⁶ PAUL VI, *Mysterium fidei*, n° 11, 1965.

mystère de la foi professés par les croyants dans le temps en les adaptant, sans les vider de leur sens, aux réalités de ce temps.

Concernant le dogme de la transsubstantiation, nous avons relevé les démarches qui ont conduit à l'élaboration du concept avec la scolastique. Avec elle, sera conçue la triple structure conceptuelle et dynamique *sacramentum, res et sacramentum, res*. En effet, selon Paul-Laurent Carle, Anselme de Laon, dans le prolongement d'Alger de Liège, va penser le sacrement de l'eucharistie en termes de « *res et sacramentum* ». Dans cette perspective du *sacramentum*, du signe, les *species* du pain et du vin nous renvoient à la « manducation sacrificielle du corps et du sang du Christ ». Ceux-ci, présents au terme du changement substantiel, sont à la fois « réalité » et « signe », « *res et sacramentum* ». La vérité du corps et du sang du Christ est donnée par la transsubstantiation. Mais la transsubstantiation assure la préservation du signe. Le pain et le vin, dans leurs accidents, sont maintenus¹⁴⁷. Selon Carle, « les deux facteurs conjugués, désormais liés l'un à l'autre, l'aspect extérieur conservé pour désigner le corps et le sang et la "réalité" advenue par le don du Seigneur se jumellent dans le couple dynamique "*res et sacramentum*" : le "*sacramentum*" communiquant et manifestant la "*res*" »¹⁴⁸.

Comment alors s'opère la transsubstantiation ? Le dogme chrétien sur l'eucharistie n'a pas qu'affirmé la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. En partant de son affirmation, Carle montre que le dogme a aussi donné le comment : le changement radical, la conversion substantielle totale du pain et du vin à son corps et à son sang¹⁴⁹. La donation de Jésus n'est pas totale s'il n'y a pas de comment. Et nous ne sommes pas unis à la passion du Seigneur sans ce comment. Ce comment est une « miraculeuse conversion essentielle ». Cependant, « le comment de celle-ci demeure le secret du Roi, de l'artiste divin qui a fait les choses »¹⁵⁰. Le comment, c'est bien entendu le mode de la transsubstantiation mais le mot reste seulement descriptif. Il n'est pas explicatif. Dans cette ligne, le *Catéchisme* du concile de Trente fait cette précision :

« *L'explication de ce mystère est extrêmement difficile. Cependant les Pasteurs tâcheront de faire comprendre à ceux qui sont assez avancés dans la connaissance des Vérités saintes, comment s'opère ce changement admirable. Car pour ceux qui sont encore faibles dans la*

¹⁴⁷ Cf. P.-L., CARLE, *Le sacrement de la nouvelle alliance...*, *op. cit.*, p. 231.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 251.

¹⁵⁰ *Ibid.*

Foi, il serait à craindre qu'ils ne fussent accablés sous le poids d'une Vérité si haute. Ce changement est tel que, par la puissance de Dieu, toute la substance du pain est convertie en la substance entière du Corps de Jésus-Christ, et toute la substance du vin en la substance entière de son Sang, sans aucun changement de la part de Notre-Seigneur Lui-même. »¹⁵¹

Le concile fait intervenir la notion de « puissance de Dieu ». C'est elle qui permet le changement, la conversion, mieux, la transsubstantiation. Mais en révélant cela, le concile ne dit rien de plus sur le comment de cette opération divine et mystérieuse. On peut comprendre par là que la mission du concile n'a pas été d'expliquer ou de démontrer chimiquement la transformation qui s'opère. En avait-il d'ailleurs la possibilité ou la capacité ? L'immensité du mystère incline à sa simple contemplation. Il l'a lui-même reconnu :

« Mais ainsi que les Saints Pères l'ont très souvent recommandé, il faut avertir les Fidèles de ne pas rechercher avec trop de curiosité comment un tel changement peut se faire. Il nous est impossible de le comprendre, et nous ne pouvons en trouver aucune image ni aucun exemple dans les changements naturels, ni même dans la création. »¹⁵²

Ainsi, pour le magistère, l'essentiel et la priorité ne sont pas de déterminer le comment mais d'indiquer le pourquoi de la célébration du mystère. Ce pourquoi met l'homme devant ce mystère si grand.

2. L'homme devant le mystère de Dieu

L'homme doit s'incliner devant les mystères et les voies de Dieu qui demeurent toujours insondables. Telle est l'affirmation du concile devant le mystère de la transsubstantiation et de la présence réelle. « Il est grand le mystère de la foi », proclamons-nous à la célébration de ce mystère. La foi ne voit pas la transsubstantiation mais la croit en étant sûre de la Parole du Seigneur qui ne saurait jamais mentir et qui accomplit la vérité qu'elle renferme : « Le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront pas. » (Mt 24, 35). Le mystère de Dieu se communique dans la vérité et par sa propre volonté et non sous la pression d'une démonstration qu'opérerait l'intelligence de l'homme (toute chose qui aurait été utile cependant !) De toute manière, il aurait été absurde aux Pères conciliaires de prétendre

¹⁵¹ *Catéchisme du Concile de Trente*, chap. 19, §4.

¹⁵² *Ibid.*

expliquer chimiquement l'opération de la transsubstantiation. Tout ne s'explique pas. Les vérités de la foi ne sont pas démontrables chimiquement. Autrement, nous ne nous trouverions plus dans la sphère de la foi mais plutôt dans celle de la science ou même dans la technologie, synonyme d'émerveillement et de ravissement tous azimuts et l'œuvre de Dieu serait ainsi ravalée. Si le mystère n'est pas ce que l'on ne peut pas expliquer par la raison humaine, il a cependant une part et une force d'incompréhension, de doute, de caché et d'inattendu qui le caractérisent et le révèlent. La présence réelle et la transsubstantiation sont ce qu'il y a de charme dans l'eucharistie du Seigneur. Le mystère de la transsubstantiation échappe (heureusement ou malheureusement) au domaine de la science. L'eucharistie n'en serait pas une si elle devrait passer au laboratoire, dans les éprouvettes du chimiste pour vérifier et contrôler à la mesure près la transsubstantiation. Dans bien des cas, notre intelligence se laisse merveilleusement illuminer par la foi et la contemplation silencieuse du mystère de Dieu. Il ne peut pas avoir de foi mathématique (ou scientifique) qui passerait au crible des opérations et démonstrations scientifiques. Dans ce sens, l'hymne de jubilation qui apparaît dans une explosion d'enthousiasme, où Jésus se plaît à rendre hommage au Père pour la révélation adressée aux petits et cachée aux grands, peut nous aider à comprendre le mystère de l'eucharistie dans toute sa splendeur : « Je te rends hommage, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché ces choses aux sages et aux habiles, et de les avoir révélées aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton dessein de bienveillance » (Lc 10, 21). Paul se fait l'écho de cette hymne devant l'incompréhension des Corinthiens : « La folie de Dieu est plus sage que l'homme, et la faiblesse de Dieu est plus forte que l'homme. Ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour couvrir de confusion les sages » (1 Co 1, 25.27).

3. Paul VI et le mystère de l'eucharistie : adoration et contemplation

Dans l'encyclique *Mysterium fidei*, Paul VI proclame que « la Sainte Eucharistie est un mystère de foi ». Cela, le peuple de Dieu célébrant l'eucharistie le professe également. C'est une vérité déjà connue qu'il rappelle « pour écarter toute contamination de rationalisme » (n° 4). Selon Paul VI, « tant de catholiques ont scellé de leur sang cette vérité ». De même, « d'illustres Docteurs de l'Eglise l'ont constamment professée et enseignée : l'Eucharistie est un mystère très élevé et même proprement, comme le dit la Liturgie, le mystère de la foi » (n° 4). Paul VI indique ainsi que le mystère eucharistique est un mystère d'amour par le martyre

qu'il peut susciter et un mystère qui enseigne et éduque. Il invite donc les croyants à « s'approcher avec un humble respect, sans nous tenir au raisonnement humain, qui doit se taire, mais en nous attachant fermement à la Révélation divine » (n° 5). L'humilité est le gage exigé pour entrer dans l'intimité de ce mystère dans le but de contempler et d'admirer Dieu qui vient à nous. Puis, rappelant Jean Chrysostome, Paul VI invite les croyants à se prosterner devant la grandeur et le mystère de Dieu : « inclinons-nous devant Dieu, sans protester, même si ce qu'il nous dit paraît contraire à notre raison et à notre intelligence ; sa parole doit prévaloir sur celles-ci. Agissons de même à l'égard du Mystère (l'Eucharistie), sans nous arrêter à ce qui tombe sous les sens mais en adhérant à ses paroles, car sa parole ne peut tromper » (n° 5). Le mystère suppose alors inclination, obéissance et révérence de la raison et de l'intelligence. Selon Paul VI, cette même attitude de foi est recommandée vis-à-vis de l'eucharistie qui est le mystère par lequel Dieu reste si proche de nous. « Saint Bonaventure affirme que le mystère eucharistique est "le plus difficile à croire" non seulement des mystères impliqués dans les sacrements, mais de tous les mystères de la foi. » (n° 7) Paul VI reconnaît que « cela nous est d'ailleurs suggéré par l'Évangile, quand il raconte que beaucoup de disciples du Christ, entendant ce qu'il déclarait de sa chair à manger et de son sang à boire, reculèrent et abandonnèrent le Seigneur, en avouant : "Ce qu'il dit est raide ! Qui peut l'écouter ?" Et comme Jésus demandait si les Douze aussi voulaient s'en aller, Pierre donna l'attestation prompte et ferme de la foi qui était la sienne et celle des Apôtres, en cette réponse admirable : "Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle" » (n°s 7-8). Cette épisode de la vie de Jésus que souligne ici Paul VI et que nous étudierons plus loin doit être l'attitude même de l'homme croyant devant le mystère de Dieu. En effet, devant ce mystère, on ne se dérobe pas, on ne se rebiffe pas comme font les auditeurs impatientes de Jésus. Au contraire, on professe sa foi comme fait Pierre au nom des autres apôtres et de ceux qui ont eu le courage de rester auprès de Jésus malgré la rudesse des propos qu'ils venaient d'entendre. Dans cette encyclique, Paul VI indique donc le comportement vrai que doit adopter l'homme face au mystère de Dieu. Et l'eucharistie, parce qu'elle renferme tout le mystère de Dieu, exige de nous compréhension, respect et adoration.

4. Le mystère de l'eucharistie, entre foi et raison

A partir de cet enseignement de Paul VI, nous pouvons affirmer que dans la foi, il y a une part de raison qui la rend accessible et une part de mystère qui la maintient dans le domaine de l'inconnu. La raison et le mystère constituent les réalités du mystère. C'est ce mystère qui donne un sens et une portée vrais à l'eucharistie que l'Église célèbre depuis le jeudi saint. L'eucharistie, parce qu'elle est mystère du Christ, reste irréductible à une connaissance purement rationnelle et scientifique qui prétendrait la cerner une fois pour toutes. Comme le soutient aussi le Conseil de Présidence du Grand Jubilé de l'an 2000, les chrétiens, depuis toujours engagent dans ce mystère leur foi en totalité et sans risque d'être trompés. Et ce mystère reste toujours un signe des temps qu'on ne finira pas de scruter, de contempler, d'admirer et d'adorer. Mais il ne demeure pas moins le mystère de l'amour de Dieu pour ceux qui le célèbrent :

*« Voici vingt siècles que les chrétiens, sous toutes les latitudes, dans des rites différents, célèbrent ce que Jésus a remis à ses Apôtres le soir de la Cène. "Faites ceci en mémoire de moi" et, dans cette pratique, ils ont la conviction d'engager la totalité de leur foi. Voici vingt siècles que, tout en célébrant l'eucharistie, les chrétiens cherchent à la comprendre sans jamais y arriver jusqu'au bout. Ce don de Jésus est d'une richesse qu'on n'a jamais fini de scruter. Mystères aux mille facettes, aux dénominations multiples : repas, sacrifice, mémorial, messe, tous ces noms conviennent au don que nous a fait Jésus mais aucun n'en épuise le sens. »*¹⁵³

¹⁵³ CONSEIL DE PRESIDENCE DU GRAND JUBILE DE L'AN 2000, *op. cit.* p.8. Sur ce même sujet, la contribution du cardinal Charles Journet est tout aussi intéressante et actuelle même si elle est bien loin de la confession de Trente. Nous la mentionnons dans la perspective de l'ouverture que nous entreprendrons sur la période actuelle. Elle nous aidera dans notre quête doctrinale : « La même pente, qui est montée par les uns, peut être descendue par les autres. La doctrine de la présence vraie, réelle, immédiate du Christ sous les apparences sacramentelles, pourrait sembler trop hautes à certains d'entre nous, enfants comme nous de l'Église catholique, mais séduits par les solutions faciles. Pourquoi ne pas lui substituer la doctrine toute simple, sans mystère, sans scandale, de la présence médiatisée de signe ? On garderait le même langage, on continuerait de parler de la « présence réelle » du Christ dans la célébration de la Cène, de donner aux fidèles « le corps du Christ ». On expliquerait, et ce serait compris de tout le monde, qu'on peut faire, du pain, un usage profane, pour se nourrir ; et qu'on peut faire, du pain, un usage sacré, pour s'unir au Christ. Corporellement le Christ est au ciel, nulle part ailleurs ; sur l'autel il y a du pain, pas autre chose. Mais si tu prends ce pain avec foi et désir de t'unir au Christ, la signification, la destination, la finalisation du pain ne sont plus profanes, tu les as changées, elles sont devenues sacrées. Naturellement profanes, les voilà devenues fonctionnellement sacrées. Il s'est produit une transsignification, une transdestination, une transfinalisation du pain. Et si l'on concède que les choses valent moins par ce qu'elles sont que par l'usage qu'on en fait pourquoi ne pas aller jusqu'à désigner cette « transfinalisation » par le mot vénérable et traditionnel de transsubstantiation ? On semblerait rejoindre ainsi, mais en s'éloignant de l'Église, ceux qui tout à l'heure s'en approchaient. Il vaut mieux pourtant monter les pentes

Ne pas épuiser le sens du mystère reste la vraie réalité du mystère. En lui, s'y trouve la totalité de notre foi. Vingt siècles de célébrations maintiennent le mystère eucharistique dans la réalité divine mais aussi le rapprochent davantage de l'homme et lui indiquent le chemin de sa libération et les voies de son bien-être. Le mystère eucharistique unit, au cours du temps, Dieu et l'homme selon la mission du Christ en instituant ce mystère ; mission que les Pères ont suffisamment relayée selon notre étude antérieure. Ne pas la comprendre jusqu'au bout n'étouffe pas l'eucharistie mais fait d'elle un vrai don de Dieu et un mystère toujours présent et agissant du Christ dans la vie et le projet de l'homme. Le mystère nous parle et nous sommes sans cesse invités à y découvrir tout le projet de libération et de salut par lequel Dieu se révèle, s'auto-communique et s'auto-manifeste toujours aux hommes de tous les temps et dans les différents événements qui jalonnent leur existence. Ne pas épuiser le mystère donne cependant la possibilité au croyant et au théologien de prospecter des voies, des expressions, des langages et des signes nouveaux pour l'exprimer davantage aux fins de mieux le comprendre et le vivre. Comme l'a révélé Paul VI, les résultats, dans bien des cas, ont enrichi la foi de leurs nouvelles découvertes. C'est pourquoi aussi, nous sommes sans cesse invités, à travers le mystère, à découvrir dans le temps, la portée de l'eucharistie pour le monde et surtout pour l'Eglise.

que les descendre. Ici pourrait valoir l'autre parole du Seigneur : « Qui n'est pas avec moi est contre moi », « Qui n'amasse pas avec moi, dissipe » (Mt 12, 30) : [www.christ-roi.net/index.php/Le_myst%C3%A8re_de_l'eucharistie_\(Cardinal_Charles_Journet\)](http://www.christ-roi.net/index.php/Le_myst%C3%A8re_de_l'eucharistie_(Cardinal_Charles_Journet))

CHAPITRE 3 : DECOUVRIR LE SENS ET LA PORTEE DE L'EUCCHARISTIE DANS L'EGLISE ET L'HUMANITE

Les chapitres précédents nous ont indiqué quelques aspects bibliques et doctrinaux de l'eucharistie. Le parcours nous a montré qu'il s'agit d'une histoire qui continue encore de se tisser entre l'homme et Dieu et dont Dieu prend toujours l'initiative. Au long des siècles, l'eucharistie est vécue comme une intimité entre Dieu et ses créatures humaines et particulièrement celles qui croient en lui et le célèbrent. Les aspects doctrinaux du sacrement que nous avons soulignés, les querelles qu'ils ont suscitées, les précisions qui ont été faites tout au long de son histoire, montrent bien que l'eucharistie intéresse les hommes, l'Eglise et l'humanité. Autrement, ils n'en parleraient plus. Elle les intéresse d'autant plus qu'ils ont vu en elle, dès le départ, le lieu d'où Dieu leur parle et les rencontre et se livre encore à eux. Depuis deux mille ans donc, Dieu ne cesse d'être le compagnon qui se laisse découvrir à la table sainte, là où se rassemble l'Eglise appelée à le présenter aux hommes de tous les temps. Cela exige une cohérence d'attitude et de vie qui constitue ce que nous appelons le sens et la portée de l'eucharistie dans l'Eglise et l'humanité. Notre propos ici est de souligner des faits qui indiquent un certain comportement vis-à-vis de ce que nous célébrons et exigent des attitudes conscientes dans la société où vit celui qui célèbre. Le but visé ici est de montrer que l'eucharistie, à partir de ce que nous venons de découvrir dans les chapitres précédents, est un sacrement pour l'Eglise et pour l'humanité. Elle est fixée dans leur mémoire comme fidélité de Dieu qui se manifeste chaque jour et à laquelle elles doivent répondre. Cette fidélité inaltérable provoque une unité indissoluble qu'elles sont appelées à vivre en étant sel et lumière à l'exemple de celui qui est célébré.

Ce chapitre traite quatre points : 1) sens et portée de l'eucharistie comme mémoire de l'Eglise et de l'humanité ; 2) sens et portée de l'eucharistie comme fidélité célébrée par l'Eglise et l'humanité ; 3) sens et portée de l'eucharistie comme unité indissoluble pour l'Eglise et l'humanité ; 4) sens et portée de l'eucharistie comme lumière du Christ dans l'Eglise et l'humanité.

1. Sens et portée de l'eucharistie comme mémoire de l'Eglise et de l'humanité

Deux mille ans d'eucharistie ! Deux mille ans de mystère ! Disons aussi deux mille ans de don, d'adoration et d'émerveillement ! Doit-on encore prouver que l'eucharistie, mystère éternel du Christ et don incommensurable de Dieu a un sens pour l'Eglise et l'humanité ? Cet acte sublime, posé le jeudi saint, c'est-à-dire la veille de la croix, mais qui trouve son origine dans cette même croix qui lui donne un sens, est quotidien dans la vie de l'Eglise et de l'humanité depuis deux millénaires. Depuis cette période, il est devenu le compagnon le plus fidèle et le plus sûr des hommes et de l'humanité. Les hommes et Dieu, chaque jour, se donnent rendez-vous autour d'une table commune pour exprimer leur amour les uns pour les autres ; les hommes répondant à l'amour de Dieu et Dieu leur manifestant sa présence qui est amour infini. Cet acte est devenu notre mémoire, celle de notre libération et de notre fidélité communes à Dieu ; mémoire sans laquelle nous sommes éternellement voués à notre propre déchéance. Nulle part au monde, l'Eglise et l'humanité ne se réveillent sans faire mémoire du Christ dans l'eucharistie. Le mystère pascal du Christ-Libérateur célébré dans ce sacrement, pourrait-on dire, continue de « faire son petit bonhomme de chemin » au risque des événements qui rythment sans cesse la vie de l'humanité dont une part importante se trouve dans l'eucharistie. Chaque jour, ce mystère est célébré quelque part dans le monde, même dans la discrétion, en solidarité avec l'humanité toute entière et surtout avec les plus pauvres et les affamés, ceux que l'humanité laisse au bord de la route mais que Jésus replace sur le chemin, à l'image de Bartimée, l'aveugle de Jéricho (Cf. Mc 10, 46-52). Grâce à l'eucharistie, l'Eglise et l'humanité ont une mémoire qui puise ses énergies en Dieu et dont l'aboutissement final est encore Dieu. A travers rites, célébrations, adorations, festivités, émerveillements, mais aussi à travers hérésies, incompréhensions, doutes, suspicions, Réforme, conciles, l'eucharistie du Seigneur demeure l'heureux mystère par lequel le ciel et la terre se communiquent et se rencontrent chaque jour à travers le travail, les événements, la joie et la souffrance des hommes et des peuples. L'eucharistie rend toujours présent Dieu au cœur de l'Eglise et de l'humanité et de celui des hommes individuellement pris. Elle met aussi en relation, dans une dimension horizontale, les hommes entre eux appelés à vivre autour de leur maître le même amour qui libère et qui sauve en faisant mémoire de lui. Elle les rend frères les uns des autres et les fait contempler ensemble, dans cette même mémoire, le sublime mystère qu'elle constitue.

2. Sens et portée de l'eucharistie comme fidélité célébrée par l'Eglise et l'humanité

Mémoire de l'humanité et de l'Eglise, l'eucharistie est aussi le signe de la fidélité inoxydable de Dieu selon la promesse faite par son Fils Jésus : « Jésus s'approcha d'eux et leur adressa ces paroles : "Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps" » (Mt 28, 18-20). Ici, Jésus se présente comme maître du temps. Et parce qu'il l'est, toute chose est possible en lui et avec lui. La locution « tous les jours jusqu'à la fin des temps » montre fort bien que sa fidélité pour ses disciples est sans mesure et réveille leur confiance en un Dieu toujours présent et donc jamais éloigné ; un Dieu qui a dressé sa tente parmi les hommes. Il est l'au-delà du temps qui n'a aucune emprise sur lui. Il accomplit sa promesse dans le temps et c'est dans le temps qu'il chemine avec l'humanité et l'Eglise. Le sens et la portée de l'eucharistie, c'est avant tout l'accomplissement permanent, dans le temps, d'une promesse divine de fidélité, celle que Jésus fait aux hommes et en laquelle ceux-ci ont cru et qu'ils célèbrent en faisant mémoire de lui. Mais cette fidélité existe bien avant que Jésus la conduise à son achèvement. Les prophètes l'avaient plusieurs fois déjà relevée. La fidélité de l'humanité et de l'Eglise s'enracinent depuis toujours, et plus profondément, dans la fidélité même de Dieu. Celle-ci est aussi une promesse qui sauve : « Et il leur dit : "Allez par le monde entier, proclamez l'Evangile à toutes les créatures. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. Celui qui ne croira pas sera condamné". » (Mc 16, 15-16). Nous pouvons alors constater que ce qui rend le Repas du Seigneur plus concret, rempli de sens et fort comestible, c'est qu'il est un Repas qui accomplit une promesse sensée. Et la particularité de cette promesse, différente de toute autre, c'est qu'elle s'accomplit pour tous. Elle ne s'adresse pas uniquement aux hommes qui y ont part, mais à toute l'humanité intégrée depuis toujours dans le plan de libération et de salut de Dieu. Quand par l'eucharistie, Dieu répond à l'appel de l'homme et de l'Eglise, par cette même eucharistie, l'homme, l'Eglise et l'humanité rendent ses honneurs à un Dieu qui ne sait qu'aimer et être fidèle, voué à la disposition des pauvres et des faibles dont il entend les cris de détresse et de misère. Le sens et la portée de l'eucharistie pour nous aujourd'hui, c'est aussi la libération des hommes accomplie à travers la promesse de fidélité de Dieu dont la caractéristique particulière est qu'elle s'accomplit toujours. Et le contenu de cette promesse qui ne trompe pas, est la

libération qu'elle apporte à l'humanité. La libération de Dieu n'est possible que parce qu'il est fidèle à sa promesse d'être avec nous « jusqu'à la fin des temps ».

3. Sens et portée de l'eucharistie comme unité indissoluble pour l'Eglise et l'humanité

Ainsi, le mystère eucharistique dévoile, depuis toujours, la splendeur de l'amour fidèle et libérateur de Dieu. A travers les temps, l'eucharistie joue un rôle prépondérant et structurant dans le développement de l'Eglise et l'organisation de la vie du croyant et de l'humanité. Elle donne un sens à notre vie et à notre attitude dans le monde et dans la société où nous vivons et sommes appelés sans cesse à témoigner d'elle. Témoins de l'eucharistie, nous devenons aussi témoins dans un monde qui cherche Dieu et où, malheureusement, les vertus qui témoignent de Dieu sont à la dérive. La promotion de vertus telle celle de l'unité incombe à ceux qui croient en Dieu et en la fidélité de son Fils. Paul, qui voulait rappeler aux Corinthiens les exigences de l'unité et la nécessité absolue de mettre fin à tous les conflits qui les divisaient, invoquait l'indéniable expérience humaine qui se déploie et se concrétise sans cesse dans l'eucharistie et sa célébration confiante. En leur révélant que « le pain que nous rompons » est « communion au corps du Christ », il attirait opportunément leur attention sur le fait « qu'il n'y a qu'un seul corps, car tous nous participons à ce pain unique » (1 Co 10, 17). Le mystère pascal n'enseigne pas uniquement un signe d'unité et de communion en Dieu. Il contribue aussi et davantage à former l'unité réelle de cette Eglise qui se trouve être le corps mystique de Jésus-Christ, placée au cœur de l'humanité pour que le monde ne s'épuise pas de contempler Dieu en le célébrant dans l'eucharistie. Par ce mystère jamais épuisé, le Christ entreprend depuis toujours une œuvre de libération et de construction qui consolide intimement les personnes par une même foi et un même amour à travers leur engagement commun auprès de leurs frères et sœurs dans la société. C'est en cela que l'eucharistie demeure « source et sommet » de toute la vie de l'Eglise. Elle est la source par laquelle les hommes consolident leur rapport avec Dieu et le sommet à partir duquel ils contemplent les œuvres et le visage de ce même Dieu et des mystères qui le constituent. Ces propos de Cyprien de Carthage fondent notre thèse :

« *Quand donc, dans le calice, l'eau se mêle au vin, c'est le peuple qui se mêle avec le Christ, et la foule des croyants qui se joint et s'unit à Celui en qui elle croit. Ce mélange, cette union du vin et de l'eau dans le calice du Seigneur, est indissoluble. De même l'Eglise, c'est-à-dire le peuple qui est dans l'Eglise et qui, fidèlement, fermement, persévère dans la foi, ne pourra jamais être séparé du Christ, mais lui restera attachée par un amour qui, des deux, ne fera plus qu'un.* »¹⁵⁴

Cyprien confirme la certitude que le corps et le sang du Christ, l'Eglise qui les célèbre, les hommes et Dieu, forment une unité indissoluble grâce à l'eucharistie du Christ. Ainsi, le chemin tracé depuis Golgotha, reste un chemin de libération et donc d'avenir de tous les temps et de toutes les générations et ouvert sans restriction à tous. L'Eglise s'y glisse, entraînant avec elle l'humanité et les générations qui croient en Dieu et célèbrent l'eucharistie et qui deviennent ainsi des frères unis par un même amour selon la volonté du Fils : « Que tous soient un » (Jn 17, 21). Ainsi également, l'eucharistie demeure le pain et l'espérance d'une vie nouvelle au fil des temps et dans tous les espaces et les temps où elle est célébrée. Elle demeure fondamentalement un don de Dieu et un mystère du Christ. Ce don et ce mystère qui se conjuguent ne sont intelligibles que dans la mesure où l'Eglise, qui a charge de les présenter comme tels à la foi des hommes, les interprète dans le sens de Dieu, selon leur valeur et les différents aspects qui les composent. L'eucharistie devient véritablement don d'unité, et aussi de solidarité, de partage, de fraternité pour les hommes quand ceux-ci comprennent les motifs et les raisons fondamentaux pour lesquels Dieu la leur offre. Elle devient mystère quand elle est célébrée pour l'homme au nom de Dieu. Depuis toujours, selon les époques, la tâche de l'Eglise est de la faire entrer dans l'intelligence et dans la réalité de foi des hommes.

4. Sens et portée de l'eucharistie comme lumière du Christ dans l'Eglise et l'humanité

Pour mieux comprendre l'eucharistie comme lumière de l'Eglise qui la célèbre et de l'humanité, il importe de se référer aux gestes et aux paroles du Christ. Ceux-ci sont eux-mêmes la lumière qui éclaire et qui guide l'Eglise et l'humanité. Jésus a agi en homme

¹⁵⁴ Cité par CONSEIL DE PRESIDENCE DU GRAND JUBILE DE L'AN 2000, *Eucharistie, op. cit.*, p. 19.

entièrement responsable et totalement libre. Il n'a jamais été soumis au respect scrupuleux d'une doctrine et n'a été l'otage d'un pouvoir quelconque. Dans sa prédication, il montrait toujours que tout lui est soumis et qu'il contrôle tout. Le don qu'il fait à l'Eglise et à l'humanité est un bien précieux qui ne peut s'altérer car il contient toutes les valeurs de sa vie et de son enseignement. Il enseignait en maître qui avait de l'autorité et en cela cet enseignement constitue une lumière qui éblouit, c'est-à-dire qui suscite une conversion radicale et véritable ; (Cf. la conversion de Paul sur le chemin de Damas en Ac 9, 1-31). La vie de Jésus et sa prédication qui n'avaient pas d'égal se reflètent dans l'eucharistie qu'il offre comme héritage à l'humanité la veille de sa passion et de sa mort. Mentionnons un aspect de cette prédication : sur la montagne, après avoir enseigné le bonheur inespéré par la proclamation solennelle des béatitudes, il nous apprend que nous sommes « sel de la terre et lumière du monde » et que nous devons rester tels : « Vous êtes le sel de la terre. Si le sel perd sa saveur, comment redeviendra-t-il du Sel ? Il ne vaut plus rien : on le jette dehors et il est foulé aux pieds par les hommes. Vous êtes la lumière du monde. Une ville située sur une hauteur ne peut être cachée. Quand on allume une lampe, ce n'est pas pour la mettre sous le boisseau, mais sur son support et elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison. De même, que votre lumière brille aux yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes actions ils rendent gloire à votre Père qui est aux cieux. » (Mt 5, 13-16)

En relevant les symboles et les images contenus dans cet enseignement de Jésus, notre esprit se porte directement sur l'eucharistie qu'il allait instituer plus tard. En effet, sel, lumière, lampe, briller, bonnes actions, indiquent l'attitude du croyant qui célèbre et reçoit l'eucharistie. Il va sans dire que Jésus lui-même a assumé tous ces symboles qui ont donné un sens à sa prédication et aux œuvres qu'il a accomplies au milieu de ses contemporains. Dans l'eucharistie, nous sommes conduits à admirer tous ces symboles et invités à les reproduire dans notre vie. Dans le monde, le croyant brille de la lumière du Christ. Il en est le reflet qui éclaire l'humanité dans sa marche tumultueuse sur le chemin d'un développement rendu chaotique. Nous pouvons donc constater que Jésus ne s'est pas contenté de laisser un souvenir que l'Eglise et l'humanité doivent s'appliquer uniquement à reprendre pour se rappeler à leur souvenir. Au contraire, dans ce souvenir, se trouve tout l'héritage pour une humanité meilleure, où les actes, les paroles et les consciences sont entièrement éclairés par ce qui est célébré. L'eucharistie n'est pas seulement un rite. Elle est surtout Lumière à la manière de Jésus lui-même. C'est ce que souligne ici Cyrille de Jérusalem :

« Tu as reçu l'enseignement et tu as pleine certitude : ce qui paraît du pain n'est pas du pain, bien qu'il soit tel pour le goût, mais le corps du Christ ; et ce qui paraît vin n'est pas du vin, bien que le goût le veuille ainsi, mais le sang du Christ... Fortifie donc ton cœur, prenant ce pain comme un pain spirituel, et réjouis le visage de ton âme. Et puisses-tu, ce visage découvert en une conscience pure, réfléchir comme un miroir la gloire du Seigneur, et marcher de gloire en gloire dans le Christ Jésus Notre Seigneur, à qui soit la gloire pour les siècles des siècles. Amen. »¹⁵⁵

Selon Cyrille de Jérusalem, l'eucharistie, en reflétant sur nous la gloire du Seigneur qui nous transforme, nous pousse également à briller comme lumière dans le monde afin que la gloire de Dieu y soit toujours présente. Cyrille de Jérusalem demande au croyant de donner à l'humanité ce qu'il a lui-même reçu et qui constitue son bonheur et son trésor à lui. Il devient ainsi goût et lumière dans un monde qui a toujours besoin du goût et de la lumière de Dieu. Une telle conviction trouve écho dans cette méditation de Catherine de Sienne :

« C'est dans la foi, ce miroir de la lumière, que je te connais : tu es le souverain bien, bien qui surpasse tout bien, bien qui donne le bonheur, bien qui dépasse toute idée et tout jugement ; beauté au-dessus de toute beauté, sagesse au-dessus de toute sagesse : car tu es la sagesse elle-même, tu es l'aliment des anges qui, dans l'ardeur de ton amour, s'est donné aux hommes. »¹⁵⁶

Dans ce dialogue avec la Trinité, la docteur de l'Eglise contemple la merveille du mystère de la lumière de Dieu qui rejaillit sans cesse sur l'humanité et l'Eglise et qui les éblouit de son éclat permanent. Une telle merveille de Dieu se découvre dans l'eucharistie célébrée dans la lumière et qui éclaire tout homme. Disons en s'inspirant de Catherine de Sienne que l'eucharistie est aussi bonté, beauté et sagesse pour l'humanité et pour l'Eglise. Pour tout dire, l'eucharistie et sa célébration constituent sans cesse un rendez-vous de souvenir, de fidélité, d'unité et de lumière auquel l'Eglise et l'humanité s'astreignent chaque jour pour découvrir, en Dieu, leur propre chemin.

Si les chapitres qui nous ont conduit jusqu'ici nous permettent d'entrer dans le mystère de don que Dieu fait à l'humanité et à l'Eglise, il nous faut maintenant dans le chapitre suivant

¹⁵⁵ Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, op. cit., Cat. IV, 9, 12.

¹⁵⁶ In *La liturgie des heures*, tome 2, *Carême-Temps pascal*, Cerf/DDB, 2013, p. 1319.

aborder un autre type de préoccupation qui a agité et continue encore d'agiter la théologie eucharistique. En effet, en passant d'une génération à l'autre, et donc d'une mentalité à une autre, les perceptions, naturellement, ne paraissent pas pareilles. Concernant l'eucharistie, le type de problème qui se présente à chaque époque est son actualisation à travers les concepts qui l'interprètent. La mentalité de l'homme des Lumières ne peut pas être celle d'un médiéval. Tout comme la mentalité de l'homme d'aujourd'hui ne peut pas être celle des Lumières. Disons que les formulations conceptuelles, et cela est heureux, sont toujours marquées par l'évolution des temps et les réalités de l'époque. L'on pense et parle selon son temps, avec les mots de ce temps.

Dans le cadre de cette recherche par exemple, le chapitre suivant indique une nouvelle manière de comprendre le concile de Trente et les formulations eucharistiques qu'il a élaborées. Il prospectera ainsi quelques nouveautés de l'intelligence de l'eucharistie en opposition aux données doctrinales médiévales, scolastiques et néo scolastiques de ce sacrement. Il est une ouverture sur de nouvelles façons de présenter et de comprendre l'eucharistie à notre temps qui peuvent justifier son engagement social et politique par des médiations de libération qu'elle doit susciter chez les hommes et qui nous préoccupent ici.

CHAPITRE 4 : COMPRENDRE AUJOURD'HUI LA FORMULATION THEOLOGIQUE DE TRENTE

Le but visé dans ce chapitre est donc d'exposer de nouvelles formulations doctrinales qui, en partant et s'inspirant de la doctrine de la scolastique et de Trente, ouvrent pourtant de nouvelles perspectives dans la compréhension du mystère eucharistique et de lui donner une résonance pour l'homme et la société d'aujourd'hui. Toutefois, cette recommandation de Jean-Paul II ne nous quittera pas :

« Au cours de l'histoire bimillénaire du peuple de la nouvelle Alliance, le magistère ecclésiastique a précisé la doctrine eucharistique en diverses occasions, même en ce qui concerne sa terminologie exacte, et cela précisément pour sauvegarder la foi apostolique en ce très grand Mystère. Cette foi demeure inchangée, et il est essentiel pour l'Eglise qu'elle le demeure. » (EE, n° 27)¹⁵⁷.

Quel que soit tout le savoir construit sur l'eucharistie par l'intelligence et la science de l'homme, seul le magistère entérine les conclusions des débats à partir des professions de foi des conciles. N'empêche que, comme le reconnaît le magistère lui-même, la contribution du théologien se révèle importante pour la clarification de la question et pour l'ouverture sur d'autres réalités qui pourraient à moyen ou long terme s'avérer précieuses. Ainsi, l'ouverture de l'eucharistie aux réalités des hommes d'aujourd'hui peut aider à comprendre encore mieux ce que le Christ nous dit de faire en nous présentant le pain et le vin : « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang ».

Ce chapitre comprend quatre sections : 1) remarque de contemporains ; 2) mémorial et sacrifice sacramentel ; 3) anamnèse de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus ; 4) le sacrifice sacramentel de rédemption de Jésus : « sans nous » mais « mais avec nous ».

¹⁵⁷ Nous avons plus haut relevé la mise au point de Paul VI concernant le concept de transsubstantiation dans l'encyclique *Mysterium fidei*. Il a aussi affirmé dans la même encyclique, concernant les interprétations modernes qu'on peut faire des concepts qui fondent la foi chrétienne : « On peut assurément, comme cela se fait avec d'heureux résultats, donner de ces formules une explication plus claire et plus ouverte, mais ce sera toujours dans le même sens selon lequel elles ont été adoptées par l'Eglise : ainsi la vérité immuable de la foi restera intacte tandis que progressera l'intelligence de la foi. Car... "on doit toujours garder le sens que notre Mère Eglise a déclaré une fois pour toutes et que jamais il n'est permis de s'en écarter sous le prétexte spécieux d'intelligence plus profonde." » (n° 11).

1. Une remarque de contemporains

Référons-nous à la scolastique, surtout à son interprétation de la présence réelle et de la transsubstantiation pour introduire mieux ce chapitre qui veut s'attarder sur les aspects purement doctrinaux de la question eucharistique qui dirige notre recherche. Selon cette interprétation qui a prévalu en son temps, rien ne demeure de la substance du pain et du vin, seuls en subsistent les accidents, supportés miraculeusement par d'autres substances que sont le corps et le sang du Christ en lesquelles ont passé les substances du pain et du vin. Aujourd'hui, il est bien évident qu'une telle interprétation, sans être niée, ne peut pas vraiment aider la foi eucharistique et sa pratique et notre intelligence a du mal à la comprendre. De même, une telle interprétation contient le risque de figer le sacrement et le soustraire de sa dimension sociale et de sa force critique. Or, nous avons vu avec les Pères qu'une telle dimension est aussi la caractéristique de l'eucharistie. Nous savons aussi la réticence orthodoxe vis-à-vis de cette formulation¹⁵⁸. Le chrétien cultivé d'aujourd'hui, fait remarquer F.-X. Durrwell, n'est plus rompu à la philosophie d'Aristote, ou du moins dans toute sa rigueur. La substance dont parle le croyant est bien une réalité sujette aux analyses chimiques et il sait que ces analyses démontreraient clairement la permanence et la persistance dans l'eucharistie de la substance du pain et du vin. Qu'on soit instruit ou non, on sait au moins que le pain est un aliment et le vin une boisson. Les deux sont de la nourriture ordinaire. On sait tout aussi bien et surtout que le pain eucharistique peut rassasier, de même que le vin eucharistique, comme tout vin, peut enivrer. On sait autant que ces substances peuvent se détériorer sous la pression de certaines circonstances comme le temps ou la conservation. De ce fait, selon F.-X. Durrwell, dire de l'eucharistie qu'elle est ni pain ni vin est une parole fort énigmatique pour l'esprit moderne d'aujourd'hui car elle oppose le mystère chrétien à l'expérience des réalités terrestres. Ce qui n'est évidemment pas son objectif¹⁵⁹.

Face à l'homme moderne d'aujourd'hui, « la doctrine de la transsubstantiation » scolastique pose un vrai problème de langage et donc de compréhension à la fois humaine et symbolique, voire parabolique. La confession d'une substance du pain changée en celle du corps du Christ est devenue quasi inintelligible et donc incompréhensible. A l'évidence, les théologies de type scolastique, tout en demeurant une référence historique pour la foi d'aujourd'hui, sont

¹⁵⁸ Cf. Jean-Claude, LARCHET, *La vie sacramentelle*, Paris, Cerf, 2014, pp. 97-135.

¹⁵⁹ Cf. F.-X., DURRWELL, *L'eucharistie présence du Christ*, Paris, Ouvrières, 1971, pp. 48-49.

toutefois passées de mode et ne sont donc plus, dans une certaine mesure, d'un grand secours pour le chrétien d'aujourd'hui quand bien même il doit encore s'y référer. Pour Durrwell, elles affirment avec force la présence réelle mais ne la rendent plus intelligible¹⁶⁰ comme elles l'ont fait durant des siècles. C'est pourquoi, avec E. Schillebeeckx, nous soutenons que la transsubstantiation avait besoin, à un moment donné de son évolution et de sa compréhension, d'une nouvelle interprétation, surtout entre les deux guerres mondiales. Car à cette époque, les données de la physique moderne ont fortement évolué et ébranlé les fondements et les certitudes des spéculations néo scolastiques sur la notion de substance. Le passage de la philosophie naturelle à l'approche anthropologique de l'eucharistie se fit nécessaire et visible. De la même façon, relève Schillebeeckx, les sciences naturelles positives ont elles aussi influencé le concept de substance de la philosophie naturelle et donc également de la théologie¹⁶¹. G. Lafont, à la suite de Schillebeeckx, ne dit pas autre chose : pour lui, le mot transsubstantiation, de plus en plus, effraie et fait douter en réalité. Il est même compliqué et partant, de moins en moins accessible. Surtout, il évoque « une métaphysique de la substance et de l'accident » qui devient aujourd'hui quasi incompréhensible pour tous. Son langage est devenu compliqué. Le terme serait donc culturellement vieilli. Sans doute, serait-il, du moins, parvenu à son terminus, sinon devenu définitivement insignifiant et la spéculation hautement abstraite qu'il véhiculait aurait cessé de toucher efficacement les hommes d'aujourd'hui. Peut-être faudrait-il lui trouver un substitut comme le préconise G. Lafont¹⁶² ! On pourrait dire que les temps ont évolué (ou « les temps sont accomplis ») pour le terme de transsubstantiation. L'apport d'autres sciences comme la physique a fait son effet. Sans renier l'eucharistie (loin s'en faut), ouvrons d'autres perspectives pour la rendre plus intelligible pour la foi d'aujourd'hui.

¹⁶⁰ Cf. *Idem*, pp. 9-11.

¹⁶¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La présence du Christ dans l'eucharistie* (Traduction française), Paris, Cerf, 1970, p. 87.

¹⁶² Ghislain, LAFONT, *Eucharistie. Le repas et la parole*, Paris, Cerf, 2001, p. 137. Cependant, Lafont veut toujours garder ce mot. Il veut le faire en lui restituant sa valeur émotionnelle et son enracinement symbolique profonds. Car selon lui, les mots théologiques ont certes une signification assez rigoureuse, s'ils sont replacés dans le « système logique » auquel ils appartiennent depuis toujours. Mais, généralement, cette richesse naît d'un « enthousiasme de la foi » et « d'un profond sens de l'homme et de ses symboles ». Il en veut pour preuve tangible et indiscutable les Ephésiens du Ve siècle qui hurlaient dans les rues de leur ville le vocable étrange de « *Théotokos* ». Dans ce mot, y était alors investi par la foi l'essentiel de leur suite du Christ. Et ils le faisaient de manière dynamique qui ne suscitait pas moins de polémique à l'époque. La Vierge Marie a été proclamée par eux Mère de Dieu contre tous ceux qui auraient fait de son Fils un simple fils d'homme. Dans cette mouvance spirituelle, dénuée au départ de toute rationalité, les théologiens sont intervenus pour analyser le concept de « maternité divine ». Cependant, le mot *Théotokos* est et demeure, des millénaires après, une affirmation passionnée et non moins intellectuelle et rigoureuse de notre foi. Sans doute, faut-il aussi restituer un climat pareil au mot transsubstantiation. Car, malgré tout, il fait encore partie de l'ensemble de ces vocables surchargés avec lesquels nous tentons de dire l'infini mystère de Dieu en son éternelle eucharistie.

2. Mémorial et sacrifice sacramentel

Relevons avec Joseph Baciocchi que le repas eucharistique (l'eucharistie) a été institué par Jésus le jeudi saint, c'est-à-dire la veille de sa mort sanglante ou plutôt, selon la façon juive de rythmer le temps, à l'ouverture de la journée qui verrait son supplice et finirait lors de son ensevelissement au tombeau par les disciples qui lui sont restés fidèles à cette sombre occasion. Et il l'a institué comme souvenir, rappel ou mémorial de sa propre Pâque à la dernière cène avec ses disciples. Les évangélistes et Paul (qui l'a reçu par témoignage) n'en ont aucun doute : Mc 14, 22-25 et Mt 26, 26-29 ; 1 Co 11, 24-26 et Lc 22, 14-20¹⁶³.

L'eucharistie est donc le sacrement du Christ. Il s'y donne en nourriture aux hommes pour les transformer en lui-même et constituer pour toujours son Corps mystique qui est l'Eglise. Dans son évolution, la théologie (surtout catholique) a bien souvent séparé, de façon radicale, dans ce sacrement, son aspect sacrement et son aspect sacrifice. Mais de plus en plus, il est démontré que cette dichotomie survenue dans l'histoire n'était pas juste et acceptable. L'erreur a été donc corrigée (ou est en train de l'être). L'eucharistie, pour autant qu'elle soit corps et sang du Christ, se situe tout entière à l'intérieur de l'univers sacramentel par lequel le Christ se rend toujours présent au monde et aux croyants et se communique à eux. Elle est le sacrement de l'acte sacrificiel du Christ. Et la communion au pain consacré n'a pour but que de nous rendre participants au sacrifice de la Pâque accompli par Jésus. Le pain et le vin sont consacrés pour rendre sacramentellement présent ce sacrifice accompli sur la croix une fois pour toutes. A partir de ce qui a été dit jusqu'ici, nous pouvons dégager deux notions théologiques qui pourraient bien définir ce sacrement : il s'agit des notions de « sacrifice » et de « sacrement de la présence ». La notion de sacrifice se justifie par le fait que le Christ, dans ce sacrement, fait don de lui-même en nourriture et cela totalement et généreusement, mieux : vraiment, réellement et substantiellement selon le concile de Trente. Il demande aussi à ses disciples de tous les temps d'en faire autant. Ce sacrement anticipe ainsi et perpétue à travers les générations, de façon non sanglante et unique, mais non moins efficace et dynamique, le sacrifice sanglant de la croix. Quant à la notion de sacrement de la présence, elle veut rendre visible, au milieu des hommes et pour eux, la présence de Jésus-Christ qui a demandé de faire cela en souvenir de lui ; une présence effective et totale pour la communion et le salut des hommes. La conjonction de ces deux aspects s'enracine dans la vie même du Christ et dans

¹⁶³ Cf. Joseph, BACIOCCHI, *Espérer aujourd'hui en Jésus-Christ. Le dynamisme de l'Evangile*, Paris, DDB, 1997, p. 125.

son œuvre unique de rédemption et de divinisation des hommes. Si ce sacrement est sacrifice accompli avec le pain et le vin, il est alors repas rituel qui rassemble les hommes au nom du Christ.

2.1 : Repas rituel et sacrifice de rassemblement au nom et en souvenir du Christ

Pour comprendre l'eucharistie comme un repas rituel, laissons-nous guider par les gestes et paroles mêmes qui l'ont instituée. Matthieu énonce la consigne de Jésus : « Prenez et buvez en tous ». Marc et Matthieu précisent : « Ayant pris la coupe... il la leur donna en insistant... ». Remarquons que Jésus accomplit des gestes et des paroles qui ne sont pas à négliger dans l'interprétation de l'eucharistie comme rituel et sacrifice de rassemblement. Les mentions des gestes comme « il prit », « de même » et celle des paroles « Prenez », « mangez » « buvez », « faites », tous des verbes d'action, introduisent au cœur même du rite de l'institution de l'eucharistie comme action propre du Christ au profit des hommes en vue de leur salut. Gestes et paroles humains accomplis par Dieu qui lui donnent un sens depuis toujours et font se rassembler les croyants autour d'une cause commune dont le Christ est le centre primordial commun et efficace, l'acteur et le sujet unique et principal. Bien plus, le pain partagé et le vin bu sont les temps forts qui structurent l'ensemble de ce repas rituel et qui mettent les hommes en demeure de rappeler sans cesse ces gestes et paroles rendus divins et qui sauvent. Il est alors évident que l'on ne peut les séparer sans prendre le grave risque de rendre inintelligible, et donc incompréhensible et inefficace et ainsi, de mutiler le mystère qui se dévoile sous nos yeux comme sacrifice qui se renouvelle dans l'accomplissement de la mémoire du Christ.

2.2 : Un vrai sacrifice

Dans le premier chapitre de cette partie de notre recherche, nous avons déjà souligné assez suffisamment l'intérêt du repas et sa symbolique humaine aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Nous avons surtout relevé que le pain et le vin constituent les éléments fondamentaux d'un repas ordinaire ou de fête dans le monde juif qui est celui de Jésus. Le pain constitue ainsi un élément substantiel de ce repas. Il désigne les aliments

solides qui vont entrer dans sa confection. Selon Bernard Renaud, la demande « donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour »¹⁶⁴ contenue dans la prière du Notre Père, que Jésus lui-même a apprise à ses disciples, montre bien la nourriture qui est nécessaire à la subsistance quotidienne et ordinaire de l'homme. Le pain, il n'y a aucun doute, et cela dans toutes les cultures et civilisations, est étroitement lié à la vie qu'il a pour effet de sustenter et d'entretenir, de réjouir, d'agrémenter et d'épanouir¹⁶⁵.

Si l'eucharistie est le rituel d'un repas à la fois ordinaire et extraordinaire, elle est aussi un sacrifice. Nous l'avons effleuré à l'instant au début de ce chapitre. Creusons bien davantage pour mieux comprendre. Dans l'élaboration doctrinale de l'eucharistie comme sacrifice, le concile de Trente (pas seulement lui mais aussi tous les autres conciles et écrits des théologiens) a eu recours au témoignage de l'Écriture. Le Conseil du Grand Jubilé de l'an 2000 en fait cas en relevant le sacrifice parfait du Christ qui s'est offert pour tous.

*« Comme sous l'Ancien Testament, au témoignage de l'apôtre Paul, par suite de l'impuissance du sacrifice lévitique, il n'y avait pas de sacrifice parfait, il a fallu, d'après une disposition de Dieu, le Père des miséricordes (cf. Col 1, 3), que se levât un autre prêtre "selon l'ordre de Melchisédech" (cf. Gn 14, 18, He 7, 11), notre Seigneur Jésus-Christ, capable d'amener à la plénitude et de rendre parfaits "ceux qui devaient être sanctifiés" (He 10, 14). Lui notre Dieu et Seigneur, dut donc s'offrir lui-même une fois pour toutes, mourant en intercesseur sur l'autel de la Croix afin de réaliser pour eux une rédemption éternelle. »*¹⁶⁶

Le sacrifice du Christ est donc le sacrifice parfait qui mène à sa perfection celui de l'Ancienne Alliance que célébraient les prêtres. Il était un sacrifice limité car le sacerdoce du prêtre était lui-même limité. Et le sang des animaux n'était pas efficace pour sauver le peuple. Ce qui est bien contraire à celui du Christ. L'auteur de la Lettre aux Hébreux écrit dans ce sens que la mort du Christ ne devrait pas mettre fin à son « sacerdoce » qui est « exclusif » (7, 24). Ainsi, la veille de sa mort, « la nuit même où il fut livré », il voulut laisser à l'Église, son Corps mystique, un sacrifice non seulement visible mais aussi éternel, comme d'ailleurs la nature humaine le réclame de tout temps, où serait représenté le sacrifice sanglant qui allait s'accomplir une unique fois sur la croix et dont le souvenir se perpétuerait jusqu'à la fin du

¹⁶⁴ Nous gardons cette formule de la prière du Seigneur durant ce travail. Dans la troisième partie, nous essaierons de la comprendre autrement en la mettant en rapport avec la manne qui serait le « pain de demain », donc un pain uniquement eschatologique.

¹⁶⁵ Cf. Bernard, RENAUD, *L'Eucharistie, sacrement de l'alliance*, Paris, Cerf, Coll. « Lire la Bible », n°183, 2013, pp. 211-215.

¹⁶⁶ CONSEIL DE PRESIDENCE DU GRAND JUBILE DE L'AN 2000, *Eucharistie...*, op. cit., pp. 77-78.

monde à travers sa célébration dans le temps par les hommes qui croient en lui. Ce qui fait de ce sacrifice un don total et éternel du Christ lui-même. Claude Geffré souligne à ce propos qu'il n'y a pas d'Alliance sans sacrifice. Et tout sacrifice nécessite obligatoirement une effusion de sang. Concernant le Christ, cela est encore plus vrai en pensant au sacrifice de la croix. Mais l'originalité avec le Christ, c'est que par son sang versé sur la croix, il a mis fin à tous les sacrifices sanglants, notamment à ceux de l'Ancienne Alliance. C'est pourquoi, à partir du Christ, se crée une nouvelle manière d'entrer en relation avec Dieu dans le culte nouveau. Désormais, l'accès à Dieu devient direct et s'effacent donc les intermédiaires. Avec le Christ, le culte nouveau s'accomplit ainsi « en esprit et en vérité ». Bien plus, dans ce culte nouveau non sanglant, nous sommes appelés à nous offrir aussi nous-mêmes. Ce don personnel constitue l'action de grâces de chacun qui remplace le sang des animaux qu'on répandait dans l'ancien culte. Geffré conclut alors que « toute eucharistie est sous le signe de la gratuité ». Elle est le lieu privilégié de rencontre quotidienne de la « gracieuseté de Dieu » et de celle de l'homme¹⁶⁷. Ainsi, le nouveau culte de la Nouvelle Alliance inaugurée avec le Christ n'exige pas une « compensation sanglante ». Ce serait rester à l'image d'un Dieu encore violent, assoiffé de sang, comme tendent à le montrer certaines interprétations du Dieu de l'Ancienne Alliance. Or, il n'est pas nécessaire, dans le culte nouveau issu de la Nouvelle Alliance, de payer un prix ou une « rançon » à Dieu pour apaiser son courroux afin que la réconciliation advienne¹⁶⁸. Cette réconciliation devient désormais permanente car le sacrifice du Christ total est le lieu de sa présence réelle.

¹⁶⁷ Cf. Claude, GEFRE, *Passion de l'homme. Passion de Dieu*, Paris, Cerf (Nouvelle édition), 2015, p. 87.

¹⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 86. Nous pouvons relever ici la réflexion de Pierre JULG selon laquelle l'acte rédempteur du Christ est la réalité définitive et indépassable de l'Alliance, que symbolisaient jusque-là les sacrifices rituels. Selon lui, c'est en ce sens qu'il est le seul véritable sacrifice. Pour lui, ce sacrifice réside en l'acte libre de Jésus qui marche vers sa passion en ayant conscience d'aller jusqu'à la fin de l'histoire... Ainsi, le sacrifice de Jésus n'est autre chose que cet abandon total et libre du Fils qui remet son esprit à son Père. On peut comprendre, à travers les propos de Julg, qu'on ne doit pas ramener le sacrifice de Jésus, son acte rédempteur unique, au sens banalement moral du sacrifice ordinaire. L'on ne devrait pas avoir la tentation de « réduire la Croix au sommet de la générosité et de l'abnégation ». Le sacrifice de Jésus a un caractère tout autre : il est absolument unique. En effet, « pour libérer l'homme du péché, il fallait, non pas quelque chose venant des hommes (geste d'abnégation d'un héros ou immolation d'une victime) mais l'irruption dans le monde d'un mode radicalement nouveau : l'amour du Fils unique pour son Père » : Cf. « Le sacrifice entre rite et moral », in *Communio*, n° X, 3, Mai-juin 1985, pp. 34-40.

2.3 : Un don total du Christ total

Pour F.-X. Durrwell, présence réelle et sacrifice du Christ sont identiques et donc inséparables : « l'eucharistie est à la fois présence et sacrifice, les deux aspects sont indissociables, chacun implique l'autre et l'explique »¹⁶⁹. Parce qu'il est un vrai sacrifice, disons que le sacrifice eucharistique a donc été donné par le Christ, en obéissance à son Père une fois pour toutes. Ainsi, c'est pour l'Eglise et non simplement et seulement pour le Christ lui-même que le sacrifice se reproduit jusqu'à la fin des temps pour tous ceux qui l'accomplissent et y croient fermement. Certes, le Christ n'a pas élaboré une doctrine ou une théologie sur son don de soi total et unique qui est sacrifice accompli pour les hommes et qu'il demande de perpétuer. Cela ne figurait certainement pas dans son projet de salut. Mais les paroles qu'il a prononcées et les gestes qu'il a accomplis à ce moment éclairent suffisamment l'esprit pour comprendre qu'il s'agissait bien d'un sacrifice. Exemple, ces paroles : « Ceci est mon corps donné pour vous » (Lc 22, 19) attestent suffisamment que le corps n'est pas seulement donné en nourriture aux invités présents, mais qu'il est donné ou mieux, offert pour eux, c'est-à-dire en sacrifice éternel. Plus exactement, avec les paroles sur le vin : « ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour vous » (Mc 14, 24 ; Mt 26, 28), nous comprenons encore plus l'allusion au sacrifice. D'ailleurs, la reprise des expressions d'Ex 24, 8 est bien significative de l'allusion au sacrifice dans le cas de l'eucharistie : « Moïse prit le sang, en aspergea le peuple et dit : "Voici le sang de l'alliance que le Seigneur a conclue avec vous, sur la base de toutes ces paroles" ». Marc et Matthieu nous situent dans cette même perspective sacrificielle : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup » (Mc 10, 45 et Mt 20, 28). Dans Mt 26, 28, la formule qui consacre le vin comporte une addition qui exprime plus nettement la nature expiatoire ou propitiatoire du sacrifice. Il s'agit de la formule « sang versé en rémission des péchés ». Cette addition souligne bien ce qui était déjà impliqué dans l'affirmation du sang de l'alliance, versé pour la multitude en vue de son salut. Depuis lors, l'Eglise célèbre ce sacrifice selon les recommandations et la Tradition le fait comprendre comme vrai et unique sacrifice du Christ.

Soulignant la double présence réelle du sacrifice eucharistique accompli par Jésus, Michel Sales affirme que le plan de salut élaboré par Dieu lui-même depuis le début de la création du monde dans le don de la vie aux hommes culmine dans le sacrifice rédempteur du Christ qui

¹⁶⁹ F.-X., DURRWELL, *L'eucharistie présence du Christ*, op. cit., p. 34.

est venu dans le monde pour donner aux hommes la vie éternelle une fois pour toutes à travers sa vie, sa mort et sa résurrection. Ce plan de salut dont Israël, peuple choisi, a fait l'expérience au long des siècles, est rendu parfait et irréplicable dans le sacrifice de Jésus. Ce don de la vie se réalise et s'achève pour tous les hommes de tous les temps dans la présence réelle et totale qui s'opère dans la célébration du mystère de l'eucharistie¹⁷⁰. Ce qui rend ce sacrifice plus parfait, c'est la totalité du don qu'il recouvre et qui le caractérise. Ici, le donateur se trouve substantiellement dans le don. Mais en plus, il commande à ceux qui vont réitérer ce don de se donner eux-mêmes les uns aux autres en acte quotidien et gratuit d'amour. Ainsi, le sacrifice du Christ total devient un héritage des hommes appelés à vivre une totale communion sacrificielle qui témoigne de son acte de libération.

2.4 : Ce qu'en dit la Tradition

De fait, depuis le début de la tradition chrétienne, l'Eglise a toujours interprété et compris l'eucharistie comme un repas rituel et sacrificiel dont la base et le sommet se trouvent dans le don sanglant de Jésus sur la croix le vendredi saint¹⁷¹. La *Didachè* affirme que la célébration eucharistique est un sacrifice (Ch. 9 et 10)¹⁷². Justin fait plusieurs fois la même interprétation. Chez lui, l'eucharistie est une commémoration des souffrances du Christ. Il la présente comme un sacrifice, un sacrifice véritable préfiguré par l'Ancien Testament. Maurice Goguel, étudiant l'histoire de l'eucharistie à l'époque des Pères, soutient qu'elle a une valeur

¹⁷⁰ Michel, SALES, « L'Eucharistie, source et substance de la vie chrétienne », in BOUYER, L. ; CHAPPELLE, A. ; COLOMBO, G., *L'eucharistie. Pain nouveau pour un monde nouveau*, Paris, Communio-Fayard, 1981, p. 179.

¹⁷¹ Malheureusement la paix de cette conviction, après des siècles de tranquillité relative, fut troublée par les discussions parfois houleuses, les querelles de la Réforme protestante et de la Contre-Réforme catholique. Et l'écho de ces affirmations est venu jusqu'à notre époque. Les réformateurs tels que Luther, Zwingli et Calvin reconnaissent la messe comme sacrifice d'action de grâce mais la rejettent vigoureusement comme sacrifice propitiatoire tel que la tradition catholique d'alors le confessait. Luther par exemple s'oppose aux « œuvres » qui prétendent obtenir la justification par elles-mêmes. Pour lui, seule la foi peut conduire à la justification d'où sa formule *sola fide*. En réaction à l'attitude peu digne devant l'eucharistie de l'époque, il soutient que les messes qu'on appelle sacrifices sont le comble de l'idolâtrie, *Summam idolatriam et impietatem*. Relevons quelques pratiques qui justifient les attaques en règle de Luther contre l'eucharistie en tant que sacrifice : superstitions qui attribuaient aux messes un caractère expiatoire presque magique, avarice des prêtres dans le marchandage des messes, nombre inconsidéré de messes basses qui multipliaient non pas la dévotion, mais plutôt les honoraires, sans compter les célébrations indécentes, les chants profanes, les beuveries aux premières messes ; Cf. Lucien, DEISS, *La Cène du Seigneur*, op. cit., pp. 95-96.

¹⁷² Au terme d'un article dans lequel il compare Didachè 9-10 et Malachie 1, 11, M. Jourjon affirme que Didachè 9 et 10 est eucharistique et que Didachè 14 porte sur le jour du Seigneur célébré par la fraction du pain et l'eucharistie qui est sacrifice de l'assemblée ; Cf. « Textes eucharistiques des pères anténicéens », in COLLECTIF, *L'eucharistie. Le sens des sacrements*, op. cit., p. 107.

sacrificielle et cultuelle en elle-même et non seulement parce qu'elle contient des actions de grâces pour Dieu¹⁷³. Irénée, contre les hérésies, présente sans cesse l'eucharistie comme sacrifice véritable de la Nouvelle Alliance : « C'est pourquoi, il prend ce pain, qui lui aussi fait partie de cette création, et rend grâce en disant "Ceci est mon corps". De même pour la coupe, qui elle-même est encore de cette création dont nous sommes nous-mêmes, il déclare qu'elle est son sang et nous enseigne ainsi le sacrifice nouveau de la Nouvelle Alliance. »¹⁷⁴ Irénée souligne également qu'avec le Christ

*« les sacrifices n'ont donc pas été abrogés... il y avait des sacrifices dans le peuple, il y en a également dans l'Eglise, mais le changement est visible : ce ne sont plus des esclaves qui présentent l'offrande, mais des hommes libres. Identique est toujours le seul et même Seigneur, mais l'offrande de l'esclave ne possède pas le même caractère que celle des hommes. L'offrande elle-même porte le signe de la liberté. »*¹⁷⁵

Irénée lie ainsi le sacrifice du Christ à la liberté de l'homme. Le pain et le vin qui deviennent corps et sang du Christ sont donc, chez lui, le signe de la liberté de l'homme dans la Nouvelle Alliance établie par le Christ. Ainsi, le sacrifice eucharistique est le sacrifice de la liberté selon Irénée. De même qu'Irénée, Tertullien, même s'il n'a pas écrit de traité sur l'eucharistie, affirme lui aussi que celle-ci est sacrifice, mais elle est un sacrifice de vérité : « A partir du sacrement du pain et du calice, nous avons démontré dans l'Évangile la vérité du corps et du sang du Seigneur ». Chez Cyprien, le sacrifice eucharistique est participation à la force du Christ : « L'eucharistie est une force pour ceux qui la reçoivent. C'est pourquoi, ceux que nous voulons forts contre l'adversaire, nous les armons en les munissant de la réfection du Seigneur. Comment en effet les instruire et les inviter à répandre leur sang en confessant le nom du Christ, si nous leur refusons le sang du Christ, alors qu'ils vont combattre ? »¹⁷⁶ Pour Cyprien, si le Christ s'est offert en sacrifice dans l'eucharistie et sur la croix, le disciple ne doit pas avoir peur de se donner lui aussi en sacrifice en communiant au corps et au sang du Christ.

On voit donc chez les Pères différentes perceptions et approches théologiques et doctrinales de l'acte sacrificiel que constitue l'eucharistie du Christ. Cela montre la dynamique de ce sacrifice qui n'est pas figé une fois pour toutes dans le temps, mais devient

¹⁷³ Cf. Maurice, GOGUEL, *L'eucharistie. Des origines à Justin martyr*, Paris, Fischbacher, 1910, pp. 267-277.

¹⁷⁴ Irénée, *Contre les hérésies*, Livre IV, 17, 6.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 18, 2.

¹⁷⁶ Cyprien, *Lettre 57*, 2.

pour chaque période une parole et un acte vrais toujours actuels auxquels les hommes croient et adhèrent. Chez les Pères, on comprend que l'eucharistie est sacrifice parce qu'elle est un don qui doit être donné à son tour : un don donné qui se donne. L'eucharistie n'est pas un sacrifice pour soi mais pour les autres. On la reçoit pour la donner à son tour en action de grâce à Dieu et comme amour véritable pour les hommes. Il perd sa valeur de sacrifice et de don s'il n'est pas donné ; s'il n'est pas fait en mémoire de celui qui s'est donné. Selon le concile de Trente, le sacrifice de la messe comporte le même sacrificateur et la même hostie que celui de la croix, c'est-à-dire le Christ. Mais, le concile relève que, de même que le Christ ne peut être sur l'autel en état physique de victime, de même, il ne pose un nouvel acte. Le Christ n'a sacrifié qu'une fois pour toutes et il est entré dans la gloire de son Père. Si, en étant donc glorifié il continue d'exercer son office sacerdotal, ce n'est pas en offrant un nouveau sacrifice, mais il le fait par son intercession constante en notre faveur : « Et moi, je serai avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (Mt 28, 20). Et cette intercession, c'est sa présence même auprès de son Père. Ainsi, selon Trente, si le Christ rentré dans la gloire de son Père n'accomplit plus de sacrifice, c'est désormais l'acte sacrificiel de l'Eglise accompli par les prêtres qui constitue le sacrement du sacerdoce éternel du Christ et qui permet alors au Christ d'offrir réellement sans poser un nouvel acte historique d'offrande¹⁷⁷.

Le concile Vatican II, pour sa part, souligne l'unité de l'eucharistie et du sacrifice de la croix (LG n° 3). Il indique également que le prêtre offre sacramentellement le sacrifice (PO, n°s 2 et 5) et marque aussi l'unité entre le sacrifice spirituel de l'ensemble des baptisés et le sacrifice eucharistique (PO, n°s 2 et 5)¹⁷⁸.

Plus récemment (après Vatican II), l'encyclique *Mysterium fidei* de Paul VI affirmait que « dans le mystère eucharistique est représentée de façon merveilleuse le sacrifice de la croix consommé une fois pour toutes sur le calvaire ; ce sacrifice y est sans cesse rendu présent à notre souvenir et sa vertu salutaire y est appliquée à la rémission des péchés qui se commettent chaque jour. » (n° 12) Se tisse alors une Nouvelle Alliance avec Dieu dans la continuité de l'Ancienne scellée avec Moïse : « Notre Seigneur Jésus-Christ en instituant le

¹⁷⁷ Cf. Raymond, DIDIER, « Le repas sacrificiel eucharistique », in COLLECTIF, *L'eucharistie. Le sens des sacrements, op. cit.*, pp. 41-42. Nous pouvons également relever, en étudiant l'histoire de ce concile, que la question des sacrements et plus précisément le sacrement de l'eucharistie a été le cœur des débats. Outre l'adoption conciliaire de la notion de transsubstantiation que nous abordons plus haut, on peut relever la question de l'aspect sacrificiel de ce sacrement. Le livre VI notamment relate amplement les discussions qui y ont eu lieu, leurs phases, leurs conclusions et leurs adoptions : Cf. Paolo, SARPI, *Histoire du Concile de Trente (Edition originale de 1619)*, (Traduction française), Paris, Champion, 2002, pp. 745-903.

¹⁷⁸ Pierre-Marie, GY, « Sacrifice de la messe », in J.-Y., LACOSTE, (sous la dir), *Dictionnaire..., op. cit.*, pp.1260-1261.

mystère eucharistique a scellé de son sang la Nouvelle Alliance dont il est le médiateur, comme déjà Moïse avait scellé l'Ancienne Alliance dans le sang des victimes » (n° 13).

Dès le départ, l'Eglise a compris qu'elle célèbre un vrai sacrifice, celui que lui a laissé le Christ pour les hommes de tous les temps en l'interprétant dans le sens de celui accompli par le même Christ sur la croix le lendemain de la cène. La question s'est alors posée de savoir le lien véritable qui existe entre ces deux actes posés par le Christ pour le salut des hommes.

2.5 : Identité et différence

Avec le Conseil de présidence du Grand Jubilé de l'an 2000, il est bien de relever, à ce stade de notre recherche, un problème. Il s'agit de la compréhension de l'eucharistie comme sacrifice. Il se pose la question de savoir comment présenter et définir ce sacrifice par rapport à celui accompli sur la croix. En quoi ce sacrifice peut-il être regardé et compris comme identique au sacrifice de la croix, puisqu'il tend à le représenter ou à le reproduire et en quoi s'en distingue-t-il ¹⁷⁹ ? Raisonnons ici en termes d'« identité » et de « différence ». Si l'on peut être tenté de parler de « deux » sacrifices, voyons d'abord en quoi l'un et l'autre communiquent, pour voir après comment ils peuvent être distants l'un de l'autre et donc différents, chacun ayant sa valeur spécifique. Ceci permettra d'apprécier à sa juste valeur l'acte sacrificiel que le Christ a accompli pour toutes les générations et que nous rappelons et célébrons chaque jour. Nous l'avons déjà mentionné plus haut, un sacrifice comprend toujours une victime constituée de l'offrande sacrificielle et un offrant qui est le demandeur. En ce qui concerne la victime ou l'offrande du sacrifice du Christ, disons qu'il y a une identité entre le sacrifice de l'eucharistie et celui de la croix. En effet, l'offrande qui est donnée dans l'eucharistie est celle du Christ. C'est le Christ lui-même, vraiment et réellement, qui s'offre. Il le fait pour le salut du monde. Nous avons vu avec les Pères que ce sacrifice prend différents aspects. Quand dans la célébration eucharistique son corps et son sang sont rendus présents sous nos yeux, c'est le signe qu'il faut obligatoirement référer à son unique sacrifice. Pour ce qui concerne celui qui offre, il y a aussi identité car c'est le Christ qui s'offre lui-

¹⁷⁹ Cf. CONSEIL DE PRESIDENCE DU GRAND JUBILE DE L'AN 2000, *Eucharistie...*, *op. cit.*, p. 80. Sur cette question, J. BACIOCCHI souligne que : « le sacrifice eucharistique a pour prêtre et victime unique le Christ. Celui-ci y est "représenté" comme victime par le pain et le vin sacramentels, comme sacrificateur par le ministre qui préside. Et il n'est pas question pour lui d'une nouvelle immolation. Il se rend présent dans son unique immolation, sur le mode symbolique institué par lui à la Cène, en mémorial » : *Espérer aujourd'hui en Jésus-Christ...*, *op. cit.*, p. 138.

même à l'eucharistie comme à la croix. Les paroles de consécration de la cène et celles qui annonçaient la croix, que nous avons plusieurs fois déjà relevées, le démontrent bien. Dans les célébrations eucharistiques subséquentes, il opère par le ministère du prêtre qui offre le sacrifice de façon visible en son unique et même nom. Ceci obéit à l'ordre de réitération : « Faites ceci en mémoire de moi ».

La différence dans les « deux » sacrifices se trouve certainement dans la manière d'offrir. Tandis que le sacrifice de la croix est une immolation sanglante, celui de l'eucharistie est d'ordre rituel et non sanglant. En outre, le sacrifice eucharistique, contrairement à celui de la croix, a comme trait distinctif les espèces du pain et du vin offerts comme corps et sang du Christ. Le pain et le vin sont donc offerts sous des signes sacramentels. Il est donc un sacrifice sacramentel à la différence de celui de la croix. De plus, alors que celui-ci est unique parce qu'accompli une seule fois sur la croix, celui-là se célèbre chaque jour dans le culte de l'Eglise pour la sanctification du monde et l'ensemble des croyants prend effectivement part à ce sacrifice non sanglant de salut.

Toutefois, comme le soutient le Conseil de Présidence, l'un et l'autre sont en étroite relation et articulation même si celui de l'eucharistie dépend entièrement de celui de la croix vu que c'est la même victime et aussi le même offrant¹⁸⁰. Nous n'avons donc pas affaire à une action différente, mais plutôt à la même action réalisée de façon symbolique et historique pour l'un et l'autre, selon le concile de Trente. La messe est un vrai sacrifice. Ce sacrifice est essentiellement lié à celui de la croix car accompli par la même personne. Il est suprême et définitif, unique et efficace ; un sacrifice victimal qui est exercice même de son sacerdoce éternel, une oblation volontaire et généreuse. La messe n'est donc pas un sacrifice ajouté et juxtaposé, différent et substitutif. Elle rend le sacrifice de la croix de manière sacramentelle et efficace. C'est ce que Jean-Paul II rappelle dans l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia*. Cette encyclique insiste sur l'aspect sacrificiel de l'eucharistie en rappelant qu'elle est sacrifice mais aussi elle précise sa nature et son mode d'être : « La messe rend présent le sacrifice de la croix, elle ne s'y ajoute pas et elle ne le multiplie pas. Ce qui se répète, c'est la célébration en mémorial, la "manifestation en mémorial" (*memorialis demonstratio*) du sacrifice, par laquelle le sacrifice rédempteur du Christ, unique et définitif, se rend présent dans le temps ». Ainsi, pour Jean-Paul II, « la nature sacrificielle du Mystère eucharistique ne peut donc se comprendre comme quelque chose qui subsiste en soi, indépendamment de la Croix, ou en

¹⁸⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 81-82.

référence seulement indirecte au sacrifice du Calvaire » (n°12)¹⁸¹. Il y a donc entre la cène et la croix une identité parfaite du fait même de leur origine et de leur destinée : Jésus-Christ et le salut du monde. La fonction qu'elles exercent est alors une fonction qui les identifie l'une et l'autre sans que chacune perde de sa valeur propre et de son efficacité perpétuelle. C'est pourquoi, selon Lucien Deiss, « unique est le prêtre, unique est son sacrifice »¹⁸². Paul avait déjà relevé : « Unique est le médiateur entre Dieu et les hommes : un homme, Christ-Jésus » (1 Tm 2, 5).

Pour résumer, disons que l'eucharistie est le sacrement du sacrifice du Christ. Ce sacrifice-sacrement rassemble les hommes autour du Christ et se manifeste ainsi comme sacrifice-communion. Peut-être le Christ aurait pu passer par d'autres moyens pour sauver la création déchue. Mais il a fait le choix du sacrifice en vertu de sa liberté souveraine de choisir ce qui lui semble bon pour accomplir sa mission. Devant mille possibilités, le Christ a choisi celle-là dans laquelle l'offrande est totale, c'est-à-dire le sacrifice sanglant mais qui se comprend et se perpétue dans le sacrifice non sanglant de la messe. Le faisant, il place l'homme au cœur de ce mystère et l'invite à le comprendre et à le vivre comme acte radicalement nouveau qui a sa source et son sommet dans le Christ lui-même comme don parfait et éminemment éternel. Placé donc au cœur de ce mystère, l'homme répond par sa disponibilité à s'associer humainement au sacrifice de sa propre rédemption.

2.6 : L'ouverture anthropologique d'Antoine Vergote

Pour traiter de la réalité du sacrifice-communion, nous nous sommes intéressé aux travaux d'Antoine Vergote. Il traite de l'eucharistie comme sacrifice à travers une dimension anthropologique. Les points qui nous intéressent ici sont l'oblation ou le don et la communion en tant que participation réalisée¹⁸³.

¹⁸¹ En fait, Jean Paul II ne fait que renforcer ici l'affirmation de Vatican II : « Notre Sauveur, à la dernière Cène, la nuit où il fut livré, institua le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang pour perpétuer le sacrifice de la croix au long des siècles, jusqu'à ce qu'il vienne, et pour confier ainsi à l'Eglise, son épouse bien-aimée, le mémorial de sa mort et de sa résurrection... » (SC, n° 47)

¹⁸² Lucien, DEISS, *La Cène du Seigneur...*, op. cit., p. 98.

¹⁸³ Antoine, VERGOTE, « Dimensions anthropologiques de l'eucharistie », in *L'eucharistie, symbole et réalité*, Paris, P. Lethielleux, Coll. « Réponses chrétiennes », n° 12, 1970, pp. 33-46.

2.6.1 : L'oblation ou le don

Il fait remarquer, d'emblée, que le sacrifice religieux a une connotation contemporaine souvent aberrante, voire dévalorisante. En effet, celui-ci évoque, dans l'entendement général et dans toutes les religions, l'idée négative de renoncement et de privation ; toutes choses qui répugnent à beaucoup de contemporains. Cette lourde charge négative qu'il porte lui vient probablement de l'association de son image avec les notions de péché et d'expiation véhiculées dans ces religions. Selon Vergote, bien que l'homme soit marqué par le péché dans sa relation avec Dieu, ce péché n'est pourtant pas le premier et peut-être le plus important de cette relation. C'est pourquoi, lire majoritairement, pour ce qui nous concerne, le sacrifice du Christ dans le prisme déformant du péché est révélateur « d'un complexe qui déforme l'intelligence des choses de Dieu ». Pour lui, le sacrifice est d'abord « oblation », « don » et « offrande ». L'oblation réalise la présence divine. A partir du Ps 50, 7-14, il fait constater que le sacrifice religieux peut nous faire courir le risque de ne pas pouvoir faire la différence, pourtant nécessaire, entre « don réel » et « don symbolique ». Car dans ce psaume, Dieu avertit son peuple qu'il n'a pas besoin de ses animaux pour se nourrir. En fait, Dieu rejette ici les sacrifices d'Israël dont il s'enorgueillissait. Cela rappelle bien les nombreux sacrifices dans les religions où l'accent est davantage mis sur la forme de la pratique que sur la conversion réelle qu'il faut dans les rapports avec le divin et entre les hommes ; où aussi l'homme a la prétention de nourrir Dieu. Mais, est-ce que l'offrande de l'homme est vraiment réelle qui profite à Dieu ? Mieux, en opposant « don réel » et « don symbolique », le don lui-même ne se vide-t-il pas de sa substance ?

Ces interrogations ne peuvent pas être évitées dans la théologie du sacrifice de la messe même en mettant beaucoup plus l'accent sur le sacrifice du Christ qui est unique oblation, victime, hostie et sacrificateur. A. Vergote se demande « comment comprendre, dans cette optique, que par un geste humain l'homme participe activement au sacrifice du Christ ? Et comment relier l'eucharistie à la vie terrestre ? »¹⁸⁴ Sans doute, dans cette perspective anthropologique qui est la sienne, Vergote pose à nouveaux frais les questions qui touchent de tout temps le sacrifice eucharistique vu du côté de l'homme. Il fait savoir que les thèmes de « nourriture spirituelle » et de « repas fraternel » qui abondent aujourd'hui dans la théologie et même dans la pratique eucharistiques ne cachent pas le malaise que crée la « conception

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 35.

transcendantaliste de la messe ». Pour lui, ces thèmes, bien que convenables pour pénétrer aussi loin que possible ce mystère, ne sont pas exonérés de toute suspicion de magie pour la « nourriture spirituelle » et de « symbolisme purement horizontal » pour le « repas fraternel ». C'est pourquoi il est urgent de clarifier de plus en plus le sens profond du geste humain de l'offrande. Cette offrande n'est pas un don réel qui profite à Dieu. Elle donne ce qu'on a reçu soi-même. Elle demeure un rite négatif et n'est pas cependant « un rite d'évitement » comme ce que l'on peut constater dans certains tabous qu'on évite de toucher. Selon Vergote, dans le rite sacrificiel religieux, « offrir, c'est mettre à part de l'usage commun et utilitaire ». Et la négativité du rite concerne l'usage. L'idée d'un véritable échange entre l'homme et Dieu n'abolit malheureusement pas cette négativité. En soi, l'offrande n'est pas un « don-transfert » qui nécessiterait un autre « don en retour ». Bien évidemment, comme dans tout don, l'idée d'échange ne peut pas manquer. La tentation du donnant-donnant n'est pas loin. Vergote fait remarquer dans ce sens que « dans la religion monothéiste purifiée, l'offrande-don reçoit certainement sa pure signification symbolique : refusant de prendre à soi ce qu'il possède comme son bien, l'homme signifie que lui-même autant que ses possessions ont leur source dans l'Autre : le Dieu Père »¹⁸⁵.

Si le symbole est une re-présentation, une mise en présence dans l'absence, il est à noter que le moment négatif lui est essentiel car il transforme l'immédiat de la vie et de la donnée expérientielle en signifiant du représenté. Là même se trouve aussi l'efficacité de l'offrande de l'homme en tant que don. Car, le moment négatif de la mise à part fait « de la terre et de la vie le symbole de Dieu » qui est la source même de toute existence humaine¹⁸⁶. C'est pourquoi, il n'y a pas de religion sans sacrifice qui puisse laisser Dieu demeurer Dieu. Quand ce symbole religieux est effectué, l'offrande devient alors le signe que le sens divin de l'existence habite l'homme, dans la présence signifiée de Dieu. Dans l'eucharistie, c'est la Parole du « Christ médiateur » qui informe en investissant le pain offert et en fait le signifiant du Christ présentifié. L'offrande qui est don symbolique, par son moment négatif, ouvre le monde humain, et dans l'absence opérée laisse advenir la présence divine. S'opère alors un mouvement dynamique entre le divin et l'humain. A travers ce « croisement de l'humain et du divin », l'offrande renouvelle, pour le bien même de l'homme, « le pacte » entre Dieu et lui. De cette façon, il est clair que la première fonction de l'offrande est de « rendre Dieu présent dans le visible ». Ce qui ne serait pas possible à travers d'autres médiations. Concernant

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 38.

l'eucharistie, le sens premier demeure le même, à savoir l'offrande du pain et du vin constitue par elle-même le « lien symbolique d'échange » entre l'humain et le divin. L'avertissement d'A. Vergote est évident : l'eucharistie risque de perdre son lien avec les hommes qu'elle a pourtant pour fonction de relier à la présence divine si les gestes et les textes liturgiques qui la rendent présente ne mettent pas suffisamment en lumière le symbolisme constitutif de l'offrande¹⁸⁷.

2.6.2 : La communion ou participation réalisée

Vergote, poursuivant sa démarche anthropologique, souligne que la participation à la victime sacrifiée est l'achèvement du sacrifice dans maintes religions. Ceux qui participent à la communion s'unissent en se rattachant à un même principe sacré. Et cette communion accomplit la participation sur deux plans essentiels que sont le vertical et l'horizontal. Dans la communion se réalise l'instauration ou même la perpétuation du lien avec Dieu déjà opérée et signifiée dans l'offrande. Manger et boire en sacrifice sont les gestes fondamentaux de l'appropriation et de l'intériorisation. Ils sont l'aboutissement de l'acte sacrificiel. En sacrifice religieux, manger et boire signifient que la participation à Dieu s'accomplit à l'intérieur même des hommes qui en sont les principaux et heureux bénéficiaires. Dans l'acte accompli d'offrande et de communion, l'homme célèbre aussi bien « la jouissance des biens terrestres » que le pouvoir acquis de se relier à la source de toute vie et de tout bien. Dans le sacrifice, Dieu et l'homme sont ainsi intimement unis.

En ce qui concerne l'eucharistie, Vergote fait remarquer qu'il y a d'abord une reprise de ces significations premières qui fondent la communion. Elle est instituée dans une action de grâce. Verbe créateur, le Christ qui l'institue vient d'abord accomplir le monde par sa présence humaine qui manifeste et oriente vers Dieu son Père. A partir de là, le monde avec ses richesses et ses jouissances multiformes peut être informé et investi de la puissance symbolique qui nous signifie Dieu en Christ. « L'eucharistie effectue ce pouvoir symbolique : les choses de la terre, sans perdre leur consistance et leur autonomie, y deviennent le signe de sa présence permanente »¹⁸⁸. Manger et boire manifestent l'acte symbolique de l'identification et de la participation, mais aussi de la perpétuation. L'union à l'autre fait

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 40.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 44.

devenir, d'une certaine manière cet autre et désormais fait vivre de sa vie. Se crée ainsi une communion fusionnelle. Mais, cette union peut aussi se faire dans le face à face d'une alliance ; « l'identification par assimilation ne supprime pas la relation à l'Autre, mais la nourrit de l'intérieur »¹⁸⁹.

Il se crée aussi, selon Vergote, une nouvelle communauté de solidarité et de partage entre les hommes. Dieu les unit entre eux. Se fonde alors une communion dont la source principale et non détachable est Dieu lui-même. Ils deviennent ainsi membres de la famille divine parce qu'enracinés en Dieu et désormais unis par le sang auquel ils participent. Leur volonté de fraternité et de communion fusionnelle exprime et met en œuvre leur nouveau statut qui est d'être affiliés à Dieu. Ils sont frères humains et universels parce que devenus tous fils de Dieu. Il n'y a pas de sacrifice vrai qui ne puisse accomplir cette mission de communion et de fraternité entre tous les hommes sans exception¹⁹⁰.

Cette approche anthropologique que nous venons de scruter en sollicitant l'apport d'A. Vergote nous permet de relire le sacrifice du Christ à partir de l'homme qui en est l'heureux bénéficiaire. Pourquoi l'homme ne pourrait-il pas lui aussi être « signe » de l'eucharistie à partir du moment où toute sa vie en dépend (où, osons dire, il est eucharistié) et qu'il contribue à la faire surgir ? En offrant le sacrifice, ou du moins en reprenant le sacrifice offert au Père par le Fils pour son propre bien, l'homme répond au rendez-vous de Dieu qui se fait désormais perpétuellement présent à travers les biens de la nature. Comme Moïse, qui va répondre à l'appel de Dieu sur la montagne et revient retrouver son peuple pour lui faire profiter des bienfaits de cette rencontre divine, l'eucharistie, du côté de l'homme qui la reçoit comme sacrifice, transmet la vie de Dieu à cet homme et le met par la suite en communion totale avec ses frères et ses sœurs. Si l'acte est symbolique, il est aussi sacramentel et exprime la présence réelle de Dieu au milieu de son peuple. Il est à considérer ici l'aspect sacramentalité de l'eucharistie au détriment de son aspect métaphysique. Certes, Dieu n'a pas besoin des sacrifices des hommes qui n'ajoutent rien à ce qu'il est. Mais ceux-ci ne constituent pas moins la médiation privilégiée par laquelle l'homme, petit à petit, et au fil du temps, tisse sa divinité et se divinise selon le projet même de Dieu. Dans l'eucharistie, cette

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁹⁰ Malheureusement, nous devons déplorer ensemble avec Serge de Beaurecueil que si le sacrifice eucharistique, dans nos communautés chrétiennes de toujours et de partout, paraît trop souvent n'avoir qu'une efficacité restreinte et bien dérisoire sur ceux qui y prennent part, si bien que même les incroyants se scandalisent de voir "des gens qui communient tous les jours n'être pas meilleurs que les autres" qui ne connaissent même pas ce sacrifice, n'est-ce point parce que nous ne sommes pas assez attentifs à sa dimension humaine et parce que nous ne nous attachons pas assez à "réaliser ce qu'elle signifie", à savoir "l'unité de l'Esprit par le lien de la paix" (Ep 4, 3) ? » : Cf. *Nous avons partagé le pain et le sel*, Paris, Cerf, 1965, p. 18.

médiation sacrificielle est unique et accomplie une fois pour toutes par le Christ au profit de l'homme. Elle s'est accomplie avec les biens de la terre qui deviennent son corps et son sang. Et elle se réactualise chaque jour en maintenant toute sa signification et son efficacité propres et réelles. Le pain et le vin qui sont d'ordinaire très utiles pour la nourriture des hommes reçoivent un sens symbolique. Le pain devient symbole de vie, le vin quant à lui, en réjouissant le cœur de l'homme, devient symbole de joie, la joie immense de vivre dans le monde à l'ombre de Dieu et avec les hommes en attendant le Banquet céleste. Ainsi, des produits de la culture humaine peuvent recevoir toutes sortes de significations relatives. Dans la communauté de table humaine, le fait de manger et celui de boire, qui sont en soi une valeur biologique, peuvent devenir, selon E. Schillebeeckx, un bien-être supérieur : expressions de solidarité fraternelle et d'intimité interpersonnelle, sceau d'une amitié, d'une communion et d'une ouverture sincères et perpétuelles¹⁹¹. Bien plus, le Christ les a rendus en mémoire pour que chaque fois que nous ferions cela, nos gestes, paroles et attitudes soient eux-mêmes remplis de cette mémoire et de sa présence bienfaisantes.

3. Anamnèse de la vie, de la mort et de la résurrection du Seigneur

Cinq points nous guident dans cette section qui traite de l'anamnèse eucharistique : 1) l'anamnèse est le fondement et l'enracinement de notre souvenir eucharistique ; 2) elle est le temps de Dieu pour l'homme ; 3) elle est aussi le souvenir d'un Dieu qui libère ; 4) la noblesse du souvenir eucharistique ; 4) l'anamnèse du mystère pascal.

Le but recherché ici est de montrer que notre souvenir se fonde dans l'acte sacrificiel du Christ et nous pousse à demeurer dans la réalité de son amour quotidien. Notre anamnèse n'est pas passive mais elle est active et créatrice d'amour, de solidarité, de fraternité, de partage et d'action de grâces.

¹⁹¹ Cf. E., SCHILLEBEECKX, *La présence du Christ ...*, op. cit., p. 123.

3.1 : L'anamnèse comme fondement et enracinement de notre relation eucharistique

Ce qui s'annonce et se célèbre dans l'eucharistie, c'est la mort du Seigneur (1 Co 11, 20) ; « Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26). Dans l'eucharistie, notre relation au Seigneur est fondamentalement anamnèse, respectant ainsi la consigne même du Christ : « Vous ferez cela en mémoire de moi ». Il s'agit du souvenir de l'événement fondamental et hautement salvifique de la croix du vendredi saint. Jésus voulait faire de l'eucharistie un souvenir, un mémorial car il ne voulait pas seulement que les hommes qui vivraient après lui se souviennent de lui. Il n'est nullement question, en célébrant ce mémorial, de réveiller un triste souvenir, un acte passé, mais plutôt de célébrer un accomplissement que le temps n'altère point « jusqu'à ce que » son initiateur « vienne ». La célébration de l'eucharistie n'est donc pas la manifestation d'un « *nostalgisme* » chez des hommes orphelins de leur Dieu vaincu et exposé sur une croix dont ils attendraient illusoirement un « retour glorieux ». Elle n'est pas aussi le ressassement d'une histoire qui n'est pas de notre époque et dont ceux mêmes qui l'ont vécue « en direct » et « en son temps » ne maîtriseraient pas tous les contours : ses tenants et ses aboutissants. L'eucharistie est le mystère du souvenir du projet et de l'action libérateurs de Dieu en son Fils Jésus-Christ qui s'est offert pour que l'humanité vive en lui et de Dieu. Elle demeure alors « éternellement valable » selon Schillebeeckx¹⁹². Elle maintient donc le projet salvifique de Dieu dans l'éternité qui devient l'histoire toujours renouvelée des hommes. Notre anamnèse n'est donc pas une répétition du sacrifice de la croix, mais plutôt une appropriation dynamique de ce sacrifice¹⁹³.

¹⁹² *Idem*, p. 119.

¹⁹³ Il est bien de souligner ici la convergence de vue, dans un souci œcuménique entre catholiques et luthériens (Commission internationale catholique-luthérienne) au sujet de la réitération du sacrifice eucharistique comme anamnèse. Les deux confessions sont parvenues à reconnaître, dans une perspective bien heureuse, que dans le repas du Seigneur, le Christ est présent comme le crucifié qui est mort pour nos péchés et qui est aussi ressuscité pour notre justification. Il est ainsi la victime offerte en sacrifice au monde une fois pour toutes. C'est pourquoi, ce sacrifice ne peut être ni continué, ni réitéré, ni remplacé, ni complété ; mais il peut et doit, chaque fois à nouveau, être efficace au sein de la communauté : Cf. COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE /LUTHERIENNE : *Le repas du Seigneur*, 1978.

3.2 : L'anamnèse est le temps de Dieu pour l'homme

En transformant le repas pascal en repas eucharistique, Jésus a institué un mémorial qui perpétuellement reproduit ce qui a eu lieu le jeudi saint. Nous ne nous transportons pas et ne nous fixons pas dans le passé, mais nous entrons dans le temps de Dieu qui devient aussi le nôtre. Dans l'eucharistie, la « présence réelle » du Christ nous replonge sans cesse dans la manifestation réelle du salut et Dieu. Il voit notre célébration et entend nos prières et agit efficacement et éternellement en notre faveur. En célébrant l'eucharistie, la « présence réelle » du Christ suscite et exige notre propre présence réelle devant Dieu, la véritable rencontre du Créateur et du créé pour se souvenir ensemble de leur union et de leur amour ; rencontre qui devient renouvellement de l'engagement d'amour et de libération du côté de Dieu et adoration perpétuelle du côté de l'homme. Ainsi, l'anamnèse est véritablement le temps de Dieu pour l'homme.

J. de Baciocchi et H. Verdier remontent au rituel de la pâque juive dans l'Ancien Testament avec son rappel génération après génération par les Juifs pour faire comprendre l'eucharistie comme mémoire et temps de Dieu pour l'homme. Ils relèvent toutefois une nette différence au niveau de la forme du souvenir :

« Dans le livre de l'Exode le repas pascal est institué par Dieu, avec ordre de le répéter chaque année en mémorial de la libération d'Égypte (12, 14, 24-27 ; 13, 3-10). Les termes hébreux qu'on traduit par mémorial donnent une fois ou l'autre, à penser qu'il s'agit d'un rappel adressé à Dieu par des hommes ; mais dans le cas qui nous occupe, il ne fait guère de doute qu'il s'agit d'un repas institué par Dieu et s'adressant à son peuple. »¹⁹⁴

De fait, dans la Bible, le mémorial n'est pas le simple rappel public et rituel d'un événement passé. C'est un rite que Dieu institue généralement au cours d'un événement fondateur. Celui-ci a pour but de réactualiser dans la suite du temps et au sein de son peuple son intervention rédemptrice. Ainsi, le mémorial prélude au salut final et plénier vers lequel, dans cet événement fondateur et par la suite, Dieu conduit sans cesse, dans le temps, son peuple¹⁹⁵.

¹⁹⁴ J. BACIOCCHI ; H. VERDIER, *L'eucharistie. Sa signification. Difficultés. Célébrations actuelles*, Paris, DDB/Bellarmin, Coll. « Croire aujourd'hui », 1975, p. 19.

¹⁹⁵ Cf. J. BACIOCCHI, *Espérer aujourd'hui en Jésus-Christ. Le dynamisme de l'Évangile*, Paris, DDB, 1997, pp. 126-127.

3.3 : L'anamnèse d'un Dieu qui libère

Dans le mémorial eucharistique, c'est Dieu qui rappelle et nous renouvelle sans cesse son alliance. Si autrefois il s'est servi du rite qu'il a lui-même prescrit à Israël pour remettre chaque année ce peuple en présence de son intervention libératrice, aujourd'hui encore, en prenant toujours lui-même « la responsabilité de la célébration pascale », il renouvelle efficacement cet engagement vis-à-vis et en faveur de son nouveau peuple. De ce fait, il se fait re-découvrir comme le libérateur actuel de tous les peuples et de tous les hommes, notamment des plus faibles et des opprimés. C'est pourquoi, l'eucharistie, comme mémoire, ne peut jamais être un simple rappel à évoquer, mais elle doit être vue comme un souvenir actuel, dynamique et efficace qui se célèbre chaque jour sans être jamais dépassé et sans perdre de son efficacité. Ce souvenir n'est pas un simple rappel public d'un événement passé célébré chaque jour. Il est à la fois un rite et un acte institués par Dieu, lors d'un événement fondateur, pour réactualiser dans la suite du temps et pour son peuple son intervention libératrice quotidienne. Ces rapports entre l'événement passé, la libération à venir rappelés dans le rite présent et la présence de Dieu sauveur définissent la structure même de ce mémorial. « Le Christ se donne à nous dans son passage du monde pécheur à la gloire du Père pour qu'avec lui et en lui nous fassions maintenant ce passage, cette conversion. Et ce dans la réalité quotidienne de notre vie »¹⁹⁶ avec une attention particulière pour les plus faibles, les opprimés, les pauvres et les exclus de la société. Et, selon C. Geffré, on ne peut pas célébrer notre nouvelle alliance avec Dieu dans le sacrement de l'eucharistie sans célébrer également la nouvelle alliance qui doit véritablement s'instaurer entre tous les hommes¹⁹⁷ ; nouvelle alliance définitivement marquée du sceau de la noblesse, du fait de la noblesse même de Celui qui l'institue et la renouvelle.

3.4 : La noblesse du souvenir eucharistique

En Afrique, l'on rapporte, assis autour d'un feu de bois nocturne, des contes où des dieux viennent solliciter, bien souvent, de la part des vivants, des repas pour leurs festins divins ! Ou encore d'autres contes où c'est un ou des dieux qui révèlent aux chasseurs dans la forêt, la

¹⁹⁶ J. BACIOCCHI ; H. VERDIER, *L'eucharistie. Sa signification...*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁹⁷ Cf. Claude, GEFFRE, *Passion de l'homme...*, *op. cit.*, p. 87.

nourriture qu'il faut aux hommes. Cela se passe généralement au cours des grandes famines qui déciment les populations à la suite d'un feu de brousse ou d'une grave sécheresse qui n'a pas favorisé les récoltes¹⁹⁸. Il peut aussi arriver très souvent que les hommes, à travers de multiples sacrifices, sollicitent leurs pains quotidiens de la part de leurs dieux à la suite des mêmes événements. Dans tous ces cas, toute la philosophie et la symbolique du repas sont manifestées dans les traditions africaines. Quand ce sont les dieux eux-mêmes qui quémandent leurs repas chez les vivants, c'est le signe que ces dieux se rappellent une alliance lointaine avec les hommes contractée avec leurs Ancêtres proches ou lointains. De même, quand ce sont les hommes qui reçoivent leurs repas des dieux, c'est le signe que ceux-ci se souviennent des hommes. Et ils ne veulent pas les voir exterminés par la faim. Ainsi le souvenir des dieux et celui des hommes se croisent dans la nourriture pour un renouvellement sans cesse d'alliance. Certes, la façon de procéder n'est pas la même avec l'eucharistie. Mais l'idée de souvenir reste dominante. Dans nos traditions africaines, selon ces contes sur les repas des dieux et des hommes, les dieux et les hommes mangent en se souvenant les uns des autres. De part et d'autre, les alliances sont ainsi mémorisées pour l'éternité. Ni les dieux, ni les hommes ne doivent les oublier au risque de briser les contacts et les relations tissés depuis des temps immémoriaux. Et ces souvenirs de repas sont transmis de génération en génération, pas pour un simple rappel de faits, mais pour un renouvellement sans cesse d'alliance ou de pacte.

La noblesse du souvenir eucharistique provient du fait que le sacrifice dont on se souvient a été accompli une fois pour toutes par Jésus, vrai Dieu et vrai homme. Tandis que dans les autres sacrifices, le souvenir est répété, ou renouvelé ou même refait avec d'autres hommes, d'autres exigences et recommandations, pour d'autres époques et pour d'autres peuples, souvent même pour d'autres objectifs. Il va sans dire que l'efficacité de tels sacrifices laisse à désirer car rattachée exclusivement à des générations et à d'autres motifs. Dans ce sens, osons affirmer que le souvenir eucharistique est un souvenir sacramentel car il perpétue le signe du Christ qui s'offre en nourriture pour toutes les générations, pour toutes les époques et pour tous les hommes et peuples. Il s'offre pour que les hommes mangent sans plus jamais avoir faim et en se souvenant chaque jour de lui. Un souvenir qui ne profite pas à Dieu mais plutôt aux hommes eux-mêmes. L'amour perpétuel dont Dieu aime les hommes se concrétise dans la

¹⁹⁸ Le Cardinal Robert Sarah décrit brièvement les circonstances de ces phénomènes dans son livre-entretien avec Nicolas Diat : *Dieu ou rien. Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 2015, pp. 24-25.

célébration de ce mémorial qui ne se détériore jamais. Cet amour devient offrande rédemptrice.

3.5 : L'anamnèse du mystère pascal

Unique en son genre est le souvenir eucharistique. Et la divinité du Christ donne un poids et un fondement solides et sans mesure à ce souvenir. Dans cette eucharistie, il n'y a pas qu'un souvenir du Christ accompli une fois pour toutes. Ce sacrifice, en tant qu'il est célébré et commémoré, redevient actuel comme réalité sacramentelle de toujours. Dans sa valeur même eucharistique, ce repas se reproduit avec la présence du corps et du sang du Seigneur et suscite de ce fait, un attachement plus puissant et plus vrai à la personne du Christ. L'eucharistie est donc une réelle anamnèse du mystère pascal. L'événement célébré est rendu réellement et vraiment présent. Et nous qui y participons, sommes aussi introduits réellement et vraiment dans le mystère pascal de sa mort et de sa résurrection. La célébration liturgique de l'eucharistie nous permet cela. Ainsi, le banquet, le sacrifice et la présence nous rappellent ce mystère de Dieu et nous font demeurer dans son temps qui n'a pas de fin.

En se rappelant cet acte salvifique, l'humanité accepte de s'ouvrir toujours à Dieu qui se rend à la fois présent et actuel à travers un événement du passé. Croyants que nous sommes, nous comprenons alors que le mémorial eucharistique surgit de notre mémoire et nous fait nous présenter devant Dieu comme ses créatures en adoration perpétuelle et en amour véritable entre nous. Le mémorial devient ainsi ouverture confiante à Dieu et force vivifiante pour vivre une relation d'amour entre nous ses créatures. Selon C. Geffré, les hommes ne peuvent pas avoir une Alliance Nouvelle avec Dieu sans une Alliance Nouvelle entre eux-mêmes. La vérité de nos actions de grâces adressées sans cesse à Dieu se mesure à l'aune de l'authenticité de notre pratique de la charité sur le modèle de Jésus qui a donné sa vie pour tous les hommes¹⁹⁹. Dieu nous a créés pour que nous nous souvenions toujours de lui en restant soudés entre nous. La créature ne peut pas vivre sans le souvenir du Créateur. « Que ma langue s'attache à mon palais si je perds ton souvenir » (Ps 137, 6), a chanté le croyant juif. Et l'eucharistie qui devient le rite de souvenir nous plonge dans la réalité de notre propre existence quotidienne. Dans la perspective de notre libération, notre souvenir de Dieu qui libère ne devrait jamais nous quitter.

¹⁹⁹ Cf. Claude, GEFFRE, *Passion de l'homme...*, op. cit., p. 88.

4 Le sacrifice sacramental de rédemption de Jésus : « sans nous » mais « avec nous »

La question qui peut surgir de tout esprit après avoir parcouru tout ce qui vient d'être dit pourrait être : « Pourquoi donc tout cela ? » Question légitime dans une situation où Dieu se dévoile en se voilant, se « désacramentalise » en se « sacramentalisant ». Il se fait voir en se « cachant ». Il descend sur terre tout en trônant majestueusement sur son siège céleste. Les contradictions dans la vie de son Fils Jésus qui se laisse fixer sur une croix n'éclairent pas non plus l'intelligence des hommes sur le mystère de Dieu. Ceux-ci demeurent dans un clair-obscur qui rend plus opaque le mystère dans une sorte de drame de la foi. Alors, « pourquoi donc tout cela ? »

Risquons une réponse. Tout pourrait dépendre du côté où l'on se trouve. Puisqu'il est question d'eucharistie, situons-nous du côté de la foi. Regardons le Christ comme notre « unique rédempteur ». Beaucoup disent notre « unique médiateur ». C'est la même chose, ce nous semble-t-il. Si le Christ est notre « unique rédempteur », le constat est qu'il ne prend pas un unique moyen pour parvenir à son unique objectif de nous sauver. Il prend chair de l'homme. Il naît d'une femme. Il parle. Il agit. Il se fait baptiser. Il guérit. Il ressuscite des morts. Il mange. Il prie. Il se repose. Il se fait des amis, même parmi des pécheurs. Il se met en colère. Il insulte. Il pleure. Il lave les pieds de ses disciples. Il aime les enfants. Il se fait l'ami particulier des pauvres. Il ne se reconnaît qu'en ceux-ci. Il a une préférence parmi ses apôtres. Il choisit son livreur. Il se laisse livrer. Il est jugé et frappé. Il se laisse crucifier. Il crie. Il meurt. Il ressuscite. Il apparaît à ses disciples. Il se fait reconnaître à la fraction du pain mais disparaît aussitôt qu'il est reconnu. Il monte au ciel sous leurs yeux. Il les envoie en mission. Il leur promet l'Esprit Saint. Appelons tout cela la pédagogie de la rédemption de Dieu à travers son Fils Jésus-Christ. Et chaque acte accompli vaut son pesant d'or dans cette pédagogie de la rédemption où tout est exclusivement et strictement lié et ordonné au bien de l'homme. Mais la question demeure : « Pourquoi donc tout cela ? » Il aurait pu, dans un mystère dont lui seul détiendrait le secret, et du haut de son siège céleste, d'auprès de son Père Tout-Puissant, et sur ordre de Celui-ci, sauver tous les hommes d'un seul coup. Et tout le monde, pour sûr, se serait senti mieux et aurait apprécié davantage la « Puissance » de Dieu ! Ne l'a-t-il pas fait autrefois en fendant la mer rouge pour qu'Israël la traverse pour se libérer de l'esclavage égyptien ? L'eucharistie (qui nous préoccupe dans cette recherche) qu'on pourrait comprendre comme le plus grand acte ou le résumé des actes dans la pédagogie de la rédemption de Dieu nous la fait comprendre mieux. Elle nous la révèle davantage et nous

plonge dans toute sa divinité. Sauver l'homme à partir du ciel eut été un acte banal et ordinaire pour Dieu en regard de sa toute puissance. Cependant, il associe l'homme à sa propre rédemption. Cela nous fait comprendre l'importance de celle-ci. Et la formule classique d'Augustin « Dieu nous a créés sans nous mais il ne nous sauve pas sans nous » prend toute son importance et son ampleur mystiques dans la pédagogie de la rédemption de Dieu. Paraphrasons cela en disant : Dieu nous a créés sans nous mais il nous sauve avec nous. « Sans nous » mais « avec nous » constituent le fond de la volonté de Dieu de nous sauver, la clef herméneutique de notre salut. Ce sont la matrice d'action de Dieu. Le sacrifice sacramentel de l'eucharistie se fait « sans nous » mais « avec nous ». Il en est ainsi des autres sacrements qui forment la médiation historique entre le Christ et nous. Le Christ s'offre lui-même dans l'eucharistie (est présent dans les autres sacrements) « sans nous ». Mais l'homme doit la célébrer (ainsi que les autres sacrements) pour son salut, « avec nous ». Il doit ainsi offrir les fruits de son labeur pour accomplir ce sacrifice. Bien entendu, la contribution de l'homme à sa rédemption ne saurait se réduire à un simple apport des fruits de son travail terrestre, le pain et le vin en l'occurrence. Sont requises : sa volonté et sa disponibilité personnelles efficaces comme acceptation et accueil libres de ce programme de rédemption. La volonté de Dieu et celle de l'homme se rencontrent pour le salut de celui-ci. Son salut se réalise par son propre « Amen ». Et l'écho de cet « Amen » devait pouvoir retentir dans le quotidien de sa vie comme engagement personnel, offrande de l'homme en réponse à celle du Christ. En célébrant de cette façon l'eucharistie (et les autres sacrements), l'homme découvre encore mieux la toute puissance de Dieu qui se révèle sans se désacraliser, qui demeure le « très haut » en devenant le « très bas »²⁰⁰. « Sans nous » et « avec nous » relie ciel et terre dans une même tension dynamique de rédemption de l'homme. La présence réelle du Christ rencontre la présence réelle de l'homme que constituent sa volonté et sa disponibilité à la rédemption que le Christ lui propose et lui assure au nom du Père. Dieu ne nous sauve pas sans notre accord. Du côté de l'homme, l'eucharistie n'est pas efficace s'il n'y voit aucun

²⁰⁰ Prenons ici en considération la réflexion de Jon Sobrino sur sa « reformulation de la transcendance de Dieu : le Dieu "très haut" et le Dieu "très bas" ». Jon Sobrino affirme que l'homme religieux a toujours utilisé le mot « plus » pour exprimer la transcendance de Dieu. Par différentes expressions linguistiques, on essaie d'exprimer la radicale discontinuité, l'infinie distance entre Dieu et sa créature. A ce « plus » correspond toujours un Dieu « très haut ». A partir de ce qu'il appelle « scandale » de la croix, il croit que l'homme doit aussi compter avec la possibilité active de ce qui est radicalement distinct en Dieu et avec le scandale de Dieu. Concrètement, l'homme doit compter sur le fait que non seulement ce qui est grand, mais ce qui est petit peut être médiation de Dieu. Telle est la réalité de ce qui arrive sur la croix. Pour lui, à partir de la croix, le langage et la réalité du « plus » doit être complété par celui du « moins ». Désormais, au Dieu « très haut » il faut joindre le Dieu « très bas ». C'est, selon lui, en maintenant ces deux réalités divines que « Dieu se fait plus transcendant, plus inaccessible, plus ineffable, plus mystère » : *Jésus-Christ libérateur*, (Traduction française), Paris, Cerf, 2014, pp. 446-448.

intérêt. La grâce sanctifiante et libératrice de l'eucharistie opère dans un corps disposé à accepter l'amour profond et infini de Dieu.

Résumons cela en soutenant que Dieu procède de plusieurs manières pour nous sauver²⁰¹. Mais, notre adhésion est exigée pour faire advenir notre propre rédemption ou libération et salut, pour croire en la présence réelle et en la transsubstantiation. Dans l'eucharistie comme sur la croix, à notre tête, Jésus offre son sacrifice. En s'offrant comme nouvel Adam, il nous offre avec lui et nous appelle sans cesse à ratifier personnellement et efficacement cette offrande par notre façon de régler et de mener notre propre vie dans le quotidien de notre existence. Il se donne à nous pour nous communiquer et transmettre sa vie filiale pour l'exprimer avec notre libre assentiment. On pourrait appeler cela les « sacrifices spirituels ». Et ce sont eux, en dernière instance, qui font apparaître la vérité de notre participation à l'eucharistie du Seigneur.

Ramenée dans le contexte de notre recherche, cette vérité nous fait comprendre que les « sacrifices spirituels » dont il s'agit ne sont pas loin des préoccupations existentielles et quotidiennes de l'homme, surtout de l'homme africain. Celui-ci doit aussi répondre à la présence réelle du Christ en assumant toute son humanité. Il doit donner un sens à sa vie en vivant en profondeur ces « sacrifices spirituels ». L'eucharistie qu'il célèbre dans la ferveur lui ouvre les portes de ces « sacrifices spirituels ». Cependant, ce oui donné à Jésus et à son sacrifice n'est pas inutile. Il se donne et se fait entendre, en effet, dans un contexte. Celui qui est le sien. Les « sacrifices spirituels » dans le contexte qui est le sien, marqué par la faim, l'oppression, la douleur et l'amertume doivent donner un sens à la réalité de la foi, à la réalité de la transsubstantiation et de la présence réelle du Christ, à la réalité de l'eucharistie. En Afrique, les « sacrifices spirituels » qui sont la réponse de l'homme à Dieu prennent un autre sens, celui de la libération au milieu de ce grand tumulte et de cette grande frayeur. Dans ce contexte, ils deviennent des médiations de libération. En célébrant l'eucharistie, l'Africain prend conscience de sa libération. Nous pouvons dire qu'en Afrique, la libération devient le sacrifice spirituel de l'Africain croyant.

²⁰¹ Selon F.-X. DURWELL, elles sont bien nombreuses les voies dont Dieu use pour nous sauver. Seigneur du monde par sa résurrection, le Christ entre dans ce monde par diverses portes. Pour lui, « tous les moyens de salut sont des sacrements de venue et de communion ». Il précise que l'Eglise, dans ce monde est le sacrement fondamental par lequel le Christ vient et invite les hommes à sa communion et à son salut. Il relève même que les « apôtres et leurs successeurs sont des sacrements de la manifestation du Christ auprès des hommes. Ils sont tous les médiateurs de la présence et du contact du Christ avec les hommes » de tous les temps : Cf. *L'Eucharistie, présence du Christ, op. cit.*, pp. 32.

La deuxième partie de notre recherche s'attellera à aller plus loin. Pour l'heure, il nous faut découvrir davantage le mystère eucharistique à partir de quelques concepts nouveaux qui se sont formulés autour de lui et qui nous permettront d'appréhender beaucoup mieux le chemin que nous traçons à travers cette recherche. Ils ont pour avantage, malgré leur propre limite, de nous conduire à certaines ramifications de ce mystère pour nous faire saisir celui-ci comme réalité à la fois humaine, sociale et eschatologique, mais qui ne demeure pas moins réalité divine qui a pour vocation première de diviniser l'homme auquel elle s'adresse.

Ces concepts nouveaux permettent, dans le cadre de notre étude, de formuler de nouvelles expressions relatives à l'eucharistie. Ici, la perception scolastique et tridentine et les formulations néo scolastiques de l'eucharistie sont perçues autrement. Cela rend le sacrement plus concret qui le situe mieux du côté de l'homme et dans la société comme les Pères l'ont compris dès le début. Ces concepts nouveaux, comme nous le verrons, donnent de nouvelles manières d'appréhender et d'approcher l'eucharistie et nous permettront, dans notre travail, de poser les bases d'une réflexion appropriée à la situation de l'Afrique qui est notre préoccupation.

CHAPITRE 5 : SIGNE-TRANSFINALISATION-TRANSSIGNIFICATION-TRANSSOCIALISATION : APPROCHE NOUVELLE DE L'EUCCHARISTIE POUR LE MONDE D'AUJOURD'HUI

Ce chapitre traite trois points : le premier point, la nourriture : substance et symbole, montre que l'eucharistie qui est nourriture rentre elle aussi dans le réseau des symboles qui caractérise toute nourriture des hommes sans cesser d'être comprise comme corps et sang du Christ. Le deuxième point traite du sacrement comme signe sanctificateur parce que signe du Christ. Le troisième point enfin nous permet d'aborder des concepts nouveaux nés dans le sillage de la transsubstantiation et de la Contre-Réforme. Ces concepts mettent au jour de nouvelles manières d'aborder et de comprendre l'eucharistie dans ses interprétations tridentines de présence réelle et de transsubstantiation. Le tout nous permet de montrer des aspects de l'évolution de l'eucharistie dans la théologie de l'Eglise. Ceux-ci, même s'ils n'expliquent pas tout le mystère, constituent néanmoins pour la théologie d'aujourd'hui des possibilités de nouvelles approches définitionnelles et pratiques du sacrement qui se rapprochent beaucoup plus de celles des Pères. Au mieux, ils nous permettent de sortir d'un « rétrécissement théologique » (Hans Urs von Balthasar), marqué par une conception par trop étriquée du sacrement de l'eucharistie, pour aller vers une vision plus globale et donc plus ouverte, et par conséquent plus réaliste et humaine du sacrement. Laquelle lui donne la possibilité d'être réellement un signe du Christ dans le monde d'aujourd'hui. En effet, ces termes nés après Trente nous permettent d'orienter autrement la compréhension du sacrement et de lui donner par ce fait même une dimension humaine, sociale et politique que nous étudierons par la suite. Cette dimension constitue les médiations qui fondent le nœud de notre recherche.

1. La nourriture : substance et symbole

Selon Ghislain Lafont, la nourriture est « inséparablement substance et symbole ». Elle est substance dans la mesure où c'est la nourriture qui nous révèle d'abord la « consistance effective de la réalité ». Elle est aussi symbole parce qu'elle est prise, depuis toujours, et dans

toutes les civilisations, dans un « réseau de significations et de valeurs où les transpositions, les "métaphores" se produisent et se reproduisent dans un jeu apparemment sans fin »²⁰².

L'eucharistie, qui est aussi nourriture, n'échappe pas elle aussi à cette réalité, à cette règle de jeux. Elle est, elle aussi, prise dans un réseau et un système de sens, de symboles et de métaphores qui indiquent un chemin et une interprétation à travers les temps et leurs évolutions. Nous avons déjà signalé, en nous référant à l'Évangile selon saint Jean, dans le discours du pain de vie, qu'à son origine, il y avait eu des murmures et des interrogations, un grand flou et des doutes. Le Christ a même échappé à un lynchage pour avoir osé demander à ses interlocuteurs de manger et de boire son corps et son sang pour ne pas mourir. Il y eut un grand vide autour de lui. Le message était trop brutal et violent pour être compris et accepté tel quel. Le signe de la nourriture devint ainsi problème dès le départ. D'où la nécessité absolue de l'interpréter de telle sorte qu'il pénètre les sens et qu'il acquière sa valeur réelle de pain du ciel et des hommes. Son caractère même de substance et de symbole que lui confère Ghislain Lafont fait partie de la démarche spirituelle, liturgique et anthropologique pour mieux la présenter à la communauté des croyants. Rendre l'eucharistie intelligible pour la rendre plus spirituelle afin qu'elle demeure dans le réseau des symboles et des réalités humains et sociaux, c'est la démarche concernant ce sacrement.

Après la deuxième grande guerre, les nouvelles découvertes ont donné l'occasion aux théologiens de repenser à nouveaux frais la théologie eucharistique. Ont surgi alors de nouvelles explications classiques et autorisées. Évidemment, certaines ont surpris voire scandalisé. Elles voulaient donner une nouvelle façon de comprendre la doctrine de la transsubstantiation et partant celle de la présence réelle eucharistique. Cette situation de fait a suscité l'intervention du magistère. L'encyclique de Paul VI *Mysterium fidei*, citée plus haut, a été écrite dans ce sens. Toutefois, le magistère n'a nullement rejeté ou nié la valeur de ces nouvelles explications. Ce qu'il a stigmatisé, c'est leur tentation, voire leur prétention à vouloir se substituer à l'explication traditionnelle qui demeurait encore actuelle. Il s'agissait pour le magistère de faire comprendre qu'elles n'étaient pas des solutions de remplacement, mais plutôt des possibilités et de nouveaux chemins d'élargissement pour mieux pénétrer le mystère. Elles développent des aspects essentiels de ce mystère qu'une insistance trop

²⁰² Cf. Ghislain, LAFONT, *Eucharistie...*, *op. cit.*, p. 13. La nourriture comme symbole dans le contexte africain sera traitée de façon spéciale dans la troisième partie de notre travail.

exclusive sur sa réalité physique avait laissé s'estomper au fil du temps²⁰³. Il est important d'exposer, même brièvement, dans cette recherche, quelques aspects de ces concepts pour appréhender davantage leur importance dans l'ensemble de la théologie eucharistique et surtout d'entrevoir, à partir de l'eucharistie elle-même, d'autres chemins d'expressions de la foi en faveur des croyants.

2. Le sacrement : signe sanctificateur et signe du frère

Contre le « caractère prodigieux » qu'on avait, à tort ou à raison, attribué au sacrement au cours des nombreux développements théologiques et pratiques liturgiques, l'on est venu à présenter et à définir le sacrement comme « un signe sanctificateur ». Désormais, il est perçu comme un signe du Christ, sauveur de l'homme par sa mort et sa résurrection. Il est signe du Christ sauvant l'homme qui accomplit avec foi la démarche sacramentelle au sein de l'Eglise. Il est aussi signe du Christ revenant à la fin des temps, pour fonder définitivement son royaume eschatologique. Le sacrement est (re) devenu ainsi le chemin primordial de la rencontre du Christ et de l'homme qui l'accepte et par voie de conséquence, le signe de la rencontre prodigieuse de Dieu ; le signe de la sanctification et le signe du frère. Le sacrement est donc un signe pour l'homme par lequel il exprime et concrétise sa foi. Cependant, il est un signe donné par le Christ à l'homme qui devient efficace par la volonté du Christ et non du génie de l'homme. Ce n'est pas le génie de l'homme, en effet, qui a inventé ce sublime sacrement. C'est le Christ qui prend l'initiative de sanctifier, de rencontrer et de sauver l'homme par l'eucharistie. L'homme y répond par sa foi et par son engagement dans sa vie personnelle et dans la société.

Augustin nous situe mieux sur cette question en mettant en valeur la Parole et l'élément eucharistiques. Pour Augustin, ce qui fait le sacrement, c'est la Parole qui accède à l'élément. Un sacrement a toujours deux parties qui le constituent : une donnée physique (élément), matérielle, corporelle et une Parole, celle de l'Ecriture. C'est elle qui ordonne le sacrement en le rattachant à une promesse. Par exemple, pour l'eucharistie, les éléments constitutifs sont le pain et le vin. La parole est celle de Jésus lui-même le jeudi saint. La sacramentaire souligne

²⁰³ Cf. Jean-Hervé, NICOLAS, « Présence réelle eucharistique et transsignification » in *Revue thomiste. Revue doctrinale de théologie et de philosophie*, LXXIXe année, tome LXXI – n°2-3, Avril-septembre 1971, pp. 339-447.

que dans le sacrement, une réalité corporelle devient véhicule d'une réalité céleste et spirituelle. La matière physique est nécessaire pour la célébration du sacrement étant donné que ce sont à la fois la matière et la parole divine qui se joignent pour former le sacrement et le rendre efficace. Le sacrement est alors la forme visible d'une grâce qui demeure elle-même invisible et efficace. Ainsi, selon Augustin, le sacrement est l'union parfaite de deux réalités différentes. Une est corporelle et visible. Une autre est spirituelle et donc invisible. Le signe renvoie à un don invisible qui est présent sous la forme du signe visible. Selon Augustin donc, deux critères sont nécessaires pour qu'il y ait sacrement : une institution divine attachée à une promesse de grâce salvatrice et un élément corporel tiré de la création²⁰⁴. Ainsi, par le sacrement, Dieu unit la création et l'homme. Il fait dépendre l'un de l'autre. Le signe sanctifie la création et l'homme. La création et l'homme deviennent à leur tour des éléments incontournables du signe. Il y a donc dans le sacrement, surtout dans celui de l'eucharistie, une nouvelle interprétation ou compréhension qui s'impose. Et celle-ci n'altère pas la dimension mystérique de l'eucharistie mais au contraire élargit son champ d'action. La période moderne, tout en ne reniant pas Trente et la néo scolastique, ouvre l'eucharistie à une nouvelle approche qui la rend encore plus efficace pour l'homme d'aujourd'hui.

3. Des concepts nouveaux

La théologie de l'eucharistie a évolué avec le temps, depuis ses origines jusqu'à nos jours en passant par la querelle entre les deux moines Paschase Radbert et Ratramme de Corbie soulignée plus haut et le concile de Trente et ses développements ultérieurs. Les termes de sa formulation s'adaptent aux réalités de l'époque. Selon J.-P. Bouhot, « on peut parler de cette évolution comme de l'évolution d'une théologie subjective à une théologie qui déploie des considérations plus objectives »²⁰⁵ en se gardant toutefois d'opposer ces deux théologies. Les termes transsignification, transsocialisation, transfinalisation ont été des concepts nouveaux nés après Trente et en réaction à l'interprétation médiévale et néo scolastique de ce sacrement. Ils expriment des réalités nouvelles propres à l'eucharistie en se détachant de sa conception médiévale, scolastique et néo scolastique, montrant ainsi une évolution perceptible dans sa démarche et sa compréhension.

²⁰⁴ Cf. Karsten, LEHMKÜHLER, « Parole et sacrements. Les moyens de grâce », in *Introduction à la théologie systématique*, Genève, *Labor et Fides*, 2010, pp. 307-308.

²⁰⁵ J.-P., BOUHOT, « Evolution de la théologie de l'eucharistie... », art. cit., p. 119.

Le Christ par son offrande unique au Père se rend présent et s'unit aux siens, en vue de leur sanctification et de leur rédemption, dans les éléments transsubstantiés de son corps et de son sang glorieux. C'est là qu'intervient la doctrine de la transsubstantiation que nous exposons plus haut. De la sorte, il partage avec eux le banquet de communion fraternelle. Ici, nous sommes au niveau de la transsignification de ce sacrement. Quand il est pris dans la communion avec les autres, laquelle tire sa source dans la communion avec le Christ, il pousse à l'attention particulière des autres et surtout des plus faibles, des plus pauvres, des opprimés. Le sacrement acquiert ici une dimension sociale ou transsociale : transsocialisation. Et il donne un avant-goût du royaume. Il prend ainsi une dimension eschatologique : transfinalisation. C'est cela même que l'on peut découvrir sous des traits cachés dans cette affirmation du concile Vatican II :

« Mais de tous il fait des hommes libres [transsignification] pour que renonçant à l'amour-propre et rassemblant toutes énergies terrestres pour la vie humaine [transsocialisation], ils s'élancent vers l'avenir, vers ce temps où l'humanité elle-même deviendra une offrande agréable à Dieu. Le Seigneur a laissé aux siens les arrhes de cette espérance et un aliment pour la route : le sacrement de la foi, dans lequel, des éléments de la nature, cultivés par l'homme, sont changés en son corps et en son sang glorieux [transsubstantiation]. C'est le repas de la communion fraternelle, une anticipation du banquet céleste [transfinalisation]. » (G.S., n° 38)²⁰⁶.

3.1 : La transsubstantiation et la transsignification : même réalité de sens ?

Le mystère eucharistique du Christ se répand sur notre partage de pain et de vin par la parole, notamment celle que véhicule la prière eucharistique au cours de nos célébrations. Cela constitue la « transsignification du repas ». Par cette réalité de transsignification du repas, l'on veut souligner que « la signification d'alliance, inscrite dans tout échange de nourriture, est ici désignée totalement »²⁰⁷. L'activité spirituelle des croyants exprimée quotidiennement dans l'invocation de Dieu, l'évocation du mystère du Christ, les intercessions faites à la Trinité disent le sens de l'échange des nourritures et portent ainsi

²⁰⁶ www.dogmatique.net, thèse 11, l'eucharistie.

²⁰⁷ Ghislain, LAFONT, *Eucharistie...*, *op. cit.*, p. 134.

celui-ci à « signifier l'Alliance nouvelle et éternelle, établie moyennant le Corps et le Sang du Christ »²⁰⁸.

A ce sujet, E. Schillebeeckx parle de « nouvelle détermination de sens » concernant la transsubstantiation et la transsignification. Sa question de départ est de savoir ce que deviennent maintenant le pain et le vin eucharistiques que nous regardons et voyons, touchons et contemplons. La ligne explicative qu'il suit est celle de la réalité vécue dans notre perception de la forme eucharistique. A partir d'un exposé de la structure de la perception chez l'homme, il parvient à la conclusion suivante selon laquelle dans le dogme de la transsubstantiation, il devient aujourd'hui, de plus en plus difficile qu'une distinction entre substance et accidents compris dans le sens aristotélicien ne peut pas aider à faire comprendre ce dogme. Pour lui, toute connaissance explicite de la réalité est un tout complexe dans lequel l'ouverture active vers ce qui se présente comme réalité va toujours ensemble avec une détermination humaine de sens. Et cette détermination humaine de sens elle-même est conditionnée par ce qui apparaît réellement. Il aboutit alors à l'affirmation selon laquelle « dans l'eucharistie, transsubstantiation... et transsignification sont liées de façon indissociable, mais on ne peut pas sans plus les identifier... On ne peut rejoindre le Christ réellement présent dans l'eucharistie que si, dans une approche de foi en sa présence eucharistique, on laisse les espèces du pain et du vin, perçues au plan phénoménal, nous orienter vers la présence du Christ et de son Eglise²⁰⁹. Essayons de mieux faire comprendre cette pensée : l'eucharistie, qui est le sacrement du corps et du sang du Christ, demeure un signe. Ce qui tombe sur les sens et que l'on perçoit et connaît directement et vraiment, c'est du pain et du vin (fruits de la nature), c'est la manducation matérielle individuelle après l'« amen » approbateur du croyant. Mais ils renvoient le croyant à une autre réalité qui est le Christ. Et à ce point ultime de la signification, le signifié s'identifie réellement avec le signe même s'il s'en distingue par ses apparences. Le tout peut être résumé avec cet exemple de Jean-Marie Tillard :

« A celui qui, à la sacristie, avant la célébration, lui demande devant l'hostie préparée "qu'est-ce que cela ?", le croyant répond "c'est du pain qui est normalement destiné à nourrir ma vie terrestre". A celui qui, au moment où le ministre distribue aux communicants ce pain

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ Cf. E., SCHILLEBEECKX, *La présence du Christ ...*, op. cit., pp. 137-145.

eucharistié, lui demande "qu'est-ce que cela ?", le croyant répond "c'est le Christ Pain de vie pour ma vie éternelle."»²¹⁰

Concluons que toute cette démarche entreprise par les théologiens porte leur souci de situer la réalité de la présence eucharistique dans la ligne de la sacramentalité, et non en dehors d'elle, au risque de la mutiler. Elle est aussi une démarche qui construit un autre type de rapport entre l'eucharistie et l'homme et que nous relèverons par la suite mais que Jean-Marie Tillard évoque succinctement ici : pour lui, en effet, ce nouveau sens et cette nouvelle finalité découverts dans l'eucharistie à travers ces nouveaux concepts ne suppriment pas radicalement le sens premier de partage du pain qui la caractérise essentiellement. Ce sens premier est de « nourrir la vie et célébrer la paix ou l'amitié ». Il relève et fait remarquer alors que « l'eucharistie se célèbre au cœur des problèmes les plus aigus de l'humanité, en lien avec le destin messianique de Jésus. Comment annoncer en vérité le banquet eschatologique sans chercher à poser des gestes du partage avec ceux qui ont faim (Jn 6 ; 1 Co 11, 22) et s'efforcer de réconcilier les frères divisés recommençant sans cesse le drame de Caïn ? »²¹¹ On remarque ici que l'eucharistie comprise comme transsignification donne une nouvelle perspective, voire une nouvelle mission à ce sacrement. Dans sa dimension de transsignification, l'eucharistie est mieux comprise comme partage et solidarité.

3.2 : L'eucharistie et l'éthique du frère : la transsocialisation

La transsubstantiation ouvre sur la transsocialisation. Celle-ci devient le sens éthique de l'eucharistie. Quand le Christ se donne à nous dans son amour pour nous, nous sommes nous aussi invités, en réponse, à nous donner les uns aux autres et les uns pour les autres ; l'étude précédente de l'eucharistie comme sacrifice nous a donné des éléments de réponse. « Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ! » (Mt 25, 40) et « Chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, à moi non plus vous ne l'avez pas fait » (Mt 25, 45). Ainsi, la dimension sociale de l'eucharistie, rendue par le terme transsocialisation, pousse à prendre soin des autres, les « plus petits » qui sont « les frères » de Jésus. Elle nous provoque à l'amour envers les plus nécessiteux de nos

²¹⁰ Jean-Marie, TILLARD, « Les sacrements de l'Eglise », in Bernard, LAURET ; François, REFOULE (Sous la dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome 3, Dogmatique II*, Paris, Cerf, 1983, p. 457-458.

²¹¹ *Ibid.* p. 458.

sociétés de consommation, du gaspillage et du repli systématique et égoïste sur soi. Et dans les sociétés de la faim, elle nous pousse à nous rendre solidaires, frères et sœurs des affamés, à nous sacrifier pour eux dans la lutte quotidienne pour la survie. Si l'eucharistie nous sanctifie, elle nous exige d'agir efficacement selon le modèle du Christ lui-même qui s'est donné pour nous. Vatican II parle ainsi de « participation active » et de « sacrement de l'amour, signe de l'unité, lien de la charité ».

Si elle est essentiellement mystère de foi, l'eucharistie est aussi regardée et vue comme mystère de relation et mystère de charité. Au cours de la vie publique de Jésus, il sollicitait un mouvement d'amour qui devrait relier les hommes à sa personne et entre eux. Et dans l'eucharistie, il demande fermement à être reçu dans la communion de cet amour même. Ainsi, le croyant qui se nourrit de l'eucharistie ne peut pas la regarder uniquement comme un simple aliment, mais comme un repas de communion avec le Christ et avec ses frères et sœurs. C'est le sens de ce commandement d'amour que le Christ lui-même donne : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mc 12, 31). Dans la parabole du bon Samaritain, il va plus loin en montrant que chacun doit se faire le prochain de ses frères (Cf. Lc 10, 29-37). Le jeudi saint, en lavant les pieds de ses disciples au cours de la cène, il montre le chemin de l'amour et du service des autres qui s'accomplit dans l'humilité. Il demande alors à ses disciples de se laver les pieds les uns aux autres et de s'offrir au monde comme prototype et paradigme de charité et de service²¹².

Ainsi, le passage de la transsubstantiation à la transsocialisation indique que l'eucharistie n'est pas un mystère fermé à contempler uniquement, un mystère uniquement centré sur le croyant et Dieu, mais elle est aussi un mystère ouvert dont la compréhension s'ouvre et s'offre aux hommes, à la société et au monde. En plus de la contemplation qui est le propre de ce mystère, ce passage nous fait découvrir l'eucharistie comme réalité de la société : les hommes et la société contemplent l'eucharistie et l'eucharistie à son tour les fait agir pour mieux se faire comprendre surtout au milieu des plus pauvres et des plus affamés qui attendent d'elle une réponse conséquente et ferme à leur situation de pauvreté et de faim. Le terme transsocialisation relève beaucoup plus le niveau de compréhension de l'eucharistie en tant que sacrement donné aux hommes et à la société. Et c'est dans cette mesure que l'eucharistie devient effectivement et pleinement eschatologique (transfinalisation).

²¹² Cet aspect de l'eucharistie sera amplement développé dans les deuxième et troisième parties de ce travail.

3.3 : L'eucharistie et l'eschatologie : la transfinalisation

Le mystère pascal de la mort et de la résurrection demeure le fondement de la foi. En même temps que la foi nous fait vivre les réalités de la terre, elle nous fait lever la tête vers le ciel. Pas certainement à la manière des disciples à Galilée pris d'émotion devant l'ascension mystérieuse de Jésus, mais dans une position d'espérance eschatologique de rédemption. Les recours aux symboles, les interprétations et les réalités terrestres propres à l'eucharistie rentrent dans une dynamique eschatologique dans laquelle ils s'accomplissent. Le Christ est au centre de tout. Il donne sens à tout. Ainsi le principe d'intelligibilité de ce mystère se trouve à l'intérieur du mystère pascal. Celui-ci est mort et résurrection mais il est aussi parousie. C'est le Christ glorieux, en dehors des limites du temps et de l'espace, et qui vient encore à son Eglise par l'eucharistie aujourd'hui. Le pain et le vin sont ainsi mis en relation avec le terme final : le Christ glorifié. La dimension eschatologique de l'eucharistie, sa transfinalisation, est de rendre l'homme immortel. C'est ce qu'avait confirmé Ignace en nommant l'eucharistie « remède d'immortalité » et aussi « antidote pour ne pas mourir ». Ignace voulait dire par cette définition que le salut authentique est obtenu par l'eucharistie.

Les termes transfinalisation, transsignification et transsocialisation que nous venons de relever reflètent l'orientation de la pensée contemporaine et moderne, inspirée de celle de la patristique, et veulent se démarquer de l'usage commun du concept de transsubstantiation. Nous en avons vu les différents aspects et les nouvelles interprétations qu'ils suggèrent à l'esprit moderne qui cherche à comprendre le mystère eucharistique. Avec la pensée moderne qui veut donner un nouveau sens à la pensée scolastique et néo scolastique du sacrement, voire tenter un retour aux origines du sacrement, on peut comprendre que le sens et la finalité d'une réalité propre au jeu de relations inter-personnelles équivalent à ce qu'on pourrait bien appeler une « conversion » d'une très grande profondeur. Mais nous pouvons avouer que cette profondeur n'est pas la profondeur ultime et définitive. Le changement de sens et de finalité qui s'opère désormais dans l'eucharistie, corps et sang du Christ, à partir de la période moderne, aide l'esprit humain et les croyants à aller plus loin dans la pensée et la pratique du sacrement. Quant à nous, notre travail consiste à repérer dans ces changements qui s'opèrent les éléments et des médiations capables de nous faire assimiler et vivre autrement ce sacrement. C'est pourquoi, l'ouverture qui a été faite à partir de cette période contemporaine nous sera d'un apport considérable dans l'approche de ce sacrement.

La démarche que nous avons suivie jusque-là et dont le centre d'intérêt est l'eucharistie ne peut mieux aboutir que dans la mesure où nous interrogeons à présent le royaume de Dieu en tant que fin de toute chose et manifestation glorieuse du règne de Dieu. L'eucharistie, en effet, don de Dieu et mystère du Christ, ayant une dimension à la fois terrestre et céleste, présente et future, ne peut aussi se comprendre que mise en relation avec le royaume de Dieu en tant que lieu de libération définitive et expression de l'immortalité des hommes. En cela, le concile Vatican II est bien précis qui soutient que « c'est pourquoi le Christ, pour accomplir la volonté du Père, a inauguré sur terre le royaume des cieux et nous a révélé son mystère, et, par son obéissance, a effectué la rédemption... Chaque fois que se célèbre sur l'autel le sacrifice de la croix, par lequel "le Christ, notre pâque, a été immolé" (1 Co 5, 7), s'opère l'œuvre de notre rédemption. » (LG, n° 3)

CHAPITRE 6 : EUCHARISTIE ET ROYAUME DES CIEUX : EUCHARISTIE COMME ACTION DE DIEU ET DES HOMMES, LIBERATION, DEVELOPPEMENT ET ROYAUME

Notre perspective est une perspective de libération dans le contexte africain à partir de l'eucharistie mise en relation avec la question de la faim sur ce continent. Celle-ci étant à la fois pain du ciel et pain des hommes comme nous le montrerons, elle ne peut pas échapper à sa mise en rapport avec le royaume et à sa réalité. Il s'agit de comprendre ce que, dans le contexte africain, le royaume de Dieu signifie quand on célèbre l'eucharistie du Christ qui l'a prêché et s'est présenté lui-même comme le royaume : « Les pharisiens lui demandèrent : Quand donc vient le règne de Dieu ? Il leur répondit : Le règne de Dieu ne vient pas comme un fait observable. On ne dira pas : Le voici ou le voilà. En effet, le règne de Dieu est parmi vous » (Lc 17, 20-21). Jn 1, 31 et Lc 11, 20 enseignent eux aussi la même réalité : « Moi-même, je ne le connaissais pas, mais c'est en vue de sa manifestation à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau » (Jn 1, 31) ; « Mais si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, alors le règne de Dieu vient de vous atteindre » (Lc 11, 20). De notre point de vue, l'originalité du royaume prêché par le Christ est le Christ lui-même. Au milieu des conceptions et des perceptions plus ou moins floues du royaume de son époque, le Christ apparaît comme une nouveauté radicale dans sa personne et dans son agir. Il est lui-même, dans sa personne de Fils de Dieu, l'image visible de ce royaume et sa nouveauté radicale pour tous.

Avec trois théologiens de notre époque (encore vivants), nous allons scruter, sous l'angle de la théologie de la libération en contexte africain, la profondeur du royaume tel que le Christ l'est et l'enseigne à ses disciples. D'abord avec le théologien européen (Allemand) Joseph Ratzinger, nous allons découvrir le royaume dans ses conceptions générales et modernes²¹³. Ensuite avec le Sud Américain (Salvadorien) Jon Sobrino²¹⁴, nous découvrirons que Jésus-Christ, royaume de Dieu et Libération sont des réalités fondamentaux de la proclamation et du vécu de la foi. Enfin, avec l'Africain (Togolais) Edoh Bédjra²¹⁵, nous nous attèlerons à démontrer que royaume de Dieu, eucharistie et développement (ou libération) sont des

²¹³ Joseph, RATZINGER, *Jésus de Nazareth, 1. Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Paris, Flammarion, 2007, 430 p.

²¹⁴ Jon, SOBRINO, *Jésus-Christ libérateur...*, op. cit., pp. 139-202.

²¹⁵ Edoh, F., BEDJRA, *Foi et développement en Afrique. Royaume de Dieu et eucharistie*, Paris, L'Harmattan, 2004, 354 p.

concepts clefs et transversaux de la théologie africaine et devraient constituer sa praxis dans la société africaine d'aujourd'hui. Le but visé ici est de montrer la diversité de l'interprétation de la même réalité qu'est le royaume de Dieu à partir de l'eucharistie du seigneur. Selon les cultures, les réalités de la foi et la vie des croyants, le royaume de Dieu prend un autre sens. De même, selon les réalités de la vie dans chaque partie du monde, l'eucharistie doit être comprise et vécue autrement. En Afrique par exemple, l'annonce du royaume ne doit pas être une simple proclamation mais elle doit susciter des actes de libération pour les peuples de la faim et de l'oppression.

1. Joseph Ratzinger : royaume de Dieu veut dire Seigneurie de Dieu

En partant de l'interprétation du concept de royaume de Dieu, Joseph Ratzinger fait savoir que le royaume de Dieu veut dire Seigneurie de Dieu. D'une dimension christologique conférée au royaume dès le départ, et qui est l'œuvre d'Origène, on en est arrivé à une dimension « régno-centrique » de ce même royaume. Les étapes parcourues sont :

- Avec la dimension christocentrique, on perçoit Jésus lui-même comme le royaume de Dieu. Ainsi le royaume se personnalise en Jésus lui-même. Il est la présence même de Dieu au milieu de son peuple et il le révèle.
- Avec la dimension idéaliste ou mystique de ce même royaume, on considère que le royaume de Dieu est fondamentalement établi dans l'intériorité de l'homme qui est alors invité à l'assumer pleinement. C'est aussi la perception du même Origène. Ici, le royaume de Dieu n'est pas un point sur une carte géographique qu'on pourrait observer et contempler dans toute sa gloire et son émerveillement à partir d'un autre point. Ce n'est donc pas un royaume tel que les hommes conçoivent et dirigent le leur.
- Avec la dimension ecclésiastique du royaume, sont mis en corrélation royaume et Eglise en tant que présence réelle, permanente et mystique du Christ en attendant son terme définitif.

A tout cela, plus proches de nous, se sont ajoutées, selon Joseph Ratzinger, d'autres interprétations du concept de royaume. On peut noter les conceptions ecclésiocentristes (l'Eglise serait le centre du christianisme), christocentristes (le Christ comme centre de tout) et théocentristes (dans le but de pouvoir rassembler toutes les religions car elles se

reconnaîtraient toutes en Dieu ; l'Eglise et le Christ seraient sources de division). Tout cela aboutit à un « régno-centrisme » qui prône un monde où règneraient la paix, la justice et où la création serait préservée de tout danger et de tout obscurantisme. Pour ces différents courants, cela aurait été le cœur même de la prédication, le message central et concret de l'Évangile de Jésus. Il constituerait la voie juste et royale pour réunir les forces positives de l'humanité dans la marche vers l'avenir du monde.

La position que défend Joseph Ratzinger est que, en partant du terme « royaume des cieux », Jésus n'annonce pas une réalité qui relève unilatéralement de l'au-delà, mais elle renvoie à Dieu qui est à la fois ici-bas et au-delà. Tout en transcendant infiniment notre monde, il en fait aussi partie intrinsèquement.

Ratzinger soutient :

« Plus explicitement encore, Jésus annonce tout simplement Dieu, c'est-à-dire le Dieu vivant, qui est en mesure d'agir concrètement dans le monde et dans l'histoire, et qui y agit précisément maintenant. Il nous dit : Dieu existe. Et encore : Dieu est vraiment Dieu, c'est-à-dire qu'il tient les rênes du monde entre ses mains. En ce sens, le message de Jésus est très simple, il est totalement théocentrique. L'aspect nouveau et spécifique de son message consiste à nous dire que Dieu agit maintenant – que l'heure est venue où Dieu se révèle dans l'histoire comme son Seigneur lui-même, comme le Dieu vivant, ce qui dépasse tout ce qu'on a connu jusque-là. C'est pour cette raison que la traduction "Royaume de Dieu" est insuffisante, mieux vaudrait parler de la souveraineté ou de la seigneurie de Dieu. »²¹⁶

Ainsi, le message de Jésus sur Dieu est la proclamation de la gloire de Dieu, de sa seigneurie aujourd'hui et toujours. Selon Ratzinger, Jésus nous annonce le règne de Dieu maintenant. Il n'y a pas de retard dans la venue de ce royaume annoncé par Jésus. La seigneurie de Dieu n'est pas à différer car elle est présente ici et maintenant.

En interprétant la phrase « Que ton règne vienne », il invite à confesser et à reconnaître d'abord le primat de Dieu. La vie ne serait rien sans Dieu. Dieu est la base de tout : « Cherchez d'abord son Royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par-dessus le marché » (Mt 6, 33). Certes, en disant cela, le Christ ne nous promet pas « un pays de cocagne » pour récompenser notre piété et nos bonnes œuvres quotidiennes. Ce n'est pas d'un paradis sur terre que nous sommes invités à nous emparer ici et maintenant. Au contraire,

²¹⁶ Joseph, RATZINGER, *Jésus de Nazareth, I...*, op. cit., pp. 76-77.

Jésus pose une priorité capitale pour tous, à savoir que le royaume de Dieu signifie seigneurie de Dieu. Et sa volonté doit être prise comme critère et choix essentiels de vie. C'est elle qui peut faire advenir la paix et la justice dans le monde²¹⁷.

Toutefois, il confesse que royaume de Dieu comme seigneurie de Dieu est « extrêmement complexe » à appréhender. Selon lui, c'est seulement en l'acceptant dans sa totalité que nous pouvons « nous approcher de son message et nous laisser guider par lui »²¹⁸.

Joseph Ratzinger fait aussi un lien entre eucharistie et résurrection (entendue ici comme manifestation du royaume de Dieu). Le Seigneur donne à ses disciples et après eux son corps et son sang comme « don de la Résurrection ». Il fait alors remarquer que « Croix et Résurrection font partie de l'Eucharistie »²¹⁹. La première rencontre du Ressuscité ayant eu lieu le matin du premier jour de la semaine, ce jour devient de fait le « Jour du Seigneur », le jour où se célèbre le culte chrétien dont le centre primordial est l'eucharistie. En Ac 20, 6-11, un témoin rapporte que « le premier jour de la semaine, nous étions réunis pour rompre le pain ». « Le jour de la Résurrection » devenait ainsi, dès le départ, le jour de l'eucharistie comme rencontre des croyants avec le Ressuscité²²⁰.

Osons une critique de J. Ratzinger à la suite de ce qui précède. Pourquoi doit-on limiter la compréhension du royaume de Dieu à la manifestation de sa Seigneurie ? Cela peut-être l'une des questions (et peut-être pas la moindre) qu'on peut opportunément poser au théologien allemand²²¹. Dans les Evangiles, Jésus n'a pas eu affaire à la non reconnaissance de la seigneurie de son Père. Il n'était pas aux prises avec ceux qui ne reconnaîtraient pas la seigneurie de Celui-ci. D'ailleurs, il semble bien même que celle-ci était tellement surévaluée et bien introduite dans leur mentalité que ses contemporains, les pharisiens, les scribes et les docteurs de la loi en particulier, ne voulaient pas le reconnaître comme Fils de ce Dieu Seigneur. Pour eux, en effet, il n'était pas question que Jésus, dont ils connaissaient pourtant les parents, se déclare Fils de Dieu Seigneur. Ils interprétaient cette prétention de Jésus comme une souillure et un blasphème, un rabaissement dramatique et donc intolérable de la seigneurie de Dieu. En limitant le royaume de Dieu à sa seigneurie, que doit-on faire alors des

²¹⁷ Cf. *Idem*, pp. 168-169.

²¹⁸ Cf. *Idem*, p. 80.

²¹⁹ Joseph, RATZINGER, *Jésus de Nazareth, 2. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, Paris, Rocher, 2007, pp. 166-168.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 166-167.

²²¹ La même question peut être posée à Jürgen Moltmann qui soutient aussi qu'il y a jonction de deux éléments dans l'acte de représentation du royaume de Dieu. Il s'agit de la commémoration de la souveraineté historique de Dieu ainsi que de la confiance en elle et de l'attente de sa souveraineté universelle où il règne sur toutes choses : *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf-Mame, Coll. « *Cogitatio fidei* », 1970, p. 233.

enfants, des pauvres, des prisonniers, des aveugles, des estropiés en lesquels le Christ s'identifie parfaitement et qui ne dénie pas à Dieu sa seigneurie ? Bien plus, pour Joseph Ratzinger, « Jésus annonce tout simplement Dieu, c'est-à-dire le Dieu vivant qui est en mesure d'agir concrètement dans le monde et dans l'univers, et qui y agit précisément maintenant. Il nous dit : Dieu existe. Et encore : Dieu est vraiment Dieu, c'est-à-dire qu'il tient les rênes du monde entre ses mains »²²². Les pharisiens, les scribes et les docteurs de la loi auxquels on peut ajouter les prêtres, qui étaient les interlocuteurs de Jésus, qui étaient aussi les chefs religieux, ne doutaient pas un seul instant que « Dieu existe » ou que « Dieu est vraiment Dieu » et donc qu'il règne sur le monde et le domine. De même, dans son propre camp, tous étaient convaincus que Jésus était « le Fils du Dieu vivant » (Mt 16, 16). En définitive, nous pouvons soutenir que Dieu et sa Seigneurie n'étaient pas en crise au temps de Jésus. De ce fait, si la mission et la prédication de Celui-ci s'étaient exclusivement limitées à leur faire savoir cela surtout, il aurait fallu qu'elles reprissent de plus belle. Car, à cette époque, nul en Israël n'avait une plus haute idée de l'existence de Dieu et de sa seigneurie que ceux-là. Le pas que refuse de faire J. Ratzinger, c'est de faire comprendre (ou d'accepter) que le royaume de Dieu est annoncé aux pauvres et aux opprimés par Jésus non pas pour leur révéler la splendeur de la seigneurie de Dieu uniquement. Et que, travailler à soutenir les opprimés et à lutter contre la pauvreté et les injustices qui la font naître, c'est manifester, dans toute sa réalité existentielle, le royaume de Dieu ici et maintenant. C'est bien pourtant ce que le Christ a fait contre les autorités religieuses et politiques et ceux qui avaient quelque pouvoir à son époque. Certes, Jésus n'annonçait pas un royaume où couleraient lait et miel en abondance, où les hommes, après s'être repus, oublieraient Dieu. Mais il leur indiquait un royaume de Justice et de Paix, un royaume de Libération. Et ce royaume, c'était lui. Il en était la nouveauté radicale. « Je suis le chemin, la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi... Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 6-9), a-t-il dit. Ses gestes et sa prédication ne l'ont jamais trahi dans ce sens. Il voulait faire sortir Israël et ses chefs religieux de l'observation scrupuleuse des lois et des rites liturgiques pour leur faire découvrir que Dieu établit aussi sa seigneurie et son royaume sur terre en prenant la défense des plus petits, des faibles, des opprimés et des pauvres. C'est à eux qu'appartient désormais son royaume. Bien entendu, on peut poser la question de savoir si c'était cela aussi l'essentiel du message de Jésus et du contenu du royaume. Loin s'en faut. Jésus prêchait la manifestation du royaume de son Père à

²²² Joseph, RATZINGER, *Jésus de Nazareth, I...*, op. cit., p. 76. Sur la thématique du royaume de Dieu, cf. aussi Christian Grappe « Incidences et prolongements de la proclamation du Royaume par Jésus », in *Actes du colloque de Strasbourg 18-19 novembre 2010*, Paris, Mame-Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », 2010, pp. 99-114.

travers la libération des opprimés tout en tournant le regard de ceux-ci vers la parousie qui sera la manifestation la plus éclatante et la plus glorieuse de cette libération. Ainsi, Jésus rendait Dieu et son règne plus proches de l'humanité affamée, opprimée et souffrante. C'est pourquoi, dans l'effort de compréhension du royaume, limiter le message de Jésus sur le royaume de Dieu à la proclamation exclusive de la seigneurie de Dieu, c'est mettre de côté un aspect fondamental de sa révélation et de toute sa prédication. Ce serait aussi rendre incompréhensible pour tous la réalité même du royaume. L'eucharistie, la croix et la résurrection qui sont le vecteur et le sommet tangibles de cette prédication nous replongent, chaque fois qu'elles sont célébrées, dans l'ambiance du salut et de la libération des privilégiés de Dieu : les pauvres, les affamés et les opprimés.

2. Le pas que franchit Jon Sobrino : comprendre l'eucharistie comme libération

Si pour J. Ratzinger le royaume de Dieu est la seigneurie de Dieu de sorte que la prédication de l'Évangile de tout temps doit être la proclamation solennelle de cette nouvelle, Jon Sobrino part quant à lui d'un constat : Jésus n'a pas fait de lui-même le centre de sa prédication et de sa mission. Il se connaissait, il vivait et il travaillait à partir de « quelque chose distinct de lui... La vie de Jésus était une vie décentrée et centrée autour de quelque chose de distinct de lui »²²³. Dans les Évangiles, en parcourant le message de Jésus, on découvre la réalité de ce fait. Et elle s'exprime, selon Sobrino, à travers deux thèmes centraux qui communiquent entre eux : « royaume de Dieu » et « Père »²²⁴. Dans une analyse systématique, il relève que le thème « royaume de Dieu » résume l'essentiel du discours de Jésus et surtout ce qu'il faut faire dans ce royaume. Quant au thème de « Père », il manifeste la réalité personnelle par laquelle Jésus lui-même confère un sens ultime à sa vie. Ces deux thèmes, de notre point de vue, constituent des fondements, même des colonnes pour la théologie systématique car ils lui permettent d'apprécier et d'appréhender dans toute leur rigueur et consonances, ce que fit et fut Jésus.

Pour Sobrino, l'essentiel pour Jésus fut le royaume de Dieu. Et le message de l'Évangile le montre éloquemment :

²²³ Jon, SOBRINO, *Jésus-Christ libérateur ... op. cit.*, p. 139.

²²⁴ *Ibid.*

- Mc 1, 14-15 : « Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée. Il proclamait l'Évangile de Dieu et disait : Le temps est accompli, et le règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile ».
- Lc 4, 18 : « L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté, proclamer une année d'accueil par le Seigneur ».
- Lc 4, 43 : « Mais il leur dit : Aux autres villes aussi il me faut annoncer la bonne nouvelle du règne de Dieu car c'est pour cela que j'ai été envoyé ».
- Mt 11, 2-5 : « Or Jean, dans sa prison, avait entendu parler des œuvres du Christ. Il lui envoya demander par ses disciples : Es-tu Celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? Jésus leur répondit : Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles retrouvent la vue et les boiteux marchent droit, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres ; et heureux celui qui ne tombera pas à cause de moi ».

Ce sommaire programmatique de toute l'activité de Jésus oriente radicalement et définitivement vers sa mission et ce que celle-ci a été. On peut donc comprendre par ce programme que la réalité ultime pour Jésus était bel et bien le royaume de Dieu. On comprend alors que Jésus ne s'est pas prêché lui-même mais la réalité pour lui était le royaume. « Pour Jésus, même "Dieu" est perçu à l'intérieur d'une totalité plus large : "le royaume de Dieu" », soutient Sobrino²²⁵.

En faisant remarquer que Jésus n'a pas défini clairement ce que c'est que le royaume de Dieu, contrairement à l'option de Ratzinger, Sobrino fait découvrir toutefois « trois voies » pour comprendre l'idée qu'il en avait. Ces « trois voies » constituent l'épine dorsale de la théologie du royaume de Dieu élaborée par Jon Sobrino. Il s'agit de « la voie notionnelle », de « la voie du destinataire » et de « la voie de la pratique de Jésus ». Même si un fil commun relie ces « trois voies » de sorte qu'étudier une seule risque de masquer la vérité contenue dans l'ensemble, nous allons davantage nous appesantir sur la voie du destinataire. Celle-ci

²²⁵ *Ibid.*, p. 141. Les travaux de John P. Meier concernant le royaume de Dieu qu'a prêché Jésus peuvent être intéressants à ce sujet. Cette séquence reprise par J. Moingt nous situe sur sa perspective : « C'est afin de souligner ce lien organique entre son ministère dans le temps présent et la venue en plénitude de la souveraineté eschatologique de Dieu dans un avenir proche que Jésus a choisi d'employer la même expression 'royaume de Dieu' pour désigner les deux aspects futur et présent de la réalité. Il l'annonce comme futur, mais le proclame et le réalise comme présent. Il en fait peut-être une énigme, mais c'est la sienne : "C'est comme si Jésus cherchait à faire de lui-même une énigme" » : Joseph MOINGT, *Croire au Dieu qui vient. 1. De la croyance à la foi critique*, Paris, Gallimard, 2014, p. 232.

nous situe mieux dans notre recherche et notre approche et peut donc nous aider plus à éclairer la suite de celle-ci. De plus, elle est, à notre avis, le pas décisif que franchit Jon Sobrino dans ce que nous pouvons appeler la théologie du royaume de Dieu.

La voie du destinataire du royaume de Dieu est précisée chez Jon Sobrino dès le départ : « Le royaume de Dieu est pour les pauvres »²²⁶. Les pauvres sont les destinataires concrets et tangibles du royaume de Dieu. Il n'hésite pas de dire que le royaume de Dieu est « essentiellement partial »²²⁷. Pour sûr, Jésus n'est pas un opposant primaire, doté d'une mentalité sectaire et partial comme à son époque où pharisiens, esséniens et zélotes revendiquaient à qui mieux mieux et pour eux seuls le salut au détriment de l'ensemble de leurs contemporains. Jésus apparaît plutôt comme un « évangéliste positif » soucieux du salut de tous et de l'appartenance de tous au règne de Dieu. E. Schillebeeckx avait dit bien à propos que l'activité de Jésus n'avait jamais eu un caractère *anti* mais plutôt *pro*. Il est donc bien clair que Jésus, en dehors des esprits maléfiques, n'a jamais exclu quiconque du royaume. N'empêche cependant qu'il avait à l'esprit un destinataire bien précis que sont les pauvres. « Le royaume appartient uniquement aux pauvres », avait écrit J. Jérémias. Clodovis Boff et Jorge Pixley avaient eux aussi désigné « le pauvre comme sacrement de Dieu ». Ils ont pu dire à cet effet que

« le choix des pauvres a normalement un caractère impératif : c'est un commandement, une mission. Il semble donc se situer d'emblée dans le domaine de l'éthique et de la pastorale. Avant d'être un devoir, cependant, le choix des pauvres est une réalité de foi, une vérité théologique. Il repose sur une base dogmatique... De fait, avant d'être une question de l'Eglise, ce choix est la question de Dieu lui-même. C'est Dieu, le premier, qui choisit les pauvres ... "N'est-ce pas Dieu qui a choisi ceux qui sont pauvres aux yeux du monde pour se rendre riches en foi et héritiers du Royaume ?" (Jc 2, 5 ; cf. 1 Co 1, 26-28) »²²⁸.

²²⁶ *Ibid.*, p.160.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Clodovis, BOFF ; Jorge, PIXLEY, *Les pauvres : choix prioritaire*, Paris, Cerf, 1990, p. 113. Une telle perception se retrouve également chez Alain Durand. Nous pouvons noter chez lui : « Quels sont les signes par lesquels le Christ nous indique que Dieu est advenu dans notre histoire ? A quoi pouvons-nous reconnaître que Dieu est présent au milieu de nous ? Ce sont tous des signes qui concernent des pauvres. Plus précisément, ce sont tous des signes qui désignent une transformation de la condition des pauvres : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent, la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres (Mt 11, 5). Et en pleine synagogue, au début de son activité, pour annoncer la couleur afin que nul ne s'y trompe, Jésus reprend à son compte le passage d'Is 61 : annoncer aux captifs la délivrance, aux aveugles le retour à la vue, rendre la liberté aux opprimés... annoncer la bonne nouvelle aux pauvres. » Durand fait aussi remarquer qu'annoncer l'Evangile aux pauvres est une expression qui vient au terme d'une énumération d'actions concrètes accomplies à leur égard. Mais elle ne désigne pas une activité qui s'ajouterait

Pour ces auteurs, abondant dans le même sens que Sobrino, Dieu choisit les pauvres. Dieu est naturellement et préférentiellement du côté des pauvres. C'est parmi eux qu'il a dressé sa tente, étendu sa natte et construit sa case. Quant à Joseph Moingt, traçant le cadre historique dans lequel Jésus est apparu et a accompli sa mission, il fait savoir que celui-ci n'est pas rentré dans l'histoire en spectateur non averti, mais plutôt en acteur bien averti... qui a choisi son camp, ses amis (les pauvres) et même ses ennemis (les orgueilleux) pour se préparer au combat des derniers temps dont il était le porte-étendard²²⁹. Il rejoint ainsi le concile Vatican II qui a affirmé « que ceux sur qui pèse le poids de la pauvreté, de l'infirmité, de la maladie et d'autres tribulations, ou qui souffrent persécution, pour la justice, sachent qu'ils sont unis, de façon spéciale, au Christ qui souffre pour le salut du monde : le Seigneur les a proclamés heureux dans l'Évangile » (LG, n° 41). Cette perspective est aussi celle du cardinal Robert Sarah qui relève que « depuis l'Ancien Testament, Dieu est avec les pauvres ; et les Saintes Écritures ne cessent d'ovationner "les pauvres de Yahvé" »²³⁰.

Qui sont alors ces pauvres dont Dieu se préoccupe tant au point d'en faire les privilégiés de son royaume ?

En parcourant la Bible, les pauvres sont d'une part ceux qui, manquant de tout, gémissent sous le poids de quelque besoin élémentaire et primaire. Isaïe nous aide à les découvrir un tant soit peu (61, 1, que le Christ a repris comme programme de ses activités et que nous avons cité plus haut). Sont donc pauvres les affamés et les assoiffés, les sans-vêtements, les étrangers, les malades, les prisonniers, ceux qui pleurent et ceux qui sont accablés. Ceux qui luttent pour survivre et qui ressentent dans leur corps et âme la dureté, la rudesse et la cruauté de l'injustice ; ceux qui ont besoin de la miséricorde de Dieu. D'autre part, les pauvres, à l'époque de la Bible et de Jésus, sont ceux que la société méprise. Ceux qui sont considérés comme pécheurs, les malades, les publicains, les prostituées, les petits, les simples ; ceux qui sont de classe sociale quelconque et pour laquelle ils sont méprisés et rejetés. En définitive, dans cette catégorie, les pauvres sont les marginaux, ceux qui devraient raser le mur pour survivre, qu'on mettait à l'écart du village et que Jésus rencontrait en sortant de ces villages.

simplement aux autres : elle récapitule et résume en elle tous ces actes sauveurs. L'annonce de l'Évangile ne s'ajoute donc pas à la liste comme une simple activité supplémentaire, d'ordre verbal cette fois : c'est une conclusion qui reprend et résume tout ce qui précède ; *La cause des pauvres. Société, éthique et foi*, Paris, Cerf, 1996, pp. 54-55.

²²⁹ Cf. Joseph, MOINGT, *Croire au Dieu qui vient. I...*, op. cit., p.185.

²³⁰ CARDINAL, SARAH, R. ; DIAT, N., *Dieu ou rien. Entretien de foi*, Paris, Fayard, 2015, pp. 200-201.

Ce fut le cas de sa rencontre avec l'aveugle de Jéricho (Mc 10, 46-52). On peut les appeler « les pauvres sociologiques ».

On constate donc, avec Jon Sobrino, qu'il n'y a pas une terminologie identique ou univoque pour désigner les pauvres dans la Bible. Mais globalement, les pauvres sont ceux qui se situent en-bas dans l'histoire, ceux qui sont opprimés par la société et qui sont mis à l'écart par elle ; par conséquent, tous les êtres humains ne le sont pas, seuls le sont ceux qui sont en-bas, et le fait d'être en-bas signifie qu'ils sont opprimés²³¹. En Afrique on les appelle « la grande masse », en Amérique latine « les majorités populaires », en Europe « les sans domicile fixe ». Et c'est pour tous ceux-là que Jésus prend radicalement position en leur présentant le royaume de Dieu comme leur affaire, leur bien propre, leur héritage, là où on peut désormais les identifier et les connaître individuellement, les nommer, là où ils auront un domicile fixe. Jésus leur dit que le royaume des cieux est à eux. Il est à ceux à qui il est extrêmement difficile de connaître et de contrôler ce qui est primordial et fondamental dans la vie, vivant sans cesse avec le mépris et la stigmatisation scandaleux ainsi que dans l'oppression et l'humiliation inhumaines ; ceux pour qui l'horizon est une chimère. Mais plus grave, ceux qui se trouvent éloignés de Dieu parce que leur société religieuse leur inculque cette image d'eux-mêmes et qui se trouvent obligés de l'accepter comme telle. Jésus leur dit, dans sa proclamation du royaume, que Dieu n'est pas comme le leur ont fait croire leurs bourreaux et oppresseurs. Pour Sobrino, Jésus leur annonce la fin de leur calamité et se réclame définitivement de leur camp²³².

A partir des pauvres, on peut mieux appréhender à quel type de royaume Jésus pensait. Selon Jon Sobrino, il s'agit bien d'un royaume formellement partial et un royaume dont le contenu minimum, mais non moins fondamental, est la vie et la dignité des pauvres et des opprimés²³³. Ce minimum se trouve aussi dans l'acte de manger qui chez les pauvres n'a jamais été un fait banal et quelconque car il constitue pour eux un acte humain de survie. Dans une perspective eucharistique, Sobrino relève de façon saisissante que

« Jésus fait du symbole premier de la vie, le repas et le pain, quelque chose de central. Jésus mange avec les publicains (Mc 2, 15-17), geste symbolique qui ne se réduit pas au simple fait de manger mais qui l'inclut. Il fait peu de cas des ablutions rituelles, lesquelles sont des institutions humaines tandis que le repas ressort de la volonté de Dieu (Mc 7, 2-5 ;

²³¹ Cf. Jon, SOBRINO, *Jésus-Christ libérateur ...*, op. cit., p. 163.

²³² *Ibid.*, p. 165.

²³³ *Ibid.*

Mt 15, 2). Il multiplie les pains pour souligner... qu'il faut donner à manger à l'affamé ; le récit dit de façon explicite qu'ils mangèrent "et furent rassasiés" (Mc 6, 30-44)... Lors du jugement eschatologique, celui qui donne à manger à l'affamé a trouvé Dieu (Mt 25, 35-40) »²³⁴.

A y voir de près, d'après Sobrino, Jésus crée une relation d'amitié fusionnelle avec les pauvres et les marginalisés. Ce geste incontestable d'amitié de Jésus, ce signe qui est à la base même de toute humanité et qui consiste à se rendre présent, à s'approcher, à se rendre proche, est celui qui libère ; geste que les riches n'accomplissent pas vis-à-vis des pauvres, enfermés qu'ils sont dans leur tour d'ivoire. Car il est en soi le dépassement de la séparation, de l'égoïsme, de l'opposition, de la haine et de la marginalisation. Ce geste de s'approcher ou de se laisser approcher est la marque singulière, caractéristique et fondamentale de Jésus. Personne d'autre, en son temps, n'avait osé une telle intimité et une telle fusion avec les opprimés. Ainsi est-il proche des groupes méprisés, des enfants, des femmes, des lépreux. C'était ainsi qu'il leur rendait leur dignité et les intégrait dans le règne de Dieu qu'il annonçait. Et c'est de cette même façon qu'il se rend encore vraiment, réellement et substantiellement présent aujourd'hui dans l'eucharistie pour libérer les opprimés et rassasier les affamés. De là aussi proviennent la partialité et la gratuité de Dieu dont nous parlions plus haut. Elles causent scandale parce qu'elles ébranlent l'ordre naturel officiel de la société religieuse et de la société politique de l'époque plongées dans leur confort construit sur le dos et au détriment des pauvres. Elles sont aussi scandales pour notre époque. Cependant, c'est bien la manière préférentielle qu'adopte Jésus pour dire que le royaume de Dieu approche comme une bonne nouvelle de libération et de salut et que y ont part prioritairement les pauvres, selon la volonté même de Dieu. C'est là que les pécheurs, convaincus de ce message, se laissent accueillir et se reconnaissent dans l'Eglise. C'est aussi là que sont véritablement présents les signes de la venue du règne de Dieu²³⁵. C'est surtout là que le royaume de Dieu entre en profonde contradiction avec « l'anti-royaume » conçu par les puissants aux dépens des pauvres. A l'évidence, pour Sobrino, il n'y a pas à part un discours sur le royaume et un autre sur les pauvres. Le discours sur le royaume devient pertinent quand il intègre la problématique des pauvres et des opprimés. Et c'est en cela que ce discours devient plus actuel car les pauvres il y en a toujours et l'on perçoit leurs combats pour sortir de leurs misères.

²³⁴ *Idem*, p. 170.

²³⁵ Cf. *Idem*, p. 192.

Une lecture croisée des deux premiers théologiens dont nous venons d'exposer la conception du royaume (ou la théologie du royaume) nous fait comprendre que la théologie est contextuelle. Elle s'élabore dans un contexte précis. Elle ne part jamais de rien. Dès lors, les concepts qu'elle brasse sont eux aussi fortement formatés et marqués, à raison, par cette contextualité. Le théologien européen ne peut pas traiter du royaume de Dieu comme le ferait le Latino-américain. La situation sociale, politique et religieuse, l'avenir de la foi et de Dieu dans ces deux régions du monde influencent aussi la pensée théologique et ses conclusions. Et il ne serait pas juste, au nom de l'universalité de la théologie, d'imposer des conclusions théologiques d'un continent à un autre, d'une Ecole à une autre. Le théologien ne doit pas réfléchir par procuration en répétant les résultats des recherches élaborées loin de son contexte à lui. De même, la réalité de la pauvreté n'est pas partout la même selon les continents et les contextes. Elle ne peut donc pas être interprétée de la même façon. Le théologien européen ne traite pas de la pauvreté comme le ferait le Latino américain ou l'Africain. Le premier serait toujours tenté de spiritualiser la pauvreté à partir de sa propre expérience d'Européen. Sans doute, faut-il y voir le bien-être (le minimum) qui est le sien. Ce minimum, malheureusement, n'existe pas dans les autres parties du monde. Quand l'Européen minimise l'effet de la pauvreté et de la faim, le Latino américain et l'Africain le radicalisent à leur tour en se donnant les moyens de lutte. Quand manger devient un fait banal en Occident, en Amérique Latine et en Afrique, il devient question et sujet de survie et donc de lutte et d'engagement prophétique radicaux. Selon G. M. Soares-Prabhu que reprend Sobrino

« l'exégèse occidentale qui fait partie de l'immense production idéologique d'une société opulente et extrêmement consommatrice, basée sur des principes diamétralement opposés à ceux de Jésus, a penché pour la première option (spiritualiser la pauvreté) et a essayé de spiritualiser systématiquement la compréhension évangélique du pauvre... Cette tendance à spiritualiser les pauvres et les Béatitudes, tendance qui traverse les différentes dénominations et met d'accord les exégètes-qui se mettraient difficilement d'accord sur presque rien d'autre-, indique parfaitement à quel point les courants exégétiques sont, en fait, déterminés par l'esprit de l'époque. »²³⁶

Cette réflexion montre à quel point il est important de décentraliser la réflexion théologique, et du même coup le débat théologique lui-même, de l'arracher du pouvoir d'un clan, et d'accepter, avec foi, celle qui vient d'ailleurs comme une ouverture et un gain, un

²³⁶ *Idem*, p. 172.

apport à la science et non comme un défi à celle-ci ou à l'autorité qui, comme nous le savons, se trouve généralement dans un seul camp : celui des dominants. L'un des critères de la théologie catholique aujourd'hui, selon le magistère, devrait être de favoriser une « collaboration professionnelle », signe d'ouverture, avec l'ensemble des théologiens catholiques ; cela dans la communion, dans un esprit d'estime de soutien mutuel, en étant attentive aux besoins et remarques des fidèles²³⁷.

3. La vision d'Edoh Bédjra : l'eucharistie comme clé herméneutique du royaume et le développement en Afrique

Après Ratzinger et Sobrino, qui, nous l'avons constaté, ont des approches différentes sur le royaume et l'eucharistie qui y donne part, nous nous intéressons maintenant au théologien africain Edoh Bédjra. Dans une étude systématique assez récente, il se penche sur la foi et le développement en Afrique. Il tente ainsi de mettre en articulation les notions de « foi » et de « développement ». Et le cœur de sa réflexion est « royaume de Dieu et eucharistie ». La thèse qu'il développe et défend est que la religion chrétienne n'est effectivement religion du salut que lorsqu'elle conserve toujours liés dans ses célébrations « eucharistie et royaume de Dieu », « foi en Jésus et foi de Jésus ». Il veut aussi donner une réponse à une question que le premier Synode africain a laissée à la conscience des chrétiens et théologiens africains. A savoir, si l'Eglise doit être le lieu où religion et salut sont maintenus inséparables et où l'eucharistie annonce bien le royaume de Dieu en donnant à l'homme esprit et force pour rendre historiquement vraie la grâce eschatologique communiquée par Jésus. L'eucharistie, en Afrique, pour Bédjra, est le tremplin pour l'avènement d'un « ciel nouveau » et d'une « terre nouvelle ». Sur ce continent étreint par la douleur, « où l'homme naît dans la souffrance, où il passe sa vie en souffrant et où il meurt comme un ver de terre »²³⁸, l'eucharistie devient, par la puissance de sa célébration et de l'Esprit Saint, le lieu de toutes les contradictions mais aussi le champ de toutes les possibilités et de tous les espoirs. Ainsi, en Afrique, un homme nouveau est engendré par le repas eucharistique qui s'y célèbre et auquel on croit fermement. Cet homme recouvre sa « vraie humanité » grâce à laquelle il devient maître de sa propre

²³⁷ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui. Perspectives, principes et critères*, Paris, Cerf, 2012, pp. 64-65. La troisième partie de notre recherche s'appesantira davantage sur cette réflexion que nous amorçons ici.

²³⁸ Edoh, F., BEDJRA, *Foi et développement...*, op. cit., p. 17.

histoire et artisan de son propre bonheur. La mission de l'eucharistie est donc d'introduire l'homme dans le règne de Dieu pour en jouir pleinement et éternellement. Bédjra fait le constat de la « contradiction frappante » quand on observe, en Afrique, la dichotomie entre la vitalité et la croissance des communautés eucharistiques et de la misère sans cesse grandissante qui caractérise ces mêmes communautés²³⁹. Il arrive à la conclusion qu'il faut, en Afrique, maintenir ensemble royaume de Dieu et eucharistie. Cela est d'autant plus vrai que la religion doit réellement être mise au service du salut de l'homme dans nos Eglises africaines²⁴⁰.

En partant d'un paradigme anthropologique, Bédjra veut faire comprendre également que le royaume de Dieu est essentiellement destiné à l'homme ; un être qu'il définit comme « être-chez-l'autre ». En effet, loin d'être une « monade » repliée et renfermée sur elle-même, incapable d'ouverture et de relation, l'homme est un être qui déborde lui-même pour se retrouver dans l'autre. C'est pourquoi les êtres humains s'attirent mutuellement. L'être humain est donc un réseau de relations, ouvert aux autres qui le font devenir ce qu'il est vraiment. Les autres sont son propre miroir. Et c'est cette ouverture aux autres qui est sa caractéristique propre qui le conduit à l'Autre, à l'Absolu qui est le terme et l'accomplissement de son ouverture et de sa relation. Malgré tout, il demeure ce qu'il est. C'est cela qui fonde sa dignité et sa liberté, lesquelles trouvent en Dieu leur fondement réel. Pour Bédjra, plus l'homme renforce son union à Dieu, plus il se révèle et s'accomplit en Dieu. Malgré cela, il demeure un être fragile et limité. Car, « au fur et à mesure que le temps passe et que le futur se fait présent pour disparaître dans le passé, il devient clair à l'être humain que le principe de son ipséité et de son "être-chez-l'autre" n'est ni en soi-même ni même dans l'autre. Il se rend compte qu'il est plutôt renvoyé vers le Fond sans fond de tous les temps »²⁴¹.

C'est donc sur cette base anthropologique marquée par le paradoxe prégnant « être-chez-l'autre = être indigent donc dépendant » que Bédjra construit sa théologie du royaume de Dieu et eucharistie. Pour lui, en effet, le royaume de Dieu, avec Jésus, a pris le chemin de l'homme : « chemin de parole et donc de malentendu, chemin d'amour et de douleur, chemin d'espérance et de doute, chemin de force mais aussi de faiblesse, chemin d'échec mais aussi

²³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 24-29.

²⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 185-186.

²⁴¹ *Ibid.* Nous signalons que cette réflexion de l'auteur sur l'« être-chez-l'autre » lui est inspirée par le théologien allemand Hünemann dont la réflexion se trouve à la croisée de l'anthropologie et de la théologie. Celui-ci développe une christologie à partir du concept de Fils de Dieu dans le temps.

de victoire, chemin de la mort mais aussi de la vie »²⁴². Et l'homme reçoit la vie quand il accueille le royaume que Dieu lui donne, dans le temps et dans l'espace. Il est donc le lieu où ce royaume s'accomplit dans le monde. Son état d' « être-chez-l'autre », originellement et fondamentalement marqué par sa pauvreté et ses limites ainsi que nous le révérons plus haut, le conduit à accepter le royaume comme l'Autre qui vient le combler et remplir tout le vide qu'il renferme. Il se réalise dans le temps en acceptant le royaume, en prenant conscience que la réalité et le fond de son existence s'accomplissent dans l'Autre. Cette entrée, cependant, dans le royaume, ne dénie pas à l'homme sa réalité. Au contraire, elle la confirme et l'assume. Ainsi, quand la cité de l'homme acquiert sa consistance et son épanouissement humain profond le plus total, le règne de Dieu, « la Cité de Dieu », devient effectivité et plénitude, synonyme de libération et de salut.

D'autre part, le mouvement dynamique entre « être-chez-l'autre » et l'eucharistie s'accomplit quand par l'eucharistie l'homme reçoit dans l' « action de grâce » la source (ou substance) de son être qui lui vient d'ailleurs. En recevant l'Autre dans « le pain et le vin », l'homme se retrouve et entre en possession de toute sa consistance réelle. Bédjra souligne le fait que l'eucharistie est souvenir parce que grâce à elle, l'homme se rappelle qu'il est un « être en route », un être en mouvement, un être d'avenir, en définitive, un être de vie. Par la force de l'eucharistie, il résiste à la tentation de construire définitivement sa tente dans le présent et de se replier mortellement sur lui-même. C'est ainsi que l'eucharistie devient pour l'homme repas efficace du pèlerin. C'est un repas d'entraide et de soutien fraternels où chacun prend conscience de sa réalité grâce à l'ouverture à l'autre, en mangeant avec cet autre. Dans l'eucharistie, la conscience de la présence de l'autre devient un enjeu primordial de libération et de salut. Car on ne peut pas voir la souffrance de l'autre et manquer d'émotion, et ne pas agir en sa faveur. Dans le royaume proclamé par Dieu, on ne peut pas fermer les yeux sur la pauvreté et la misère de l'autre. C'est pourquoi, d'un « être-chez-l'autre », l'homme prend conscience qu'il est aussi un « être-pour-l'autre » grâce à la puissance d'ouverture et de relations que constitue l'eucharistie. De cette façon, l'eucharistie, à n'en point douter, devient indissociable de la vie et fondement du bonheur de l'homme. Dans l'eucharistie, c'est Dieu lui-même que l'homme reçoit en accueillant le monde. Et en recevant Dieu, il s'accueille lui-même en plénitude²⁴³. « A travers le pain et le vin eucharistiés

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Edoh, F., BEDJRA, *Foi et développement...*, *op. cit.*, pp. 189-195.

l'homme se divinise par la médiation de la nature pour devenir plus humain »²⁴⁴ et plus serviable.

A partir de tout cela, on peut maintenant poser clairement la relation entre eucharistie et royaume de Dieu qui est la thèse centrale de Bédjra. On peut la résumer ainsi : parce qu'il s'est incarné à travers la personne de Jésus, le royaume de Dieu est devenu, sous nos yeux, et pour nous, l'histoire fondamentale d'un peuple. Et l'eucharistie évite au royaume d'être envahi et emporté par les flots impétueux du temps si souvent soumis aux humeurs de l'homme. L'eucharistie permet au royaume de perdurer dans le temps en attendant son glorieux accomplissement par Dieu. Elle est ainsi la médiation entre l'homme et le royaume dans le temps, ici et maintenant. Selon Bédjra, « il est vrai que c'est l'avènement du royaume qui engendra dans l'histoire le sacrement eucharistique comme prolongement du royaume dans le temps de l'homme. Mais on remarque que l'eucharistie aussi engendre dans le temps le royaume »²⁴⁵. En définitive, le royaume n'a son avenir terrestre que dans l'eucharistie célébrée et vécue à la gloire de Dieu : l'eucharistie est signe du royaume mais celui-ci reste la fin de l'eucharistie.

Pour conclure avec Bédjra, nous soutenons avec lui que c'est entrer déjà ici-bas en possession du royaume que de recevoir l'eucharistie qui en est sa porte. Le pain eucharistique nous unit formidablement à la joie éternelle que procure le royaume de Dieu. Ce pain donné à travers la personne de Jésus est celui destiné à calmer pour toujours la faim qui habite et travaille l'homme et peut le pousser hors de lui-même. C'est pourquoi celui qui le reçoit est pour toujours épargné de la faim et de la soif : « C'est moi qui suis le pain de vie : celui qui vient à moi n'aura pas faim ; celui qui croit en moi jamais n'aura soif » (Jn 6, 36). Le pain eucharistié, offert par Jésus, permet à l'homme d'avoir le pain du ciel. C'est le pain qui permet au ciel et à la terre de communiquer pour ouvrir à l'homme un espace de rencontre avec Dieu. C'est pourquoi l'eucharistie est pain du ciel et pain des hommes. Et c'est seulement dans cette rencontre que l'homme acquiert la plénitude de son humanité. Le pain que Dieu donne à l'homme lui permet de reconnaître la route de son royaume et de l'emprunter avec foi et assurance.

Les trois théologiens d'origine diverse (mais contemporains) que nous avons convoqués dans notre recherche nous ont davantage éclairé sur la réalité du royaume dans notre

²⁴⁴ *Ibid.*, p.189.

²⁴⁵ *Ibid.*

démarche pour la compréhension de l'eucharistie en tant que possibilité de libération pour les peuples de la faim. Leur étude nous a d'abord permis de reconnaître que le royaume de Dieu est une réalité. Il n'est pas le résultat de l'imagination fertile de l'homme. Ensuite, nous avons compris qu'il marque la présence réelle de Dieu au milieu des hommes. Cette présence n'est jamais une réalité extérieure et éloignée de ceux-ci. Le royaume de Dieu est un futur qui commence dans le présent de l'homme et porte aussi les projets, les contradictions et les espérances actuels de celui-ci. Enfin, en lui, l'eucharistie trouve son sens et lui pareillement donne un sens à l'eucharistie. L'eucharistie, pain de vie, est une réalité du royaume qui commence ici déjà. Nous retrouverons les deux derniers théologiens dans la deuxième partie et la suite de notre recherche car nous estimons que la conclusion de leur démarche théologique du royaume et de l'eucharistie pourra nous être d'un apport précieux.

Pour le moment, nous devons nous consacrer à une étude de cas. Celle-ci intervient comme une conclusion pratique de tout ce qui a été dit depuis le début. En effet, nous montrerons à travers ce chapitre comment les croyants qui ont reçu ce don précieux de l'eucharistie l'expriment et le vivent concrètement dans leurs gestes spirituels et chrétiens quotidiens. Nous comprendrons alors que la liturgie est elle-même un lieu de libération.

CHAPITRE 7 : UNE ETUDE DE CAS PRATIQUE : LES PRIERES EUCHARISTIQUES COMME CELEBRATION LITURGIQUE DE LA LIBERATION²⁴⁶

C'est dans la dernière cène que nous trouvons de façon précise l'origine de l'eucharistie chrétienne. Les synoptiques rapportent à cet effet que pendant le repas qu'il prenait avec ses disciples, Jésus prit le pain. Il bénit Dieu. Il rompit ce pain et il le donna à ses disciples. Il le leur donna en leur disant de le prendre et de le manger. Et que cela était son corps. Pareillement, après le repas, il prit la coupe. Il rendit grâce. Et la donna à ses disciples en leur disant qu'ils la prennent et qu'ils la boivent car celle-ci était la coupe de la Nouvelle Alliance qu'il contracte avec eux pour toujours par son sang. Après tous ces gestes et paroles, il dit à ses disciples de faire tout cela en mémoire de lui, c'est-à-dire en se souvenant de lui, et de le faire tel que lui-même l'a fait. Dans cet ordre de réitération, ce qui marque davantage et que l'Eglise célèbre, que nous voulons souligner ici, c'est la symbolique de l'offrande et du repas, du sacrifice et de l'unité, de la mémoire ou du souvenir, de la communion et de la solidarité, du partage, de la fraternité et de la vie éternelle qui y est clairement exprimée. Il n'y a pas de doute que les actes et paroles de Jésus sont posés et prononcés dans un rite, celui d'un repas sacrificiel qui les reprend fidèlement. S'ils sont rites, c'est qu'ils sont aussi contenus dans une prière et ont un but précis : libération et salut des hommes qui les célèbrent en vue du royaume de Dieu. A l'origine donc, l'eucharistie est une prière. Les disciples, qui ont eu l'ordre de réitérer ce rite en souvenir de leur Maître l'ont toujours considéré ainsi. Le pain et le vin qui sont les éléments de ce repas rituel sont spécifiés par les deux prières qui l'accompagnent. Il s'agit de la bénédiction pour le pain et l'action de grâce pour la coupe. Ces prières que Jésus dit à la cène sont l'origine et le modèle-type de ce que la tradition a appelé depuis toujours « prière eucharistique » ou « anaphore »²⁴⁷. C'est à partir de ces deux textes d'action de grâce qu'est né un développement textuel assez complexe qui nous conduit jusqu'aux textes anaphoriques que l'Eglise reprend encore aujourd'hui en célébrant la messe et qui est contenu dans le *Missel romain*. Et cette prière eucharistique contient, depuis

²⁴⁶ Selon une critique de Louis Bouyer, il est un fait avéré que les théologies courantes traitant de l'eucharistie ne font, paradoxalement, aucune place à la prière eucharistique ou la survolent « sans jamais daigner prendre contact avec elle ». Ce qui, selon lui, est une erreur théologique sur le sacrement. Il traite ces études de « théologies sur l'eucharistie » en opposition à « la théologie de l'eucharistie » ; Cf. *L'eucharistie*, Paris, Cerf (Pour la nouvelle édition), 2009, p. 11.

²⁴⁷ Enrico MAZZA va plus loin dans l'histoire des prières eucharistique, Cf. *L'action eucharistique...*, op. cit., pp. 287-298.

toujours, tous les éléments et les aspects aussi bien rituels, spirituels que théologiques et doctrinaux. Enrico Mazza souligne qu'elle est parfaitement fidèle à la tradition qui l'a élaborée depuis le cénacle à partir des recommandations du Christ²⁴⁸.

La Tradition a décliné cette prière rituelle ordonnée par le Christ en quatre (Prières eucharistiques I, II, III et IV)²⁴⁹. Celles-ci contiennent, chacune, tout le déploiement de la foi et de la théologie eucharistique traditionnelle de l'Eglise tel que nous l'avons vu jusque-là. En effet, si l'eucharistie est repas, sacrifice et mémoire, communion et partage, solidarité et fraternité qui constituent des médiations conduisant à la libération et au salut, à l'espérance et à l'eschatologie sous la mouvance de l'Esprit Saint, les prières eucharistiques les relèvent assez bien dans chacune de leurs formulations et dans leurs différents développements. Constituant le cœur de la célébration eucharistique, elles rendent parfaitement la mémoire du Christ et soutiennent toute la spiritualité, la théologie et la pratique eucharistiques de l'Eglise.

Ce qui est visé ici, c'est de répondre aux questions : Comment l'eucharistie est-elle comprise et vécue comme don et mystère dans la liturgie qui est le lieu de la célébration des ordres et des mystères de Dieu? Comment les peuples de la faim célèbrent eux aussi l'eucharistie avec l'ensemble de l'Eglise en vue de leur libération? Quels sont les éléments rituels de la libération ? Nous nous consacrons uniquement à regarder les textes des prières eucharistiques qui sont le guide des célébrations du sacrement. Nous découvrons que dans le rite même de sa célébration par les peuples croyants, surtout à travers les paroles prononcées et les prières dites, l'eucharistie peut être envisagée comme la célébration de la libération des peuples affamés et opprimés qui ont part à la nourriture du corps et du sang de leur Seigneur Jésus-Christ. Pour tout dire, nous relevons ici la foi eucharistique vivante exprimée et célébrée dans le rite de la messe ; quand la théologie devient rite et célébration de l'espérance.

Ici sont mises en exergue les quatre principales prières eucharistiques. Elles sont analysées dans leur contenu théologique et mises en relation les unes les autres dans leur célébration rituelle : Offrandes, repas et sacrifices ; communion et mémoire (Prières eucharistiques I et III) (1) ; Esprit Saint, souffle de consécration (I, II, III) (2) ; L'ordre liturgique de libération (I, II, III, IV) (3) ; Un seul corps, puissance d'unité et de communion (I, III, IV) (4) ; Nourriture pour la vie éternelle (I, II, III, IV) (5).

²⁴⁸ Cf. *Idem*, pp. 32-34. Cf. aussi Louis-Marie CHAUVET, « Histoire de la liturgie eucharistique », in AGAPE, *L'eucharistie, de Jésus aux chrétiens d'aujourd'hui. Jésus Christ pain rompu pour un monde nouveau*, Paris, Droguet et Ardant, 1981, pp. 175-364.

²⁴⁹ Même si ces quatre (4) sont les plus connues et usitées, il y en a d'autres : Pour la réconciliation, pour Assemblées d'enfants, pour des rassemblements.

1. Prières eucharistiques I et III : offrandes, repas et sacrifice ; communion et mémoire

1.1 : Offrandes, repas et sacrifice : fondement de l'eucharistie

La prière eucharistique I commence par une supplication adressée au « Père infiniment bon », lui vers qui montent la louange et l'action de grâce de son peuple en prière. Cette supplication lui demande « d'accepter et de bénir ces offrandes saintes ». Ces « offrandes saintes » sont « sacrifice de louange » que l'Eglise offre pour ses fidèles ou que les fidèles « offrent pour eux-mêmes et tous les leurs ». Ensuite, dans l'une des communicantes propres, l'offrande est présentée au Père : « Voici ce que nous présentons devant toi ». Cette offrande est présentée au Père par ses « serviteurs », le peuple de croyants rassemblé qui constitue la « famille entière » du Père. Cette offrande est présentée au Père afin qu'Il la « sanctifie pleinement » ; qu'Il la rende « parfaite » et digne de Lui et qu'ainsi, elle devienne, pour le peuple croyant « le corps et le sang de "son" Fils bien-aimé ». Cette offrande est aussi « le sacrifice pur et saint, le sacrifice parfait ». On voit ici que les offrandes sont partie intégrale de la célébration. Il ne peut pas avoir d'eucharistie sans offrande du peuple qui célèbre. Elle constitue le cœur du sacrifice.

1.2 : Communion et mémoire : signes d'avenir et d'espérance

Dans la suite de la prière eucharistique I, sont mentionnées la communion et la mémoire. Il s'agit de la communion de l'Eglise, Corps mystique du Christ qui fait ses offrandes au Père : « Dans la communion de toute l'Eglise ». Dans cette prière eucharistique, la communion est demandée aussi bien entre les membres vivants qui offrent qu'entre eux et les membres qui sont déjà entrés dans la béatitude et la gloire de Dieu : « Dans la communion de toute l'Eglise, nous voulons nommer en premier lieu la bienheureuse Marie toujours vierge... saint Joseph, son époux, les saints Apôtres et martyrs... ». L'eucharistie rassemble donc, autour du Christ, formant une chaîne intergénérationnelle dans la même célébration, tous ceux qui croient en Dieu, vivants et morts qui la célèbrent aujourd'hui encore ou qui l'ont déjà célébrée. Ainsi, l'eucharistie est une mémoire vive qui intègre dans sa célébration une lignée innombrable de tous ceux qui y croient depuis ses origines jusqu'à nos jours. C'est cela la « communion des

saints » professée dans le *Credo* chrétien. C'est ce que le pape François relève en rappelant que « l'Eglise vit la communion des saints. Dans l'eucharistie, cette communion, qui est don de Dieu, est rendue présente comme une union spirituelle qui lie les croyants avec les Saints et les Bienheureux dont le nombre est incalculable (voir Ap 7, 4)²⁵⁰. L'acclamation anamnastique rappelle aux croyants rassemblés le but de leur rassemblement. Dans toutes les quatre (4) prières eucharistiques, elle se déploie en trois formules : 1) Le célébrant proclame dans la première formule : « Il est grand le mystère de la foi ». Le peuple répond : « Nous proclamons ta mort, Seigneur Jésus, nous célébrons ta résurrection, nous attendons ta venue dans la gloire ». Dans la deuxième formule : « Quand nous mangeons ce pain et buvons à cette coupe, nous célébrons le mystère de la foi ». - : « Nous rappelons ta mort, Seigneur ressuscité, et nous attendons que tu viennes ». Dans la troisième formule : « Proclamons le mystère de la foi ». - : « Gloire à toi qui étais mort, gloire à toi qui es vivant, notre Sauveur et notre Dieu : Viens, Seigneur Jésus ! »

Ces différentes formules, qui sont au choix pendant la célébration, replongent le peuple croyant et célébrant dans sa propre mémoire, restituée à l'eucharistie toute sa dynamique et justifie le motif de la célébration : proclamation de la mort du Christ, célébration de sa résurrection et attente de sa venue²⁵¹. Bien plus, la suite de l'anamnèse de la prière eucharistique III résume à elle toute seule toute la théologie de cette mémoire eucharistique : « En faisant mémoire de ton Fils, de sa passion qui nous sauve, de sa glorieuse résurrection et de son ascension dans le ciel, alors que nous attendons son dernier avènement, nous présentons cette offrande vivante et sainte pour te rendre grâce ». Ici, sont clairement définis et mis en articulation le passé, le présent et l'avenir de l'eucharistie ; un passé anamnastique et toujours actuel, un présent vivant qui regarde aussi le passé et prospecte l'avenir et un avenir qui, bien qu'eschatologique, tient aussi compte du passé et du présent, les harmonise, et dans lesquels il trouve un réel sens pour le croyant. Ainsi, l'eucharistie, comme nous le disions plus haut, est un sacrement du temps. Parce qu'elle est sacrement du temps, elle est porteuse d'avenir. Si elle est commémoration, elle est l'acte de la mémoire commune d'un peuple qui se régénère perpétuellement dans son identité unique et singulière en ravivant et revivant sans cesse son passé collectif. Ce passé y est alors reçu comme la vivante Tradition qui fonde un présent qui a de l'avenir et regarde cet avenir. C'est pourquoi, dans une telle commémoration,

²⁵⁰ PAPE FRANÇOIS, *Le visage de la miséricorde. Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la miséricorde*, n° 22.

²⁵¹ Un chant liturgique anamnastique de la messe dit aussi : « Ta mort, Seigneur, nous la rappelons. Amen. Ta sainte résurrection, nous la proclamons. Amen. Ton retour dans la gloire, nous l'attendons. Amen. » (Louange à Dieu. Recueil de chants sacrés du diocèse de Strasbourg, n° 270).

le souvenir de la souffrance vécue, de l'oppression subie, de la marginalisation injuste et de la lutte engagée pour s'en libérer joue un rôle de première importance car il vise un avenir meilleur et suscite et fortifie de ce fait l'espérance. La commémoration eucharistique est un souvenir plein de projet de libération, d'avenir et d'espérance. L'homme n'a d'avenir et d'espérance que parce qu'il a de la mémoire. C'est pourquoi, quand le Christ nous demande de célébrer l'eucharistie en souvenir de lui, il veut nous dire aussi d'avoir de l'avenir et de l'espérance et de les vivre dans le temps d'aujourd'hui en nous opposant à toutes les formes de contradiction et d'aliénation.

2. Prières eucharistiques II, III et IV : Esprit Saint, Souffle de consécration

L'Esprit Saint est la puissance divine qui permet la transsubstantiation. C'est elle qui donne un sens à la transfinalisation, à la transsignification et à la transsocialisation. Il est la puissance formatrice. Dans l'épiclese de toutes les prières eucharistiques, notamment les II, III et IV, c'est lui qui est invoqué sur les offrandes : « Sanctifie ces offrandes en répandant sur elles ton Esprit » (II) ; « C'est pourquoi nous te supplions de consacrer toi-même les offrandes que nous apportons : Sanctifie-les par ton Esprit » (III) ; « Que ce même Esprit Saint, nous t'en prions, Seigneur, sanctifie ces offrandes » (IV). L'Esprit Saint est permanentement invoqué sur les offrandes pour « qu'elles deviennent pour nous le corps et le sang de Jésus, le Christ, notre Seigneur » (II, III) ; « pour qu'elles deviennent ainsi le corps et le sang de ton Fils dans la célébration de ce grand mystère, que lui-même nous a laissé en signe de l'Alliance éternelle » (IV). Contrairement à ces trois prières eucharistiques, la prière eucharistique I quant à elle invoque « la puissance » de la « bénédiction » de Dieu pour la sanctification des offrandes : « Sanctifie pleinement cette offrande par la puissance de ta bénédiction, rends-la parfaite et digne de toi : qu'elle devienne pour nous le corps et le sang de ton Fils bien-aimé, Jésus-Christ, notre Seigneur ». Cela démontre fort bien que la sanctification des offrandes et la transsubstantiation ne sont pas l'œuvre solitaire de l'Esprit. Mais elles sont l'œuvre commune de la Trinité. Le Père et l'Esprit s'unissent pour communiquer le Fils à l'humanité comme cela a été le cas à l'incarnation.

3. Prières eucharistiques I, II, III et IV : l'ordre liturgique de libération

L'eucharistie étant essentiellement le souvenir ou la mémoire du Christ, les différentes prières eucharistiques reprennent toutes les paroles du Christ avec la précision du moment, des gestes et des paroles qui ont valeur, à la fois de prière et d'ordre. Pour le moment : Prière eucharistique I : « La veille de sa passion » ; Prière eucharistique II : « Au moment d'être livré » ; Prière eucharistique III : « La nuit même où il fut livré » ; Prière eucharistique IV : « Quand l'heure fut venue ». Ces différentes précisions temporelles situent l'institution de l'eucharistie dans un moment précis, dans le temps et aussi dans l'histoire. Cette histoire est le dernier instant de la vie de Jésus. Mais surtout, elles signifient que c'est dans le temps que Dieu agit. Il est un Dieu du temps. Pour les paroles et gestes : en ce qui concerne le pain, les différentes prières eucharistiques reprennent toutes, dans le moindre détail, le geste accompli par le Christ : 1) Il prit le pain ; 2) Les yeux levés au ciel ; 3) En te rendant grâce ; 4) Il le bénit ; 5) Le rompit ; 6) Et le donna ; 7) En disant ; 8) Prenez ; 9) Et mangez-en tous. Il en est de même pour la coupe : 1) Il prit dans ses mains cette coupe incomparable ; 2) En te rendant grâce ; 3) Il la bénit ; 4) Et la donna ; 5) En disant ; 6) Prenez ; 7) Et buvez-en tous ; 8) Vous ferez cela en mémoire de moi. Par ces différents gestes et paroles, nous comprenons que le sacrifice eucharistique s'accomplit dans la volonté même de Jésus et en son nom. L'Eglise qui accomplit et offre ce sacrifice n'invente pas un rite ou une liturgie mais réitère et obéit à un acte accompli par Jésus pour l'humanité dans le temps.

4. Prières eucharistiques II, III et IV : un seul corps, puissance d'unité et de communion

L'eucharistie, nous l'avons aussi relevé chez les Pères, fait l'Eglise, unit le Christ à l'Eglise, l'Eglise aux hommes et les hommes entre eux. Elle est le sacrement de rassemblement et d'unité. C'est pourquoi nous pouvons souligner que la présence eucharistique est une présence sacramentelle de relation. Cette relation engendre l'unité, la fraternité, la solidarité et le partage. Cela est bien évoqué dans les prières eucharistiques II, III et IV : « Humblement, nous te demandons qu'en ayant part au corps et au sang du Christ, nous soyons rassemblés par l'Esprit Saint en un seul corps » (II). « Quand nous serons nourris

de son corps et de son sang et remplis de l'Esprit Saint, accorde-nous d'être un seul corps et un seul esprit dans le Christ » (III). « Accorde à tous ceux qui vont partager ce pain et boire à cette coupe d'être rassemblés par l'Esprit Saint en un seul corps pour qu'ils soient eux-mêmes dans le Christ une vivante offrande à la louange de ta gloire » (IV). L'usage constant du pluriel dans ces prières montre que l'eucharistie n'est pas un sacrement solitaire qui isole mais plutôt un sacrement qui rassemble et unit.

Ainsi, l'eucharistie unit les hommes entre eux de sorte qu'elle combat, dans la société, la solitude et l'égoïsme dans leurs formes les plus perverses et inhumaines. De cette façon, l'eucharistie ne peut pas se célébrer dans l'indifférence de l'existence quotidienne des hommes, surtout des plus faibles et des marginalisés. Elle qui est nourriture ne peut pas ignorer la faim de ceux qui la célèbrent. Elle demeure alors le sacrement du frère ; le sacrement de la présence du frère dans le frère. Ce frère qui doit lui-même s'offrir comme « une vivante offrande », un vrai sacrifice à son frère pour former une communauté de frères. Ainsi, l'eucharistie n'est pas une addition quantitative de frères mais plutôt une addition qualitative formant une dynamique communionnelle et fraternelle où le frère ne répondra plus : « Suis-je le gardien de mon frère ? » (Gn 3, 9) mais dira au contraire : « Voici mon frère » ou, selon Paul : « vous êtes le corps du Christ » (1 Co 12, 27).

5. Prières eucharistiques I, II, III et IV : nourriture pour la vie éternelle

Les prières eucharistiques évoquent l'eucharistie comme nourriture du ciel, pain de la vie éternelle. Elles relèvent et soulignent ainsi les dimensions eschatologique et sotériologique du sacrement. La prière eucharistique I l'évoque comme « pain de la vie éternelle et coupe du salut ». La prière eucharistique II invoque Dieu pour que, grâce à l'eucharistie, « nous ayons part à la vie éternelle ». De même, la prière eucharistique III invoque l'Esprit Saint pour que, grâce à l'eucharistie, « nous obtenions un jour les biens du monde à venir ». Quant à la prière eucharistique IV, elle intercède auprès du « Père très bon » pour que nous soit octroyé, par l'eucharistie, « l'héritage de la vie éternelle ». L'eucharistie est donc le chemin de la vie éternelle.

Comme nous le constatons, les prières eucharistiques nous plongent dans la célébration eucharistique et portent en elles toutes les dimensions de ce sacrement. De ce fait, elles sont la

prière de l'Eglise qui porte en elle la mémoire vivante et efficace du Christ, mémoire qu'actualise dans le temps l'eucharistie et qui structure la vie de l'Eglise et des hommes qui la célèbrent. Les prières eucharistiques contiennent donc toute la théologie et la spiritualité de ce sacrement. En plus, étant des prières dites par l'homme et pour lui, les prières eucharistiques orientent cet homme vers une prise de conscience des réalités du monde et de la société dans lesquels elles sont dites. De ce fait, elles ne sont pas une prière seulement pour l'Eglise et dans l'église mais une prière des hommes appelés à agir dans le monde et dans la société. Elles deviennent une prière de libération quand elles poussent l'homme à s'imprégner de l'état du monde à partir de ses constantes tribulations.

Ce parcours que nous venons d'effectuer dans ces chapitres nous a permis d'aborder la question eucharistique sous divers aspects qui structurent la théologie de ce sacrement. A partir du Moyen-âge, la théologie est passée d'une conception assez étriquée à une conception plus ouverte du sacrement. Celle-ci nous permet de faire des ajustements dans l'expression de la foi eucharistique. Nous avons terminé cette partie en interrogeant les prières eucharistiques pour voir dans quelle mesure elles servent l'Eglise dans la liturgie eucharistique à partir des données théologiques. Notre préoccupation était de scruter les formulations théologiques de Trente et d'y jeter un regard nouveau et actuel qui permette à l'eucharistie un ancrage social²⁵². Nous avons pu constater, au regard des éléments consultés, qu'il est nécessaire, aujourd'hui, toute proportion gardée et avec la précaution que suppose une telle opération, de sortir des spéculations médiévales et scolastiques qui ont conduit aux formulations tridentines et néo scolastiques pour tenir compte de l'apport d'autres sciences dont les résultats donnent une dimension nouvelle et une intelligibilité actuelle au mystère de l'eucharistie. Nous avons pu voir par exemple, avec Schillebeeckx, que le « conflit entre l'aristotélisme et la physique

²⁵² Nous sommes conscient des limites que peut contenir ce « regard nouveau et actuel ». Car en fait de nouveauté et d'actualité, nous avons essayé de comprendre, en reprenant des auteurs, l'évolution de certaines formulations qui éclairent davantage la théologie de ce sacrement et qui avaient suscité quelques chaudes discussions à l'époque. Tout compte fait, l'héritage scolastique s'éclaire de plus en plus avec des expressions et formulations nouvelles. Mais celles-ci, nous avons dû nous en rendre compte, n'effacent pas aussi facilement cet héritage qui constitue une mémoire pour la théologie de l'eucharistie et les autres sacrements. Paradoxalement, pour que la théologie eucharistique actuelle soit vraiment nouvelle, il faut, sous la direction du magistère, qu'elle se ressource dans la théologie médiévale ! Ce sont les deux, mises ensemble, et éclairées par la lumière de l'Esprit, qui donnent une actualité à l'étude de l'eucharistie et lui confèrent une compréhension vraiment nouvelle. Il nous semble qu'un changement opéré uniquement pour tourner la page d'une époque stigmatisée aujourd'hui n'a pas d'intérêt. Le passé éclaire toujours le présent et les deux aident l'homme à tracer le chemin de son futur.

moderne »²⁵³ a fortement ébranlé les fondements traditionnels des spéculations néo scolastiques sur le concept de substance. Ce virage moderne a permis, selon Schillebeeckx, d'amorcer le passage entre la philosophie naturelle et l'approche anthropologique de l'eucharistie²⁵⁴. Bien entendu, ces conceptions traditionnelles, sans être totalement dépassées, permettent d'ouvrir d'autres champs de réflexion qui tiennent compte des perspectives actuelles des sciences et de la pratique chrétienne. En s'inspirant de l'évolution de la pensée, les aspects doctrinaux de la question eucharistique rendent plus lisible le mystère eucharistique qui n'est mystère que parce qu'il est toujours actualisé et mis à la portée et au service de la foi des croyants. L'ouverture de la sacramentaire à l'ensemble de la théologie et la contribution des sciences humaines et sociales peuvent être aussi des voies d'interprétations actuelles du sacrement de l'eucharistie.

Les chapitres suivants nous permettront d'éclairer la question en mettant en rapport la théologie sacramentaire et les autres données de la systématique et des sciences sociales et humaines dans l'intention de faire découvrir les liens permanents et efficaces qui puissent exister entre elles. Le but visé ici est de présenter, à partir de nos recherches doctrinales, les sacrements comme une action du peuple qui les célèbre. De façon particulière, l'eucharistie pour le monde d'aujourd'hui abordée dans le chapitre 5 qui est lui-même une résonance de l'enseignement eucharistique des Pères, est une référence aux chapitres suivants. La nouvelle approche du sacrement que nous y découvrons a aussi posé les bases d'une étude sociale et humaine du sacrement que nous indiquerons dans ce chapitre avec des auteurs modernes. Cette étude est nécessaire dans le cadre de ce travail pour voir dans l'eucharistie une médiation de libération qui appelle elle-même d'autres médiations humaines et sociales.

²⁵³ E., SCHILLEBEECKX, *La présence du Christ...*, op. cit, p. 85.

²⁵⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 85-87.

CHAPITRE 8 : RAPPORT ENTRE LA THEOLOGIE SACRAMENTAIRE ET LES AUTRES DONNEES DE LA SYSTEMATIQUE

Avant d'aborder l'étude de la dimension sociale et humaine du sacrement dans le chapitre suivant, nous pouvons relever que les sacrements ne sont pas des réalités séparables ou opposables, mais ils sont au contraire des réalités qui s'interpénètrent parce que provenant d'une même source et ayant une même fin²⁵⁵. Ce qui est à relever d'emblée dans les sacrements et qui apparaît clairement, c'est qu'ils sont des relations structurantes entre personnes dans l'ordre symbolique chrétien. Ces rapports sont vécus dans la foi entre les membres et le président de l'assemblée chrétienne ou un ministre officiel et un autre membre de la communauté de la foi. Un autre aspect est une situation d'Alliance qui est à la fois significative d'exigences divines et de communication efficiente de l'Esprit Saint. C'est pourquoi, les participants de l'événement sacramentel sont mus par cet Esprit Saint pour mettre en œuvre les clauses mêmes de l'Alliance dans le culte de Dieu et le service fraternel et à préparer le monde au règne de Dieu. Tout cela est possible grâce au Christ, mort et ressuscité qui est personnellement engagé dans la relation sacramentelle à travers le ministre visible qui rend présent le sacrement pour l'ensemble des croyants. C'est par là qu'on peut comprendre la confession classique enseignant que les sacrements sont tous institués par le Christ. D'un autre point de vue, les autres sacrements sont aussi mémorial de la Pâque du Christ quoique à des degrés différents. Selon J. Baciocchi, ils sont tous nés dans la Pâque du Christ et y ont donc leur source et interagissent en tant que situations d'Alliance et mises en œuvre permanente de la rédemption²⁵⁶. De ce fait, ils ouvrent tous des portes d'espérance et de salut en faisant partie de ce que nous appelions plus haut la pédagogie de la rédemption de Dieu. C'est pourquoi une théologie sacramentaire doit prendre en compte tous les aspects des sacrements pour en dégager les perspectives de salut.

²⁵⁵ Sur le plan même de leur signification, soulignons l'articulation originelle entre ces sacrements : le baptême et la confirmation représentent l'introduction dans le mystère chrétien. Ils culminent dans l'eucharistie avec laquelle ils forment les sacrements de l'initiation chrétienne. Quant à la pénitence, elle réintroduit dans la communion de l'Eglise et dans celle de l'eucharistie après la séparation provoquée par le péché. Le mariage et l'onction des malades sont quant à eux des bénédictions qui découlent de la bénédiction fondamentale qui est l'eucharistie. Le sacrement de l'ordre a pour raison fondamentale de fournir des serviteurs à l'eucharistie et aux autres sacrements.

²⁵⁶ Cf. Joseph, De BACIOCCHI, *Espérer aujourd'hui...*, *op. cit.*, pp. 149-150.

Sans doute, serait-il plus raisonnable, avant d'entrer dans l'étude du rapport qui peut exister entre la sacramentaire et les autres données de la systématique, de prospecter assez rapidement ce que l'on appelle la « convenance des sacrements ». Cette prospection aura pour avantage, sinon de nous donner un point de vue global sur les sacrements qui sont des réalités unies entre elles et qui ont la même mission finale, du moins de nous dire la nécessité des sacrements ou leur convenance réciproque depuis toujours. Nous nous inspirons de la pensée de Thomas d'Aquin²⁵⁷ que développe Jean-Philippe Revel : 1) La première convenance est relative à la condition même de la nature humaine. Il est de la nature de l'homme, qui est à la fois être charnel et spirituel, de parvenir aux choses spirituelles par le moyen des choses corporelles ou matérielles. Il est de la nature de l'homme d'incarner le spirituel dans le charnel. Par voie de conséquence, il est tout à fait loisible à Dieu de proposer son salut à l'homme par le moyen des signes sensibles et tangibles. Le Ciel et la terre ne sont pas des réalités opposables mais plutôt conciliables. 2) Une deuxième convenance peut être regardée à partir de « l'état concret de l'homme ». Le péché a soumis l'homme aux choses corporelles. Et l'occasion de la chute de l'homme sert de possibilité à Dieu pour le relever. Pour Thomas, la vision de Dieu est de le convaincre de croire que tout ce qu'il a fait est bon. Car, à cause du péché qui le marque, la tentation est toujours grande chez l'homme de croire que les réalités sensibles qui ont occasionné sa chute sont intrinsèquement mauvaises. Dieu montre au contraire qu'elles sont bonnes en elles-mêmes en s'en servant pour sauver l'homme à travers les sacrements. La condition de l'homme n'est pas de demeurer éternellement esclave du péché mais de s'en libérer par la grâce divine. 3) Une autre convenance concerne l'activité humaine. Celle-ci, normalement s'exerce dans le monde sensible. Il s'agit ici de la pédagogie de Dieu dont nous parlions plus haut. Un salut purement spirituel venant de Dieu, sans aucun doute, n'enchanterait pas l'homme. Au contraire, celui-ci risquerait de s'enthousiasmer dans la pure superstition. Dieu exige la collaboration de l'homme en lui offrant, comme moyen de salut, des activités qui lui sont familières. Les sacrements représentent ces activités. Dieu ne nous sauve pas sans nous. 4) Une quatrième convenance est relative à la vérité liée au fait qu'il n'y a pas de possibilité pour l'homme de se réunir avec d'autres hommes dans une religion, quelle que soit sa nature (vraie ou fausse) sans la présence de quelque signe ou symbole ou sacrement visibles dans lequel ils se reconnaissent tous. La sociabilité de l'homme ne l'exonère pas d'une corporéité. Et Dieu, qui sauve aussi l'homme communautairement veut faire des hommes une communauté de salut. L'Eglise est le

²⁵⁷ Cf. Jean-Philippe, REVEL, *Traité des sacrements. I. Baptême et sacramentalité. I. Origine et signification du baptême*, Paris, Cerf, 2004, pp. 178-179.

sacrement visible et privilégié de cette volonté de Dieu. La communion des vivants entre eux est aussi nécessaire pour leur salut. 5) Une dernière convenance regarde le Christ lui-même, Fils de Dieu. De même qu'en lui Dieu se manifeste dans une nature humaine, de même dans les sacrements, la vertu divine se fait connaître par des signes terrestres. Les sacrements sont ainsi les relais et les prolongements des gestes et paroles du Fils de Dieu. Dieu ne s'est jamais éloigné de sa créature²⁵⁸.

Ces points de convenance relèvent la nature du salut que Dieu propose à l'homme : un salut concret auquel l'homme lui-même doit forcément coopérer. La sacramentaire précise ces différents points de convenance en les mettant au service de l'Eglise pour mieux appréhender les sacrements et en vivre les réalités dans le monde d'aujourd'hui. Elle les éclaire pour les sacrements eux-mêmes et les met en relation avec les autres données de la foi. Toutes ces convenances que nous venons de voir montrent suffisamment que le sacrement n'est pas une réalité séparée de l'homme. Il convient à la nature de celui-ci. Les médiations qui s'opèrent grâce à eux contribuent à la libération et au salut de cet homme. Dans le cadre de l'eucharistie, nous découvrirons que les différentes médiations (partage, solidarité, fraternité, engagement, communion, etc.) forment un tout qui donne à ce sacrement un véritable sens pour ceux qui le célèbrent dans des situations de misère.

Dans ce chapitre, sont étudiés les points suivants : la théologie sacramentaire et la christologie (1) ; la théologie sacramentaire et l'ecclésiologie (2) ; la théologie sacramentaire et la liturgie (3) ; la théologie sacramentaire et l'eschatologie (4) ; nous nous arrêtons sur un cas pratique qui met en valeur le rôle de l'Esprit Saint dans le fait sacramentel (5).

1. La théologie sacramentaire et la christologie : Jésus-Christ est Sacrement de libération

Dans une étude consacrée aux sacrements pour souligner leur origine christique commune : « Sacrement de Jésus-Christ », Joseph Doré fait remarquer que la théologie des sacrements (la sacramentaire) et celle du Christ (la christologie) gagneront à être « adéquatement articulées l'une à l'autre »²⁵⁹. Cette conclusion survient après qu'il a fait le

²⁵⁸ Cf. Jean-Philippe, REVEL, *Traité des sacrements...*, *op. cit.*, pp. 178-179.

²⁵⁹ Joseph, DORÉ, « Sacrements de Jésus-Christ », in *Sacrements de Jésus-Christ*, Paris, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n°18, 1983, p. 10.

constat amer que trop souvent, il y a eu une mauvaise articulation et même une séparation souvent dramatique entre ces deux domaines de la dogmatique chrétienne qui sont pourtant unis dès leur source. Ainsi, l'objectif de son étude dans ce numéro de sa collection « Jésus et Jésus-Christ » a été de « conjoindre théologie des sacrements et théologie du Christ »²⁶⁰ en relevant que le sacrement chrétien devient inintelligible et se dénature forcément en dehors de la référence systématique au Christ qui le constitue²⁶¹. En effet, Jésus ne peut être reconnu comme Christ que dans le « fait chrétien » et dans l'« expérience chrétienne » qui l'expriment. Ce fait chrétien et cette expérience de foi chrétienne sont les réalités par lesquelles l'homme se montre dans la société comme croyant et prend part à l'avenir de cette société en y combattant ses injustices et ses drames. Pour Joseph Doré, les confessions de foi « crucifié sous Ponce Pilate » et « ressuscité d'entre les morts » n'ont de sens reconnus qu'intégrés dans le fait et l'expérience chrétiens quotidiens. Dans cette mesure, disons avec lui que Jésus-Christ ne peut pas être compris en dehors du sacrement chrétien ; dans le même temps, il n'y a pas de possibilité, pour le croyant, de rejoindre le même Jésus-Christ en dehors de la célébration sacramentelle de son Eglise. Si les sacrements sont christologiques, ils ne peuvent se manifester efficacement que rattachés à leur source originelle qui est Jésus-Christ. Et Jésus-Christ a été un homme concret. C'est pourquoi d'ailleurs, une théologie sacramentaire ne peut aller jusqu'au bout de sa démarche que si elle éclaire le type de rapport à Dieu et d'image de Dieu qu'attestent et instaurent les rites dont elle traite et les pratiques que ceux-ci suscitent. C'est tout cela qu'E. Schillebeeckx reprend à travers la formule « Le Christ, Sacrement de la rencontre de Dieu »²⁶² : les sacrements sont ainsi la manifestation incontournable de l'amour divin du Christ pour les hommes de tous les temps et de tous les lieux et aussi, en sens retour, dons de l'amour humain du Christ pour Dieu qui s'exprime à travers le culte, les faits et gestes quotidiens ordinaires. Par la mission de l'Esprit Saint, la filiation du Christ met le lien infaillible entre le mystère de culte du Christ et le don de la grâce²⁶³.

²⁶⁰ *Idem*, p. 9.

²⁶¹ Une telle perspective a déjà été élaborée par les Pères de l'Eglise. Ainsi, Ignace d'Antioche signale que « le mépris de l'eucharistie ne peut qu'aller de pair avec un docétisme christologique ». Contre Marcion, Tertullien relève qu'il a « démontré dans l'Evangile la vérité du corps et du sang du Seigneur » au plan christologique en partant du sacrement du pain et du vin. Contre les Gnostiques, Irénée fait apparaître l'eucharistie comme « la véritable pierre de touche de l'orthodoxie christologique et trinitaire ». Il dit en effet : « Pour nous, notre façon de penser s'accorde à l'eucharistie, et l'eucharistie en retour confirme notre façon de penser » ; Cf. L.-M., CHAUVET, *Symbole et eucharistie*, Paris, Cerf, 1987, pp. 459-460.

²⁶² E., SCHILLEBEECKX, *Le Christ, Sacrement de la rencontre de Dieu* (Traduction française), Paris, Cerf, Coll. « *Lex Orandi* », n°31, 1960, 270 p.

²⁶³ Selon Schillebeeckx, sur le plan de la visibilité sacramentelle de ce mystère de culte sanctifiant accompli par le Christ lui-même, ce lien infaillible est incarné dans l'Eglise. C'est ce que la tradition a qualifié avec

La démarche sacramentelle de Doré et de Schillebeeckx nous situe au cœur même de la réalité de la foi chrétienne où les sacrements sont primordiaux ; où le Christ est lui-même le « sacrement primordial » car ayant leur initiative et étant procureur exclusif de leur efficacité par la puissance de l'Esprit Saint. Il n'y a donc pas de sacrement en dehors de lui. Les ministres ne sont que les instruments de la grâce sacramentelle. Dans une logique sacramentaire et liturgique, il convient de partir du Christ pour expliquer, comprendre et célébrer les sacrements. Car, ils retracent toute sa vie et toute sa mission. Les sacrements sont le miroir du Christ. La sacramentaire doit donc être christologique et lire l'Évangile comme l'acte de « sacramentalisation » des hommes par le Christ : quand il se fait baptiser, quand il reçoit la colombe du ciel et quand lui-même envoie l'Esprit Saint à ses Apôtres, quand il est présent aux noces de Cana, quand il préside la Cène et désigne ses Apôtres pour la perpétuer dans le temps, quand il guérit les malades, quand il nourrit des foules affamées. Tous ces actes sont des actes de « sacramentalisation » qui doivent faire comprendre aujourd'hui les sacrements comme « signes efficaces » du Christ qui le rendent toujours présents. « Il (le Christ) est là présent dans le sacrifice de la messe, dans la personne du ministre... et, au plus haut degré, sous les espèces eucharistiques. Il est là présent, par sa puissance, dans les sacrements, si bien que lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise » (SC, n°7). Le devoir du théologien aujourd'hui est, si l'on ose dire, de « christologiser » les sacrements et de « sacramentaliser » la christologie. « *Christologiser* » les sacrements c'est faire découvrir, encore aujourd'hui, dans un monde qui s'en éloigne, qu'ils sont véritablement les gestes et les paroles du Christ qui les font advenir toujours, et plus dynamiquement, parmi les croyants qui les célèbrent. « Sacramentaliser la christologie », c'est faire de la christologie le sacrement de Jésus-Christ, « conjointre théologie des sacrements et théologie du Christ »²⁶⁴. En définitive, et pour le bien de tout l'ensemble du peuple de Dieu, selon Joseph Doré, il n'y aurait pas de Christ sans sacrement et il n'y aurait pas de sacrement sans le Christ qui libère, même si nous devons reconnaître que le Christ, en vertu de la liberté radicale qui le caractérise, opère aussi efficacement en dehors des sacrements. C'est en vertu de cela qu'il est vraiment le Sacrement qui libère.

l'expression consacrée *ex opere operato*. Les Réformés ont interprété cela comme une sorte de magie, pensant, à tort d'ailleurs, que les sacrements s'imposeraient à Dieu qui verrait ainsi sa liberté compromise ; Cf. *ibid.*, pp. 100-105. Cette formule est apparue vers la fin du XIIe siècle. Elle était utilisée dans la lutte contre certaines hérésies comme celle des donatistes (au Ve siècle) prônant que la validité du sacrement dépend de celui qui l'administre. Face à ces opinions, la formule souligne que les moyens de salut portent plutôt leur force en eux-mêmes.

²⁶⁴ Joseph, DORE (sous la direction), *Sacrements de Jésus-Christ, op cit.*, p. 10.

2. La théologie sacramentaire et l'ecclésiologie : l'Eglise est lieu de libération

Les sacrements sont une action de l'Eglise. Et l'Eglise elle-même est le lieu de la libération du peuple de Dieu par la célébration des sacrements en son sein. Selon Vatican II, les sacrements sont « ordonnés à la sanctification des hommes, à l'édification du Corps du Christ, enfin au culte à rendre à Dieu. Mais en tant que signes, ils servent aussi à l'enseignement » (SC, n° 59). Dans la foi chrétienne, c'est l'Eglise qui, en vertu de son ministère, donne un sens effectif aux sacrements et à leur célébration. Aucun sacrement n'existe pour lui-même. Il existe par rapport à la foi de l'Eglise qui le célèbre dans le mystère du Christ mort et ressuscité. L'Eglise célèbre les sacrements et procure l'enseignement nécessaire pour mieux les comprendre et les vivre dans le monde d'aujourd'hui dominé par diverses contradictions. Quand l'Eglise célèbre les sacrements dans sa liturgie, elle s'inspire de son propre enseignement sur ces sacrements. Et le but de cet enseignement est aussi bien la compréhension que la sanctification. Le propos donc de la théologie sacramentaire est d'éclairer et de faire comprendre l'enseignement de l'Eglise sur les mystères du Christ que sont les sacrements. Vivre les sacrements dans l'Eglise, c'est accepter l'enseignement du Christ que reprend l'Eglise. Il n'y a donc pas une séparation, ou plus grave, une rupture radicale entre sacramentaire et ecclésiologie. La première tire sa source et ses fondements principaux dans la seconde et la seconde fournit à la première la matière pour pénétrer davantage le mystère sacramentel. Si la convivialité implique un langage ordinaire commun et fraternel qui est celui des signes sacramentels, les sacrements qui nous permettent de communiquer avec Dieu quand ils sont célébrés dans la foi nous font dans le même temps communiquer aussi avec l'Eglise qui les célèbre et les actualise au fil des temps pour les croyants et pour le monde entier. De cette façon, nous pouvons conclure avec J.-P. Revel que tous les sacrements ont une « dimension ecclésiale »²⁶⁵ qui les ratifie et qu'ils sont ainsi les actes propres de libération et de salut de l'Eglise qu'elle célèbre dans la foi. Bien plus, ils constituent la part la plus éminente de la vie de l'Eglise. Celle-ci favorise et atteste leur authenticité, leur compréhension et leur célébration par l'ensemble des croyants en insistant sur leur mission dans la société et dans le monde. « L'appel universel à la sainteté dans l'Eglise » que propose Vatican II (LG, 39-42) se construit autour des sacrements qui sont les voies de la libération des peuples souffrants et de la sainteté universelle. La théologie sacramentaire, en s'inscrivant dans la logique de la sainteté de l'Eglise, aide, par ces signes, à

²⁶⁵ Cf. Jean-Philippe, REVEL, *Traité des sacrements...*, *op. cit.*, p. 441.

la construction et à l'édification du peuple de Dieu dans l'attente de la venue définitive du Christ qui est le « Sacrement primordial ». Dès lors, la communion entre théologie sacramentaire et ecclésiologie doit être une communion de sanctification du peuple de Dieu qui célèbre les sacrements au sein de l'Eglise et pour la société et le monde et voir en cette Eglise le lieu de sa libération.

A partir de la période médiévale, un écart s'est subrepticement glissé entre ces deux réalités de la foi qui devraient pourtant aller dans la même direction pour le bien du peuple de Dieu. Des théologiens des sacrements ont voulu construire leur propre chemin d'interprétation en rejetant du revers de la main celle proposée par l'Eglise, la jugeant sinon caduque, du moins rébarbative. Une telle option, marquée plus par l'orgueil et l'enthousiasme démesuré que par la foi, n'a pas d'aboutissement et de conclusion logiques qui puissent édifier et sanctifier l'Eglise entière. La foi n'est pas seulement le domaine exclusif des théologiens. E. Schillebeeckx fait remarquer, dans ce sens, qu'à notre époque, les discussions, souvent houleuses qui concernent la foi et la théologie ont dépassé le cercle de l'Eglise et des universités et séminaires pour s'inviter et se répandre, souvent bruyamment, dans les journaux et sur la voie publique. Cela devrait donc imposer au théologien de nouvelles obligations en répondant à cette question essentielle formulée par Schillebeeckx : « Comment les simples chrétiens vont-ils réagir à ce que j'écris ? » Bien entendu, précise Schillebeeckx, le seul facteur déterminant ne doit pas être la nouvelle interprétation même si celle-ci s'impose comme incontournable. L'aspect communion et sanctification est tout aussi déterminant²⁶⁶. Les reformulations théologiques, qui de toute manière sont nécessaires à notre époque où le brassage des sciences appelle constamment une mise à jour des formulations acquises, ne peuvent pas se construire cependant en dehors du cadre ecclésial. Car c'est celui-ci qui leur donne un sens véritable. On ne peut pas être théologien des sacrements pour soi. On l'est toujours pour l'Eglise et pour l'édification de ses membres.

Voyons de plus près, en partant de Schillebeeckx, tout ce que nous venons de soutenir dans le rapport entre sacramentaire et ecclésiologie en relevant l'effet ecclésial de chacun des sacrements²⁶⁷. Le principe de base qui entraîne forcément le reste est que l'effet immédiat de tout sacrement est une ordonnance spécifique à l'Eglise visible. Ainsi, l'effet ecclésial du sacrement de la pénitence est la réconciliation avec l'Eglise comme sacrement de notre réconciliation avec Dieu dans le Christ. L'eucharistie, de ce point de vue, est en tout premier

²⁶⁶ Cf. E., SCHILLEBEECKX, *La présence du Christ...*, op. cit., pp. 12-14.

²⁶⁷ Cf. ID., *Le Christ, Sacrement...*, op. cit., pp. 208-212.

lieu l'intégration la plus intime et parfaite dans le peuple de Dieu. Elle est le sacrement ecclésial de l'unité, de la solidarité dont le lien est la charité et le partage entre les membres. L'eucharistie est présence réelle du Christ par la parole consécrationnaire qui accomplit perpétuellement l'Alliance et le souvenir du Christ dans l'Eglise et dans le monde. Elle rend le Christ au monde et établit le monde dans le Christ. Le sacrement des malades communique lui aussi un don de grâce par une insertion visible dans l'Eglise. L'onction des malades est un acte de l'Eglise qui vainc la mort et la peur de l'affronter. L'insertion spécifique dans l'Eglise en sa qualité de communauté eschatologique de puissance triomphant de la mort, est donc l'effet ecclésial de ce sacrement. Quant au sacrement de mariage, son effet ecclésial est qu'il est sacrement de la grâce d'amour. En effet, le mariage ecclésial insère l'alliance matrimoniale de deux personnes (un homme et une femme) dans le caractère symbolique objectif de la relation conjugale de l'Eglise au Christ²⁶⁸. En ce qui concerne les sacrements de baptême, de confirmation, et d'ordre leur effet ecclésial est le caractère qui confère à celui qui le reçoit une mission ecclésiale particulière : nouvelle naissance et incorporation au Christ et à l'Eglise pour le baptême ; don de l'Esprit Saint pour la confirmation et mission de service de l'Eglise et des hommes pour l'ordre.

Pour conclure, soulignons deux faits : le premier est que les sacrements ne doivent pas être rabaissés au niveau des choses. Ils ne sont pas des choses. Et certainement qu'ils ne le seront jamais. Ils sont au contraire des actes du Seigneur glorieux dans son Eglise et pour celle-ci et les croyants qui les pratiquent. C'est l'Eglise et elle seule qui célèbre les sacrements. Relevons, comme le souligne Schillebeeckx, que la nouvelle approche de la sacramentaire née après Vatican II doit consister justement à enraciner, pour notre époque, sa dimension ecclésiale dans le Christ, lui qui est le « sacrement originaire »²⁶⁹. Karl Rahner affirme quant à lui que « l'Eglise est le sacrement fondamental » en tant qu'elle est présence permanente et efficace de Jésus Christ. Elle l'est également en tant que fruit du salut qui ne peut plus se détériorer ou se détruire et aussi moyen de salut par lequel Dieu, depuis toujours, propose son

²⁶⁸ Pour le sacrement de mariage, la récente publication du Cardinal Marc Ouellet va plus loin : *Mystère et sacrement de l'amour*, Paris, Cerf, 2014, 350 p. Dans cette publication, il approfondit sa vision du mariage et précise la compréhension que l'Eglise a donnée, depuis longtemps, de ce sacrement célébré entre époux et devant Dieu : « En Marie, prototype de l'Eglise, l'humanité a déjà assumé le visage de l'épouse, cette épouse que le Père s'est préparée, que le Christ s'est unie à lui indissolublement pour l'éternité, que l'Esprit a comblée de ses dons. L'ébauche sponsale d'Adam et Eve s'accomplit dans l'union du Christ avec l'Eglise à travers le sein de Marie, et l'existence nouvelle des fils de Dieu prend corps dans cette union entre le divin et l'humain », p. 157.

²⁶⁹ E., SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement...*, op. cit., p. 38.

salut aux individus de tous les temps et de tous les lieux et cela jusque dans les dimensions concrètes du social et de l'historique²⁷⁰.

Le deuxième fait est une ouverture théologique suggérée par Michel de Certeau à la théologie de l'Eglise. Il s'agit de la notion de « rupture instauratrice »²⁷¹. Même si celle-ci est apparue depuis plusieurs décennies déjà, nous estimons qu'elle demeure une piste pour les théologiens de l'Eglise dans le cadre des nombreuses recherches et publications. La formule s'énonce sur le mode d'un souhait, d'une orientation à prendre et d'une ouverture d'avenir. Même si la formule apparaît dans le cadre d'une réflexion épistémologique en histoire, elle ne concerne pas moins la théologie étant donné que celle-ci est aussi une science de l'histoire. La « rupture instauratrice » dont parle Certeau est le travail qui relève la différence entre un présent et un passé ; créer une nouveauté en se séparant d'une tradition sans l'effacer définitivement de la mémoire et du champ de recherche. En partant de la rupture entre un passé, qui est de fait son objet, et un présent dans lequel elle agit, l'histoire, selon Certeau, ne cesse de retrouver le présent dans son objet et le passé dans son expérience quotidienne. Ainsi, dans l'histoire, la persistance du passé dans le présent et le détachement de celui-ci vis-à-vis du passé s'amalgament harmonieusement à travers la « rupture instauratrice ». Si l'on transfère cette formule dans la théologie, c'est pour lui rappeler qu'elle est elle aussi le résultat d'un faire, d'un acte producteur et que la compréhension de ce qu'elle dit est sous la dépendance de sa pratique et de rien d'autre. En effet, la théologie comme l'histoire, est relative à un événement, se déroule à partir d'une origine, cherche à dire l'intelligibilité d'un passé. L'événement, l'origine et le passé fondent, comme en histoire, sa praxis. Une rupture radicale avec l'événement, l'origine et le passé ferait d'elle une science hybride, sans racines solides et perturberait dangereusement la foi ecclésiale, assombrirait même l'avenir. Par contre une « rupture instauratrice » lui permettrait de tenir un équilibre qui lui éviterait ses querelles non justifiées avec l'Eglise. En définitive, pour faire œuvre de foi, le discours théologique doit être lié à une praxis ecclésiale et communautaire qui est le lieu théologique même par excellence. La théologie doit inscrire sa pratique dans la pratique ecclésiale. Ainsi, la « rupture instauratrice » de Certeau, loin de briser le cordon ombilical entre sacrements et Eglise situe au contraire ceux-là au cœur de celle-ci qui constitue leur place primordiale et donne un sens à leur célébration. Elle fait de l'Eglise, le véritable « sacrement fondamental » dont parle Karl Rahner.

²⁷⁰ Cf. Karl, RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Etudes sur le concept du christianisme* (Traduction française), Paris, Cerf (Nouvelle édition), 2011, p. 455.

²⁷¹ Cité par Joseph MOINGT, *Figures de théologiens*, Paris, Cerf, 2013, pp. 91-95.

3. La théologie sacramentaire et la liturgie : la liturgie comme rite de libération

Nous examinons dans cette section deux aspects essentiels du rapport entre sacramentaire et liturgie. Nous étudions d'abord le mouvement commun qui les articule l'une à l'autre et ensuite le point de ralliement des deux qu'est l'histoire comme lieu où s'articulent les actions de libération des hommes en Jésus-Christ.

3.1 : Un mouvement commun

Le commandement de la réitération : « Faites cela en mémoire de moi » (1 Co 11, 24) est au cœur de la célébration sacramentelle. Les sacrements, célébrés dans la liturgie, refont ce que le Christ a fait et a demandé de faire. Dans la liturgie, notre moment actuel est admirablement entraîné dans le moment de Jésus qui le conduit à sa perfection et à son accomplissement définitif. Et ce que Jésus a annoncé en Jn 12, 32 se vérifie dans la célébration liturgique des sacrements: « Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes » (Jn 12, 32). Il s'agit ici d'un nouveau culte où le Christ s'élève de terre, c'est-à-dire s'offre lui-même par un acte sublime de dépassement et d'amour, pour faire entrer tous les hommes dans sa gloire et dans celle de son Père. Les sacrements sont donc le culte nouveau qui remplace l'ancien culte de l'Ancienne Alliance, imparfait pour sauver les hommes. Dans les sacrements, Dieu se trouve glorifié par son Fils Jésus-Christ, Parole faite chair. La théologie sacramentaire fait entrer le peuple des croyants, le « peuple de Dieu », dans la dynamique de compréhension des sacrements en vue de leur déploiement dans la liturgie comme lieu privilégié où se jouent quotidiennement l'histoire et la libération de l'homme. C'est cette vérité qu'enseigne le concile Vatican II : « Toute célébration liturgique, en tant qu'œuvre du Christ prêtre et de son Corps qui est l'Eglise, est l'action sacrée par excellence, dont nulle autre action de l'Eglise n'égale l'efficacité au même titre et au même degré » (SC, 7). C'est cela que nous avons aussi démontré dans l'un des points du chapitre précédent avec l'étude des prières eucharistiques en tant que prières de l'Eglise quand elle célèbre surtout l'eucharistie. De même que la liturgie est le « lieu de la christologie », selon Louis-Marie Chauvet, de même elle est aussi le lieu de la sacramentaire en tant que méditations et célébrations nourries des actes et gestes du Christ en faveur de son peuple et réponse des croyants aux signes et aux actes de libération du Christ dans l'histoire. La

sacramentaire trouve ainsi dans la liturgie un certain nombre de balises qui tracent les limites du champ de son discours théologique. Le regard que la sacramentaire doit porter sur la liturgie est donc un regard programmatique qui doit guider celle-ci dans la célébration des mystères du Christ.

Avec J.-P. Revel, nous découvrons que la liturgie entoure de toutes parts les sacrements. Et les gestes sacramentels se prolongent ainsi spontanément en célébration liturgique. Il en est ainsi du baptême et de l'eucharistie dont les célébrations sont entourées d'un grand nombre de prières et de gestes d'exorcisme, d'onction (baptême) et de divers rites constituant la messe (eucharistie). Les sacrements et la liturgie sont donc inséparables. Ils relèvent de ce fait d'une même structure fondamentale. Pour Revel, ils sont le centre de la liturgie ou encore « sa pointe la plus divine », le moment où Dieu intervient de façon plus directe et plus efficace en faveur de son peuple suppliant qui le célèbre dans la foi et la confiance²⁷². Cela devrait donc trancher, normalement, l'opposition apparente entre la théologie sacramentaire et la liturgie constatée au fil des temps, surtout avant et après le concile de Trente. J.-P. Revel rappelle que les causes de cette opposition de fait ont été le « rubricisme », le culte trop légaliste et méticuleux des rubriques accompagné de « l'accomplissement exagéré des gestes dans leur moindre détail », sans recours à la signification primordiale et symbolique de ceux-ci. A cela s'est ajoutée l'attention quasi exclusive sur l'efficacité des rites vus comme moyens exclusifs et magiques de grâces au mépris de leur signification primordiale. Cela a certainement suscité, selon Revel, un respect quasi pathologique du sacré qui s'oppose à toute rationalité constructive des sacrements en vue du bien du croyant qui les célèbre²⁷³.

Aujourd'hui, le développement de la science liturgique ainsi que celui de la sacramentaire, dû à la découverte et à l'apport considérable d'autres sciences religieuses surtout, constituent des possibilités d'ouverture de nouvelles perspectives de recherche, d'intelligence et de célébration de la foi. Les sacrements, de toute évidence, ne peuvent pas se comprendre et se vivre sans une liturgie qui intègre tous les aspects de leur sacramentalité. De ce fait, la liturgie n'est pas opposée à la sacramentaire. Elle est au contraire le lieu d'éclosion de celle-ci. Quand le peuple de Dieu se réunit, il lève les yeux et les bras vers Dieu qu'il adore. Il ne peut le faire dans la foi que dans la mesure où la théologie sacramentaire lui en fournit les moyens, c'est-à-dire l'intelligibilité nécessaire des sacrements qu'il célèbre. C'est dans une liturgie convenable que se recueille la grâce sacramentelle qui se répand sur l'ensemble des croyants.

²⁷² Cf. Jean-Philippe, REVEL, *Traité des sacrements...*, *op. cit.*, pp. 47-50.

²⁷³ Cf. *ibid.*

C'est à partir d'une théologie sacramentaire bien structurée que la liturgie peut trouver ses repères pour la célébration des sacrements dans l'histoire.

3.2 : L'histoire, comme interface entre la théologie sacramentaire et la liturgie

Une autre dimension de la relation entre la théologie sacramentaire et la liturgie est l'intervention et la prise en compte de l'histoire dans le domaine des pratiques sacramentelles. En effet, l'histoire, en tant que lieu du déploiement et de la ferveur théologiques, en tant que moment déterminé de l'action de l'homme et de sa libération pour son bien-être, se trouve fixée au confluent des deux disciplines de foi. Chacune y puise sa source et s'y ressource. Monique Brulin expose ainsi cette complicité : « On ne peut rien dire de la grâce proposée par Dieu dans les sacrements si ce n'est à partir de la manière dont l'Eglise célèbre. La célébration de l'événement fondateur, prenant source dans le mystère pascal, s'est en effet transmise à travers des pratiques avant d'être constituée en doctrine... autant de facteurs médiatisant et exprimant le don de Dieu fait aux hommes »²⁷⁴. A partir de ce constat qui relève que la célébration de l'Eglise s'accomplit dans l'histoire de son salut, Monique Brulin conclut que « théologie sacramentaire et liturgie ont partie liée à travers diverses médiations dont l'histoire est un vecteur indispensable... »²⁷⁵. La nécessité de l'histoire est un fait. Car l'éternité qui caractérise les sacrements et leur célébration par l'homme ne se situent jamais derrière l'histoire. Elles se réalisent au contraire dans l'histoire et leur consommation finale est la conclusion même de l'histoire, non pas en ce sens qu'elles rejetteraient cette histoire derrière elles, qu'elles n'auraient plus besoin d'elle, mais en ce sens plutôt qu'elles accordent, selon Schillebeeckx, une valeur éminemment permanente à l'histoire en constituant son accomplissement²⁷⁶.

Les sacrements et la liturgie ne sont jamais une réalité anhistorique comme l'a malheureusement soutenu la sacramentaire scolastique qui concevait, sans plus, le sacrement comme le simple prolongement de l'humanité du Christ jusqu'à nous. Car, il est évident, dans la perspective historique des sacrements, que l'intérêt théologique même de la prise en compte de l'histoire correspond à situer les sacrements dans le cadre dynamique du mystère

²⁷⁴ Monique, BRULIN, « La prise en compte de l'histoire dans le domaine des pratiques sacramentelles », in *Sciences théologiques & religieuses*, n°6, Paris, Beauchesne, 1997, pp. 169.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 169.

²⁷⁶ Cf. E., SCHILLEBEECKX, *La présence du Christ...*, op. cit., p. 119.

pascal de libération que nous célébrons depuis toujours. Eu égard à cela, en amont, on peut inclure l'existence historique du Christ et en aval, la pentecôte comme expression historique du don qu'il nous fait de sa résurrection jusqu'à la parousie qui sont les moments historiques de la libération de l'homme. Ainsi, la sacramentaire ne peut pas négliger ou mépriser le caractère historique de la christologie et de la sotériologie comme nous l'avons déjà signalé et que nous étudierons dans les pages suivantes. Selon Monique Brulin, la liturgie constitue un lieu théologique pratique où le rapport à l'histoire est indispensable à toute compréhension. Elle définit de ce fait deux niveaux de ce rapport à l'histoire. Elle situe le premier niveau à « la connaissance du passé » avec tous les acteurs et éléments qui pourraient rentrer en ligne de compte et donner un fondement à l'histoire (événements passés, institutions, œuvres, auteurs, etc.). Selon elle, le point de repère ici est la Bible et les usages de l'Eglise. Le deuxième niveau qu'elle définit est celui de la liturgie cernée comme « lieu d'historicité ». Celle-ci met en mouvement et en valeur le dynamisme de la « Tradition » comme « histoire s'accomplissant » et « processus en cours » d'accomplissement dans le temps²⁷⁷. Nous comprenons par là que ces deux niveaux valorisent, en même temps qu'ils dynamisent et structurent, la liturgie et les sacrements et les rendent réalisables pour tous dans le temps et dans l'espace. De cette façon aussi, nous comprenons que l'histoire et la liturgie, parce qu'elles célèbrent la mémoire du Christ libérateur, sont les lieux essentiels de la libération des hommes et surtout des opprimés.

L'originalité de Monique Brulin se situe au niveau de la compréhension de l'histoire qu'elle met en corrélation et en action avec la liturgie des sacrements. Ce lien nous permet de comprendre de façon nouvelle la mission du sacrement dans l'histoire. Pour elle en effet, les sacrements décrivent leur propre histoire lorsqu'ils sont célébrés. Et leur histoire devient l'histoire même du salut des croyants qui célèbrent ces sacrements et même de toute l'humanité. Pour nous, ce jeu théologique historico-sacramentaire entraîne dans une dynamique de compréhension et de célébration qui nous situe au cœur même du mystère de la foi dont les sacrements sont les « acteurs » principaux en tant que sources de grâces efficaces et permanentes, lesquelles nous font prendre désormais conscience que notre vie se trouve dans l'histoire et que cette vie est célébrée dans les sacrements. Ce qui compte désormais, c'est de demander en abondance à Dieu la grâce de la vie en célébrant les signes par lesquels lui-même se rend plus proche encore de nous.

²⁷⁷ Cf. Monique, BRULIN, « La prise en compte de l'histoire... », art. cit., pp. 170-174.

Dans un autre article, Louis-Marie Chauvet situe la « place » et la « fonction de l'histoire dans une théologie des sacrements »²⁷⁸. Il fait d'abord comprendre que tout discours théologique, de façon générale, a affaire avec l'histoire. « Ainsi, la référence à l'histoire et notamment à l'histoire de la liturgie est-elle l'une des dimensions constitutives du discours sacramentaire, de par son objet même »²⁷⁹. Le Christ est ici affirmé comme celui de qui tout est reçu et célébré à travers les générations et les temps. C'est à partir de là que les pratiques rituelles de l'Eglise (liturgie) peuvent prétendre à un statut proprement sacramentel qui les fonde. Prenant l'exemple de l'évolution du concept de *sacramentum* qui a pris un essor considérable au Moyen-âge avec la scolastique, il précise ensuite que notre époque ne peut pas reproduire, en raison de l'altérité culturelle, les données de l'intelligence scolastique qui se situent, elles, dans une autre époque où elles ont été, sans aucun doute, assez pertinentes et inspiratrices²⁸⁰. Entendons par là que la théologie qui se construit dans l'histoire est forcément novatrice tout en s'inspirant des acquis du passé et relevant ceux du présent. C'est dire que la fidélité à ces acquis du passé ne requiert pas sa simple réitération ou reproduction, mais au contraire, elle réclame une nouvelle production dans l'histoire en cours. Nous pouvons donc dire que l'histoire en tant que lieu de production des faits et gestes de foi et de libération est le laboratoire des sacrements. De ce point de vue, l'histoire demeure le lieu théologique ou le lieu sacramentaire où se jouent l'enjeu de la foi et l'avenir même de la théologie. L'histoire crée et renouvelle ou même rajeunit la théologie, surtout la théologie sacramentaire. C'est pourquoi, les sacrements, selon Guillaume Derville, sont « fondamentalement les sacrements de l'histoire »²⁸¹, et l'histoire de la libération des hommes doit être regardée comme celle des sacrements²⁸². Et ils sont le lieu de l'actualisation et de l'accomplissement de la liturgie et du mystère de Dieu dans l'histoire et ainsi, ils « permettent à l'homme de s'approprier toute l'histoire du salut »²⁸³. Les propos de L.-M. Chauvet que soutiennent ceux de G. Derville montrent que l'homme, en célébrant les mystères de Dieu dans l'histoire de sa libération,

²⁷⁸ Louis-Marie, CHAUVET, « Place et fonction de l'histoire dans une théologie des sacrements », in *Revue de l'ICP*, 24, 1987, pp. 49-65.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 49.

²⁸⁰ Dans cette même perspective, E. Schillebeeckx relève que « la foi chrétienne se trouve dans l'histoire et est, de plus, prise dans la matrice de différentes cultures, et une même tradition culturelle connaît elle aussi un changement de périodes et d'interprétations. C'est pourquoi la foi chrétienne ne peut renvoyer à l'Absolu que dans une relativité historique : renvoyer à une vérité absolue dans le sens d'indiquer-la-route-vers ce qui dépasse chaque tradition et expression verbale concrètement historique » : *L'économie sacramentelle du salut*, Fribourg, Saint-Paul, 2004, p. 550.

²⁸¹ Guillaume, DERVILLE, *Histoire, mystère, sacrements. L'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou*, Paris, DDB, 2014, p. 692.

²⁸² Cf. *Ibid.*

²⁸³ Cf. *Ibid.*, pp. 693-701.

devient acteur de cette histoire dans laquelle, pour lui, ces mystères s'accomplissent depuis toujours.

La leçon qu'on peut tirer de cela pour notre travail est que la libération est un fait de l'histoire qui se célèbre dans la liturgie même si celle-ci n'est pas le lieu absolu et incontournable de sa célébration. Si l'histoire et la liturgie sont des célébrations, elles ne peuvent célébrer autre chose que le mystère d'un Dieu qui libère. Ainsi, l'eucharistie célébrée dans l'histoire et dans la liturgie devient célébration de la libération de ceux que l'« histoire » des hommes opprime dans une « liturgie » de haine et de mépris. En découvrant cela, nous découvrons aussi que l'homme n'est pas le maître de cette histoire. Il n'en est pas le guide. Il profite lui-même de cette histoire qui chemine petit à petit, par la célébration des sacrements, vers sa fin ultime. Celle-ci est le lieu et le moment de sa libération définitive.

4. La théologie sacramentaire et l'eschatologie : l'eschatologie comme libération définitive

Le terme ultime des sacrements est l'eschatologie. Leur rapport à la christologie, à la liturgie, à l'histoire, etc. est tendu vers la Fin des fins. Bien que vécus avec les réalités terrestres actuelles, les sacrements et leur célébration sont tous orientés vers l'eschatologie. Ils appartiennent au temps présent de l'Eglise en marche tout en contenant et maintenant une tension eschatologique. C'est parce qu'ils ont un avenir eschatologique qu'ils possèdent un sens dans l'aujourd'hui de leur existence et de leur célébration et sont efficaces et renferment des vertus de grâce. Il n'y a pas de sacrement en-soi. Tout sacrement est tourné vers. L'homme qui les célèbre et les reçoit aujourd'hui est lui aussi un être appelé à l'avenir, un homme pour l'avenir. Le dynamisme sacramentel et la réalité eschatologique, réunis dans la célébration liturgique, sont ce qui permet à l'homme de marcher vers sa fin et son avenir dans la confiance et la sérénité du croyant sans s'attarder sur « les choses du monde ». C'est cela que veut dire le concile Vatican II : « Dans la liturgie terrestre nous participons, en y goûtant par avance, à cette liturgie céleste qui est célébrée dans la sainte cité de Jérusalem vers laquelle nous tendons dans notre pèlerinage, et où le Christ est assis à la droite de Dieu, comme ministre du sanctuaire et de la vraie tente... » (SC, 8). La théologie sacramentaire s'élabore donc dans une perspective eschatologique qui trouve ses repères essentiels dans le présent et l'histoire des hommes. L'intelligence des sacrements ne peut pas prétendre être

chrétienne si elle n'est pas eschatologique. De même, la libération qu'apporte le Christ ne peut pas être totale si elle n'est pas tendue vers la Fin des fins. Le disciple du Christ n'est pas seulement un être d'aujourd'hui. Il est aussi et surtout embarqué dans un futur rassurant et vit les sacrements comme préfiguration, annonce et anticipation de la gloire du ciel. Ils annoncent la gloire et la libération définitives en les préfigurant dans l'Eglise de la terre qui les célèbre et assume leur présence et leur vitalité. La valeur eschatologique des sacrements est due au fait que les fidèles sont introduits, par leur intermédiaire, et dès ici, dans le mystère pascal du Christ, qui est mort et ressuscité, qui est monté au ciel et qui demeure la puissance des sacrements. Le Christ, du fait de sa filiation divine, de sa mort et de sa résurrection, est désormais entré avec son humanité dans la gloire divine de son Père et en lui existe déjà cet état final auquel nous sommes invités chaque jour à participer et qui constitue notre salut, la fin définitive de notre cheminement et de notre libération. Le baptême, par exemple, plonge les fidèles dans le mystère pascal (« Ensevelis avec lui dans le baptême, avec lui encore vous avez été ressuscités puisque vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts » ; Col 2, 14). Il atteint par la suite une perfection croissante à travers les autres sacrements, l'eucharistie notamment qui le met en situation dans sa société et dans le monde. Ainsi, entrons-nous en communion avec le Christ ressuscité, par le fait que le Père nous fait don de son Fils. Et le Fils, donné à nous, nous donne à son tour l'Esprit Saint du Père qui nous vivifie et sanctifie depuis toujours. Selon Ep 1, 13-14, les arrhes de notre héritage éternel sont contenues dans le don de l'Esprit. Nous sommes donc pris en compte dans la nouvelle vie de l'Esprit qui est la promesse certaine de la résurrection finale de nos corps ; « Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous » (Rm 8, 11).

La valeur eschatologique des sacrements s'exprime aussi dans le fait que, dans certains de ces sacrements, des éléments matériels, en raison de leur bénédiction, sont constitués de matière sacramentelle à travers laquelle l'Esprit Saint opère la sanctification de l'homme. C'est en quelque sorte une prémisse du renouveau eschatologique du créé matériel dont parle saint Paul en Rm 8, 22-23 : « Nous le savons en effet : la création tout entière gémit maintenant encore dans la douleur de l'enfantement. Elle n'est pas la seule. Nous aussi, qui possédons les prémises de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance pour notre corps ». Dans le cas de l'eucharistie qui nous préoccupe ici, cet affranchissement du créé matériel advient à un niveau plus profond et radical car le pain et le

vin deviennent substantiellement, vraiment et réellement le corps et le sang de Jésus-Christ mort et ressuscité. Dans la communion, nous recevons son corps ressuscité. Par la suite, le mode sacramentel sera remplacé par le régime de la vision face à face. Mais cette vision face à face passe par l'épreuve et le mode de la libération ici et maintenant, là où la vision terrestre du Christ est rendue floue par des pratiques qui mettent en situation de danger de mort beaucoup de ceux qui célèbrent les sacrements.

Ainsi, la théologie sacramentaire devient elle aussi une théologie eschatologique de libération dans la mesure où les sacrements eux-mêmes, qui sont objet d'étude et comme nous venons de le pressentir, sont tout orientés vers l'eschatologie qui est l'accomplissement de la *res tantum* et de la libération définitive. Cela, toutefois, ne doit pas l'éloigner de sa dimension terrestre et historique qui lui est essentielle. Les sacrements, en même temps qu'ils nous portent vers l'avenir, nous rendent aussi présents dans le quotidien, l'ordinaire matériel et spirituel de notre vie et de notre histoire. La tentation a été grande, durant des siècles, d'éloigner le croyant et donc les sacrements, de la terre au motif que celle-ci serait le royaume du péché et de la mort. Ainsi, le croyant, dans l'attente d'un accomplissement glorieux, devrait vivre dans une sorte de bulle ou de montgolfière, nourri de sacrements et dramatiquement coupé des réalités de l'histoire. Malheureusement, une telle conception erronée des sacrements et de l'eschatologie persiste encore dans certaines théologies, spiritualités et prédications. Cependant il faut garder l'espoir que l'Esprit Saint qui inspire toute œuvre, veille au grain.

5. Un cas pratique : Esprit-Saint, Puissance de la mémoire eucharistique et de libération

Le but visé dans cette section est de montrer comment l'Esprit Saint, principe vivifiant de tous les sacrements, agit spécifiquement dans l'eucharistie. L'Eglise parle de l'eucharistie dans le *Catéchisme* comme de « la présence du Christ par la puissance de sa Parole et de l'Esprit Saint... Les Pères de l'Eglise ont fermement affirmé la foi de l'Eglise en l'efficacité de la Parole du Christ et de l'action de l'Esprit Saint pour opérer cette conversion » (Cec, n° 1375). Nous abordons cette étude pratique en deux étapes : 1) L'eucharistie est l'œuvre primordiale de l'Esprit Saint ; 2) L'Esprit Saint est la cause efficiente de la mémoire eucharistique. Toutes ces deux étapes mettent en exergue la puissance transformatrice de

l'Esprit qui rend possible la transsubstantiation et la présence réelle et conduit les croyants à l'éternité.

5.1 : L'eucharistie est l'œuvre primordiale de l'Esprit Saint

« De chez le Père, je vous enverrai l'Esprit » (Jn 15, 26), avait promis Jésus. Pour E. Schillebeeckx, comme Dieu, la deuxième Personne de la Trinité n'est pas seulement le Fils du Père ; et comme Fils, en union avec le Père, il est aussi le principe du Saint-Esprit. Celui-ci procède du Père et du Fils selon la confession de foi de Nicée-Constantinople. E. Schillebeeckx relève aussi que « dans le sein du Dieu trine, le Père et le Fils sont pur don, et don en retour, et l'intimité de vie de ces deux personnes dans leur don réciproque est tellement extatique que, à l'intérieur de la divinité une, elle transcende les personnalités et devient, dans un don en retour, la source de vie du Saint-Esprit »²⁸⁴. L'Esprit Saint est le don de l'amour entre le Père et le Fils. C'est pourquoi, le don de l'Esprit Saint ne peut être compris qu'à partir de cet amour réciproque, intense et sans fond vécu entre le Père et le Fils. Et c'est cet Esprit, fruit de l'amour, qui féconde les sacrements de la grâce divine infinie d'amour pour les hommes, en communion avec le Père et le Fils. C'est ce qui s'exprime éloquemment dans la salutation trinitaire de la célébration eucharistique : « La grâce de Jésus notre Seigneur, l'amour de Dieu le Père et la communion de l'Esprit Saint soient toujours avec vous ». Le repas du Seigneur comporte donc une action essentielle de l'Esprit Saint qui le rend possible et savoureux.

Dès le départ, les Pères de l'Eglise exprimaient la forte conviction que l'eucharistie est l'œuvre du Saint-Esprit, de l'Esprit créateur. Il est puissance de la mémoire eucharistique et aussi puissance de libération dans le Père et le Fils. A notre époque, cette conviction s'est un peu amoindrie dans la théologie des sacrements. Or, on ne peut pas seulement soutenir, comme l'affirme E. Schillebeeckx, que « dans les mains de Jésus, la louange eucharistique est une activité symbolique de l'homme Jésus »²⁸⁵. Car, l'Esprit-Saint, troisième Personne de la Trinité y joue un rôle incontournable et fondamental. Jean Damascène, avec beaucoup d'humour, relève le rôle important de l'Esprit Saint dans l'eucharistie : « Et si tu te

²⁸⁴ E., SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement...*, op. cit., p. 60.

²⁸⁵ ID, *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, op. cit., pp. 74-75.

demandes : comment le pain devient-il le corps du Christ, et le vin et l'eau, le sang du Christ ? Et je te dis à mon tour : l'Esprit Saint plane au-dessus et accomplit ces choses qui dépassent la parole et la pensée »²⁸⁶. La transformation du pain et du vin en corps et en sang du Christ est donc une opération exclusive de l'Esprit Saint. Elle est l'œuvre unique du Saint Esprit. Le chapitre concernant les prières eucharistiques a relevé le rôle joué par l'Esprit Saint dans la célébration et la consécration eucharistiques. Les paroles du Christ reprises par le célébrant (qui agit *in persona Christi*) sont certes importantes qui nous replongent dans la mémoire et la source de l'institution. Mais l'acteur principal de l'opération est l'Esprit Saint. Chez les orthodoxes également, il n'y a pas de doute sur ce point. En effet, il est clair, chez eux, comme le soutient J. C. Larchet, que la consécration est rendue possible par la force du Saint-Esprit que le prêtre célébrant demande à Dieu le Père d'envoyer dans une prière d'épiclese qui suit immédiatement l'anamnèse :

*« Nous T'offrons encore ce culte spirituel et non sanglant et nous T'invoquons, nous Te prions et nous Te supplions : envoie Ton Esprit Saint sur nous et sur ces Dons ici présentés. Et fais de ce pain le précieux Corps de Ton Christ, et de ce qui est dans ce calice le précieux Sang de Ton Christ, les changeant par Ton Esprit Saint. »*²⁸⁷

Ainsi, l'Esprit Saint est invoqué, prié et supplié pour agir sur l'offrande du peuple afin que celle-ci devienne l'eucharistie du Seigneur et acte de libération du peuple qui la célèbre. Dans la célébration liturgique de l'eucharistie, comme le révèle cette prière, grâce à l'action de l'Esprit Saint invoqué, le Christ, par son offrande unique au Père se rend présent et s'unit aux siens dans les éléments transsubstantiés de son corps et de son sang glorieux. Ainsi, partage-t-il avec eux un banquet éternel de communion fraternelle. Il célèbre également avec eux le triomphe de leur libération sur les œuvres de la mort. En affirmant que dans le repas eucharistique le Christ transmet sa propre vie divine, puisque c'est lui qui se fait manger et boire, précisons que cette vie est donnée aux hommes par l'Esprit Saint. C'est ce que soutient le Conseil de Présidence en affirmant que le Christ agit et transforme l'humanité toute entière par son Esprit, même en se donnant comme nourriture et breuvage eucharistique. Par ce fait même, l'eucharistie implique, dans la chair donnée en nourriture, une animation spéciale due à l'Esprit. C'est bien le Christ qui se donne lui-même en nourriture et en breuvage mais ceux-ci reçoivent leur efficacité spirituelle et salvifique de l'Esprit Saint²⁸⁸. Cette nourriture et ce

²⁸⁶ Jean Damascène, cité par Jean Claude LARCHET, *La vie sacramentelle*, op. cit., pp. 112-113.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 119.

²⁸⁸ Cf. CONSEIL DE PRESIDENCE DU GRAND JUBILE DE L'AN 2000, *Eucharistie...*, op. cit., pp. 101-104.

breuvage donnés par le Christ transforment radicalement l'homme en le soustrayant et le protégeant des œuvres et des systèmes qui provoquent la mort.

5.2 : L'Esprit Saint : cause efficiente de la mémoire eucharistique

Nous pouvons le dire, comme nous venons de le constater et en nous inspirant également de Chauvet, que dans la sacramentaire en général, le pôle christologique n'est théologiquement tenable que moyennant sa tension inextricable avec la pneumatologie qui constitue un autre pôle²⁸⁹. La mémoire de Jésus-Christ libérateur ne peut être possible que si Dieu envoie aux hommes l'Esprit Saint qui participe à la libération. « Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jn 14, 26). C'est lui, promis et donné, qui fait surgir de l'esprit de l'Eglise le récit de ce qui est commémoré en chacun de ses rassemblements et de ses célébrations sacramentelles. C'est pourquoi, ce récit, prononcé en mémorial, est inséparable de la demande de l'Esprit Saint dans l'épiclese. Cet Esprit Saint a ceci de paradoxal qu'il est Dieu en tant que différent, ingérable et insaisissable, toujours échappant à la manière du vent qui souffle où il veut (Jn 3, 8), à l'emprise du savoir des hommes et de leurs institutions. Et, simultanément, c'est Dieu au plus proche de l'homme, au point de faire irruption dans la corporéité pour la diviniser fondamentalement. C'est à la fois Dieu, le plus lointain et le plus proche possible. L'Esprit Saint est la proximité absolue de Dieu dans ses créatures qui le célèbrent dans les sacrements. Et c'est parce qu'il est si proche des hommes qu'il peut susciter en eux leurs capacités à se libérer de tout ce qui ne fait pas honneur à Dieu. Mieux, comme le relève Chauvet, l'Esprit Saint, « c'est la Différence même de Dieu jamais aussi bien confessée en sa radicale altérité que dans sa communication à l'homme »²⁹⁰. Se communiquant donc à l'homme de mille et une manières, l'Esprit Saint agit efficacement dans ses célébrations où il adore le Père et le Fils. Dans la célébration eucharistique, l'Esprit Saint est puissance même de la mémoire eucharistique ainsi que puissance libératrice. Car c'est lui qui rend présente cette mémoire. Si, à la messe, la parole prononcée en mémorial dans le récit de l'institution effectue réellement ce qu'elle dit, c'est en tant que portée définitivement par le souffle fidèle et libérateur de Dieu qu'est l'Esprit. C'est pourquoi, le récit de l'institution eucharistique est

²⁸⁹ Cf. L.-M., CHAUVET, *Symbole et sacrement*, op. cit., p. 520.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 529.

inséparable de l'épiclese adressée à l'Esprit Saint. Quand Dieu est invoqué parce qu'il est « vraiment saint » et qu'il est aussi « la source de toute sainteté » comme cela est mentionné dans les prières eucharistiques que nous avons étudiées plus haut, c'est l'Esprit Saint qui lui est demandé afin qu'il se répande efficacement et abondamment sur les « offrandes » que le peuple a faites pour la célébration pour que celles-ci « deviennent pour nous le corps et le sang de Jésus, le Christ, notre Seigneur ». L'eucharistie et l'ensemble des sacrements sont donc le don de l'Esprit. Le même Esprit par lequel le Fils a pris corps de Marie (Lc 1, 35) à l'incarnation est aussi celui par lequel il continue de s'offrir comme corps et sang dans l'eucharistie. C'est l'Esprit qui, invoqué sur l'assemblée en célébration, sur le pain et le vin, nous rend le Christ réellement présent dans l'eucharistie, nous le donne et nous le fait discerner. De ce point de vue, les malheureuses et incompréhensibles controverses sur le moment de la consécration entre Eglises d'Orient et d'Occident au XIV^e siècle, comme nous le fait constater le Conseil de présidence, doivent bien être un triste souvenir de l'histoire²⁹¹. C'est tout l'ensemble : Récit de l'Institution – Anamnèse – Epiclese qui effectue le don sacramentel du Christ comme « corps spirituel » (Co 15, 44). Dans tous les cas, quel que soit le moment de la consécration, ce n'est que dans l'Esprit Saint que le récit de l'institution peut être dit ministériellement et sacramentellement comme parole même du Christ. Car, seul l'Esprit, envoyé par le Père au nom du Christ peut nous faire nous ressouvenir de ce qu'il a dit (Jn 14, 26) ; lui seul peut rendre témoignage du Christ (Jn 15, 20) et nous faire « accéder à la vérité tout entière » (Jn 16, 13). Et les paroles de Jésus sont « esprit et vie » (Jn 6, 63). L'Esprit Saint est la mémoire infallible et donc éternelle de notre mémoire faillible et donc limitée²⁹². Il est véritablement puissance de la mémoire eucharistique et de libération en tant que don permanent du Dieu qui libère des forces du mal et d'oppression.

Pour conclure cette partie, affirmons que la christologie, l'ecclésiologie, la liturgie, l'histoire, l'eschatologie et la pneumatologie mais aussi d'autres disciplines fondamentales que nous n'avons pu étudier ici, ont toutes partie liée avec la sacramentaire. La perspective vers laquelle elles évoluent toutes, c'est-à-dire le salut, leur donne un mouvement et un sens communs qui déterminent depuis toujours, dans le mystère de la révélation, notre destinée. En elles, les sacrements trouvent l'objectivité de leur formulation qui les rend plus intelligibles et plus concrets et surtout plus proches de l'homme au service duquel ils sont tous voués. Cependant, leur dynamisme ne se réduit pas uniquement à leur intelligibilité. Car leur rapport

²⁹¹ Cf. CONSEIL DE PRESIDENCE DU GRAND JUBILE DE L'AN 2000, *Eucharistie...*, *op. cit.*, p. 103.

²⁹² Cf. aussi J. P. REVEL pour qui c'est le même Esprit Saint qui agit depuis toujours dans les sacrements et qui rend eschatologiques toutes les réalités qu'il anime : *Traité des sacrements...*, *op. cit.*, pp. 119-120.

avec les sacrements va dans le sens de la libération et du salut que le Christ leur a tracés dès le début. Toutes ces disciplines fondamentales et la sacramentaire éclairent davantage le mystère de la révélation divine et concourent au raffermissement de la foi chrétienne en rendant plus solide notre rapport avec le Christ et en nous situant davantage dans la société et le monde. La sacramentaire est ainsi le point commun à ces disciplines car elles lui fournissent tous les éléments de célébration des sacrements. Cette étape nous ouvre la possibilité de scruter les sciences sociales et humaines dans le fait sacramentel. Nous rappelons que notre but ici est de montrer que la dimension sociale et humaine du sacrement, de l'eucharistie surtout, peut aider à comprendre et à vivre le sacrement comme une action de l'homme agissant dans la société. Nous soulignerons en quoi ces sciences peuvent aider à mieux comprendre aujourd'hui la dimension sociale et humaine du sacrement, de l'eucharistie en particulier. Ceci permettra de recueillir les éléments nécessaires pour une médiation eucharistique sociale, là où les peuples de la faim la célèbrent. La mise en rapport entre la sacramentaire et les sciences humaines et sociales est possible à partir du moment où les sacrements ont été compris comme des signes visibles dans la société où l'homme les célèbre et est appelé à rencontrer Jésus-Christ qui se rend toujours présent à travers eux.

CHAPITRE 9 : LES SCIENCES SOCIALES ET HUMAINES AU CŒUR DE LA QUESTION SACRAMENTELLE : LES MEDIATIONS EUCHARISTIQUES

De notre point de vue, le développement des sciences humaines appelle aujourd'hui, et de plus en plus, une interdisciplinarité (ou une communion) comme programme et possibilité d'efficacité de celles-ci²⁹³. Aujourd'hui, plus qu'hier, sans être interchangeable, l'efficacité des sciences, surtout des sciences humaines, se trouve dans leur capacité d'intercommunication et d'inter-agissement. Les sciences humaines ne peuvent présenter des résultats et conclusions probants que dans la mesure où chacune d'entre elles s'ouvre aux autres avec qui elles ont en commun leurs méthodes et leurs objets, mais aussi à celles avec lesquelles elles ne partagent pas forcément les mêmes méthodes et objets. La mondialisation de l'intelligence et de la pensée brise systématiquement les cloisons et les digues entre les sciences et les savoirs de tous horizons. La communauté scientifique n'aura du succès que dans son unification. Il n'y a plus de science en-soi mais plutôt de science avec les autres sciences. Aucune science aujourd'hui ne peut prétendre se développer sans le concours des autres. Nous sommes à l'heure d'un savoir mondialisé. D'ailleurs, cela est la visée du magistère qui à travers la Commission Théologique Internationale définit la possession de la « dimension rationnelle » comme l'un des critères de la théologie catholique aujourd'hui²⁹⁴. Il encourage surtout les occasions de rencontres et d'échanges interdisciplinaires entre théologiens et philosophes, ainsi qu'entre spécialistes des sciences naturelles, des sciences sociales et les historiens²⁹⁵. C'est pourquoi, dans cette partie de notre recherche, nous voulons mettre en relation la théologie sacramentaire qui nous occupe ici et quelques données des sciences humaines et sociales (sociologie, anthropologie, politique et histoire) pour voir dans quelle mesure elles peuvent nous aider à répondre conséquemment à notre problématique de recherche. Bien entendu, dans le cadre de celle-ci, nous n'aborderons que les aspects qui nous paraissent plus essentiels et pertinents, les autres aspects pouvant faire l'objet d'autres

²⁹³ Certes, les sacrements et les sciences ne sont pas la même chose. Nous n'osons pas dire le contraire. Mais à partir du moment où les premiers deviennent objets d'étude qui se veut scientifique, on peut les étudier comme les seconds et dans la mesure du possible établir un lien d'étude entre eux. L'étude scientifique des sacrements consiste à les mettre en lien avec les autres sciences, à confronter les méthodes et à vérifier les résultats à partir de ceux des sciences humaines surtout. Mais elle ne s'arrête pas uniquement à ce lien purement scientifique et intellectuel à établir. Les sacrements étant dans la sphère divine et donc spirituelle, visant à construire une relation harmonieuse entre l'homme et Dieu, leur étude scientifique aide à mieux les comprendre afin de mieux vivre leurs exigences de foi. Mis en rapport avec les résultats des sciences humaines, les sacrements profitent également de ces résultats pour confirmer la scientificité de leur étude.

²⁹⁴ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui...*, *op. cit.*, p. 33.

²⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 62.

recherches. Le but visé ici est de montrer que la dimension sociale et humaine du sacrement, de l'eucharistie surtout, peut aider à comprendre et à vivre le sacrement comme une action de l'homme agissant dans la société. Les réactions contre le concile de Trente, en effet, nous ont permis d'ébaucher quelques aspects qui seront repris dans la suite de ce travail. S'il n'y a pas de sacrement ou d'eucharistie en soi, c'est la façon de les vivre qui leur donne un sens et un relief véritables. Dans la situation de pauvreté et de famine vécue en Afrique, les sacrements, nourris des recherches et des découvertes des sciences humaines et sociales, peuvent orienter leur rapport à l'homme vers des actions plus nouvelles et concrètes qui doivent être des actions de libération dans un continent pris en otage par des pratiques qui l'appauvrissent et l'affament.

Nous partons de la perspective moderne de Louis-Marie Chauvet qui nous fait interpréter les sciences humaines et les sacrements comme des démarches de libération (1) ; un cas pratique à partir des réflexions d'E. Schillebeeckx nous permet d'analyser le rapport entre l'anthropologie et la sacramentaire en lien avec les notions de symbole et de communion réelle (2). Par la suite, nous mettons en relation la sacramentaire et la politique que nous considérons comme un acte de libération (3).

1. La perspective moderne de Louis-Marie Chauvet : sciences humaines et sacrements comme démarches de libération

Quand nous interrogeons l'histoire, nous découvrons qu'à l'origine, les « sciences humaines » ont été systématiquement opposées aux « sciences divines » comme la théologie. Le premier moment qui voit éclore les sciences humaines (1730-1775) correspond à l'affirmation des théories sociales dont les précurseurs sont Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau²⁹⁶. Ces sciences sociales rompent petit à petit avec les visions religieuses et unitaires des communautés humaines qui avaient longtemps prévalu. La période comprise entre 1775 et 1814 est un autre moment de l'émergence de ces sciences où les rapports sociaux ne sont plus soumis à l'examen de la raison mais où l'on veut les soumettre plutôt à l'épreuve de l'observation empirique. La période dominante (1814 – XIXe siècle) est celle

²⁹⁶ Nous signalons leurs œuvres majeures : *Lettres persanes* (1721) et *De l'esprit des lois* (1748) pour Montesquieu ; *Discours sur les sciences et les arts* (1750) ; *Du contrat social* (1762) ; *Essai sur l'origine des langues* (1781), pour Jean Jacques Rousseau.

marquée par la figure historique d'Auguste Comte où les théories sociales gagnent en notoriété et en analyses pertinentes. Les points de vue se diversifient et le terrain de la personnalisation va être opportunément et abondamment exploité²⁹⁷. La psychologie, à cette époque, apprend-on, prend congé de la religion, la qualifiant d'« avenir d'une illusion », selon la thèse défendue par Freud. Cependant, à notre époque et plus particulièrement dans la seconde moitié du XXe siècle, la théologie a cherché dans ces sciences une ressource qui secourrait l'abandon de la métaphysique aristotélicienne. Les rapports seront alors plus cordiaux. L'une et l'autre science ne se regarderont plus en chiens de faïence. Une ouverture lumineuse s'offre à la recherche et à la connaissance réciproque²⁹⁸.

Nous allons dans cette section nous appesantir davantage sur les travaux de Louis-Marie Chauvet qui est l'un des précurseurs de ce changement épistémologique assez radical. Toute sa problématique et sa démarche théologiques se trouvent herméneutiquement déployées dans son livre *Symbole et sacrement*²⁹⁹ paru en 1987. Il les qualifie lui-même de « théologie fondamentale de la sacramentalité »³⁰⁰. Si la sacramentaire classique, appuyée par la scolastique et la néo scolastique, s'est élaborée dans la dialectique entre « signe » et « cause », Chauvet propose une autre voie, « une toute autre problématique ». Celle-ci s'appuie sur les catégories « du langage et du symbole » et non plus sur celles de « la cause et de l'instrument ». Selon lui, cette démarche se justifie du fait que c'est seulement en tant que « figures symboliques » que les sacrements peuvent aujourd'hui être pensés strictement comme des expressions de « l' (archi-) sacramentalité » de l'existence chrétienne³⁰¹. Cela constitue, pour notre époque, « un bouleversement de l'approche classique » de la sacramentalité. Dans la première partie de son approche (de la métaphysique au symbolique ; chapitre I à IV), il fait un procès en règle contemporain et fondamental de la métaphysique. Cette critique fondamentale s'accompagne d'un discours théologique aussi fondamental que rigoureux. L'abondance des occurrences utilisées qui relèvent du champ de la symbolique le justifie bien : « actes de langage », « expression », « symbole », « altérité », « corporéité », « présence et absence », entre autres. Sa préoccupation de départ, qui est fondamentale, est la suivante : « Comment se fait-il que, pour penser théologiquement un rapport sacramentel à Dieu exprimé en dernière instance en terme de "grâce", les scolastiques... aient privilégié de bout en bout la catégorie de la "causalité ?" » La réponse qu'il donne à sa question est que

²⁹⁷ Cf. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/sciences-humaines>. Consulté le 25 février 2015 à 22h03.

²⁹⁸ Cf. http://fr.m.wikipedia.org/wiki/Sciences_humaines_et_sociales. Consulté le 25 février 2015 à 22h47.

²⁹⁹ Louis-Marie, CHAUVET, *Symbole et sacrement*, op. cit., 582 p.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 8.

³⁰¹ Cf. *ibid.*

« les scolastiques ne pouvaient pas penser autrement ; et ils ne le pouvaient pas en raison des présupposés onto-théologiques qui habitaient toute leur culture »³⁰². En fin de compte, il propose de « dépasser l'onto-théologie ». La deuxième partie situe « les sacrements dans le réseau symbolique de la foi chrétienne » (chapitres V à VIII). Ici, les sacrements sont regardés comme « un élément parmi d'autres au sein de ce vaste et cohérent ensemble qui structure l'identité chrétienne ». Ce vaste ensemble est interprété par Chauvet comme une relation entre Ecritures, sacrements et éthique. Les sacrements bénéficient dans cette étude d'une place de choix. La question qui la conduit est : « Que signifie pour la foi le fait qu'elle soit tissée de sacrements ? Qu'est-ce donc que croire en Jésus-Christ, si ce croire est strictement sacramentel ? »³⁰³ D'ailleurs, la troisième partie (l'acte de symbolisation de l'identité chrétienne ; chapitres IX à XI), est entièrement centrée sur les sacrements. Elle propose une étude structurée des rites qui célèbrent les sacrements à travers langages et expressions de foi. Ces expressions sont « instituanes » de l'Eglise et des fidèles. La démarche proposée dans cette partie par Chauvet se veut solidaire de l'appréhension des rapports de l'homme et de Dieu dont le centre commun est le Christ. Elle répond à la question : « Comment comprendre l'originalité du Sacrement par rapport à l'Ecriture et à l'Ethique, lesquelles sont, elles aussi, des médiations ecclésiales de notre rapport à Dieu ? »³⁰⁴ Il soutient que « l'originalité des sacrements ne peut être prise que du côté de l'Eglise qui s'y engage radicalement et y joue ainsi toute son identité »³⁰⁵. La quatrième partie développe quant à elle amplement l'approche de la troisième partie à travers « sacramentaire et christologie trinitaire » (chapitres XII à XIII). Ici, explose positivement la confession de l'Eglise selon laquelle les sacrements sont des médiations de communication gracieuse et efficace entre Dieu et l'homme croyant de tous les temps. Le théologien qui porte le souci de rendre intelligible sa foi, n'analyse pas seulement la médiation langagière et symbolique (les sacrements). Selon Chauvet, il doit également chercher à comprendre ce que recouvre le mot « Dieu ». Il doit chercher à mieux connaître ce Dieu qui prend corps dans les sacrements, qui advient et se livre entièrement aux hommes à travers eux dans la corporéité des croyants. En définitive, la démarche théologique de Chauvet peut s'articuler autour de deux axes principaux et fondamentaux. Le premier axe est celui du langage et du symbolique. Le deuxième axe est celui du « *logos* de la croix ».

³⁰² *Ibid.*, pp. 14-15.

³⁰³ *Ibid.*, p. 166.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 329.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 331.

A la lecture de cette publication (fortement technique), nous pouvons relever que Louis-Marie Chauvet a eu l'honneur de donner à la théologie chrétienne contemporaine, surtout à la sacramentaire, plus d'ampleur à son intelligibilité propre pour envisager la manière dont les rites du corps social et ecclésial étaient constitutifs de l'homme (de l'humain) en étant aussi médiateurs du divin. A travers ces rites, l'homme et Dieu se rejoignent. Commentant la nouvelle perspective suggérée par Chauvet, Jean-Louis Soulétié a pu dire qu'il est impossible d'appréhender autrement le croyant ou l'homme en général que comme « corps de parole » ; l'homme étant toujours source de paroles et « déjà parlé ». Il est toujours désiré par l'Autre et est aussi parlé par la culture qui le précède. Et l'homme, cerné comme « corps de parole », revêt les caractéristiques mêmes d'un « triple corps ». Ceux-ci déterminent depuis toujours son avènement et son être. Il s'agit, selon Chauvet lui-même, du « corps ancestral de tradition », du « corps social de culture » et du « corps cosmique de nature ». Ainsi, dans le rite sacramentel, c'est le caractère médiat de tout rapport à Dieu qui se trouve signifié dans le corps personnel, le corps social de l'Eglise et de la Tradition et le corps cosmique de la création à travers la métonymie du pain et du vin qui sont les matières sacramentelles³⁰⁶. Pour Chauvet, la médiation rituelle n'est donc pas anecdotique. Elle donne accès à la vérité de foi et participe, en dernière instance, à la construction même du sujet croyant jusque dans « ses ambiguïtés langagières, matérielles, psychiques et politiques »³⁰⁷. La mission des sciences humaines serait alors ici de « débusquer » les illusions de l'immédiateté qui se logent dans ces médiations corporelles où advient l'homme, surtout le croyant. Ces sciences, plus positivement, aident la théologie des sacrements à se penser plus loin encore dans le registre de la grâce entendue comme « Dieu qui rend fructueux le champ symbolique qu'est le sujet croyant »³⁰⁸.

La pertinence de la démarche de Chauvet se justifie par le fait que par elle nous découvrons que les sacrements sont irrémédiablement situés du côté de l'homme sans se détacher du Christ qui est leur originalité fondamentale. L'homme devient le centre d'intérêt primordial des sacrements à travers son langage, son être profond, son attitude (faits et gestes). C'est lui qui donne un sens véritable au sacrement. On ne comprend les sacrements qu'en comprenant véritablement l'homme dans les événements de sa vie et les sacrements à leur tour ajoutent eux aussi à la compréhension de l'homme en tant que leur destinataire

³⁰⁶ Cf. Jean-Louis, SOULETIE, « Sciences humaines et théologie chrétienne après L.-M. Chauvet » in www.catho-theo.net/spip.php?article246.

³⁰⁷ Cf. *ibid.*

³⁰⁸ Cf. *ibid.*

premier. Ce passage révolutionnaire après Trente est le résultat, de notre point de vue, de la réaction post conciliaire avec les concepts théologiques de transsignification, de transfinalisation et de transsocialisation que nous avons étudiées plus haut. Donner un nouveau sens au sacrement, surtout à l'eucharistie, comprendre de façon nouvelle leur fin, les situer au cœur de la vie de l'homme qui les célèbre. Cerner autrement les sacrements relève de nouvelles médiations plus pertinentes et plus actuelles qui fondent l'agir du chrétien, homme appelé à donner un sens toujours nouveau à sa vie. Pour Chauvet, l'homme et les sacrements sont liés entre eux et se comprennent à travers signes, langages et symboles. Signes, langages et symboles célébrés dans l'eucharistie font comprendre autrement la situation et la réaction de l'homme dans le monde où il vit et agit. Comprenons cela par cette caricature : le sacrement (l'eucharistie en particulier) est signe de libération de l'homme dans les situations dramatiques de son existence quotidienne ; langage et expression d'amour, de partages et de solidarité envers tous et les plus pauvres préférentiellement ; symbole d'un au-delà promis par Dieu à ceux qui les célèbrent et qui s'aiment entre eux. Par ces différentes médiations symboliques, le sacrement devient pour l'homme source de libération à travers sa célébration et son vécu quotidien. Il devient signe, langage et symbole du frère avec qui se construit déjà ici le royaume de Dieu à travers les faits et gestes de libération.

2. Un cas pratique. La théologie sacramentaire et l'anthropologie selon la perspective d'E. Schillebeeckx : eucharistie, symbole et communion réelle

D'abord un constat : l'on peut constater et soutenir que bien qu'elle fût le corps du Christ, l'eucharistie a aussi un fondement humain. Jailli du cœur aimant du Christ, elle manifeste son humanité qui se déploie et se laisse découvrir en l'homme. L'eucharistie est aussi un acte humain. Comme tel, elle fait partie du réseau des relations humaines. D'ailleurs, elle est le « fruit de la terre et du travail des hommes », c'est-à-dire qu'elle est le chemin de l'homme travaillant sur cette terre et cherchant résolument la rencontre de Dieu. Nous signalons plus haut que si l'on présentait au croyant une eucharistie ensanglantée, qu'on irait chercher à chaque célébration au ciel, pour la lui donner, celui-ci, pour sûr, ne manifesterait aucun enthousiasme à y prendre part avec ferveur et foi. C'est d'ailleurs parce qu'elle est humaine et qu'elle peut répondre aux questions et aspirations véritables de l'homme que l'eucharistie peut communiquer le don pleinement divin que le Christ y propose à des êtres tout humains.

Cela vaut aussi pour tout l'ensemble des sacrements. Ceux-ci ne sont intelligibles et acceptables que placés du côté de l'homme sans être bien entendu détachés du côté du Christ et de Dieu d'où ils tirent leur source et leur efficacité.

E. Schillebeeckx³⁰⁹ propose un approfondissement théologique de la représentation hylémorphique (matière et forme) des sacrements pensée par les scolastiques. Selon son analyse, qui va un peu dans le sens de celle de L.-M. Chauvet dont nous venons de voir un aperçu dans le point précédent, la « matière » du sacrement ne doit pas être recherchée dans le geste corporel en lui-même, encore moins dans l'élément physique qui sert de matériau à ce geste, mais dans le geste comme symbole naturel. Ce symbolisme naturel joue déjà un rôle de sacrement (pris au sens large) dans les religions cosmiques et naturelles (ou traditionnelles comme en Afrique) et dans l'Ancien Testament. Il est la matière des sacrements du Nouveau Testament en tant qu'il est intrinsèquement susceptible de la valeur transcendante que le Christ lui donne. En ce qui concerne la forme du sacrement, elle consiste dans cette signification proprement chrétienne qui s'exprime dans les paroles sacramentelles en tant qu'expression de la foi de l'Eglise. Dans ce sens, soutient Schillebeeckx, la matière du sacrement doit être située dans le substrat humain de cette activité ecclésiale de symbole. Le sacrement doit être placé dans cet « acte symbolique rituel naturel, assumé, à cause de sa valeur propre de signification, dans une signification semblable mais prolongée de manière transcendante... strictement ecclésiale »³¹⁰.

Cette thèse d'E. Schillebeeckx a l'honneur de mettre en valeur la part matérielle du sacrement, l'action sacramentelle ou geste. Elle exprime ce qui, en lui, relève du signe naturel, sa « continuité avec le symbolisme humain spontané ». En ce qui concerne la part formelle du sacrement, les paroles sacramentelles, J.-P. Revel fait remarquer que chez Schillebeeckx, elle exprime davantage ce qu'il y a en elle de prolongement chrétien et de foi, donc « sa part d'institution », ce qui en fait un signe conventionnel acceptable pour tous³¹¹.

De toute évidence, quand les croyants célèbrent les sacrements, leur foi adhère profondément au sens proprement chrétien des rites, mais, pour cela, cette foi doit d'abord reconnaître une correspondance entre cette signification chrétienne et les modèles et médiations dans lesquels elle s'incarne et qui sont le bien commun de tout l'être de l'homme. L'incarnation du Christ assume et accomplit les points les plus profonds et obscurs de l'être

³⁰⁹ E., SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement...*, *op. cit.*, pp.128-129.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 129.

³¹¹ Cf. Jean-Philippe, REVEL, *Traité des sacrements...*, *op. cit.*, pp. 603-604.

humain. Dans ce sens, les sacrements sont des signes profondément humains d'abord et chrétiens ensuite³¹². E. Schillebeeckx souligne que les sacrements ne sont pas des signes inventés de toutes pièces, sans commune mesure avec le jeu varié et divers des symboles naturels humains, non seulement dans la mentalité primitive, mais encore et surtout dans l'homme d'aujourd'hui. Les sacrements chrétiens sont profondément humains. Sur la base de ces considérations anthropologiques, ils se trouvent détachés de la sphère des choses et intégrés dans le domaine des personnes. Ainsi, ils sont des rencontres interpersonnelles entre les croyants et le Christ qui les a institués et les rend toujours efficaces pour agir dans la société. Selon E. Schillebeeckx,

« dans la foi de la communauté ecclésiastique et par elle un acte devient formellement une activité-signe sacramentelle de l'Eglise. Cependant l'Eglise pose cet acte symbolique par l'intermédiaire d'un ministre et elle l'accomplit à un sujet déterminé. L'intention sera précisément le lien entre le rite extérieur et la « fides Ecclesiae » ; c'est par elle que le rite est vraiment sacramentel, c'est-à-dire l'expression rituelle, objective de la « fides Ecclesiae ». La nécessité de l'intention, de la part du ministre et du sujet, nous fait en outre saisir sur le vif que les sacrements ne sont pas des "res naturae", mais des actes humains. »³¹³.

En soi, constatons que les rites ne sont pas des actions indifférentes à l'activité ordinaire de l'homme ou éloignés de celle-ci comme Schillebeeckx le précise dans cette pensée. On ne leur donne pas un coup de force ou un sens qu'ils ne contiendraient ou ne mériteraient pas, ni n'impliqueraient et ne prépareraient d'aucune manière. Ils ne sont pas une génération spontanée profondément décalée de la vie ordinaire de l'homme. Ce que nous pouvons appeler grands actes sacramentels, n'est, en définitive, possible que par suite de ce symbolisme surgi du génie et des actions de l'homme dans ce monde où l'homme se découvre comme image et ressemblance de Dieu ; où l'homme et Dieu ne sont jamais séparés, mais placés toujours du même côté ; où le Très-Haut (Lc 1, 32) se fait le Très-Proche de l'homme. Ainsi, les actes de l'Eglise qui rendent présent l'acte de rédemption éternellement actuel du Christ sont une activité symbolique religieuse de l'Eglise dans leur forme religieuse anthropologique. Thomas d'Aquin, d'ailleurs, appelle les sacrements, les « insignes » de l'Eglise, en tant qu'activité symbolique humaine accomplie par elle. C'est l'activité communautaire typique, spécifique et propre par laquelle on peut la reconnaître. Pour Schillebeeckx, que cette activité symbolique ecclésiale puisse s'identifier parfaitement aux

³¹² Cf. *Ibid.*

³¹³ E. Schillebeeckx, *L'économie sacramentelle...*, op. cit., p. 540.

actes personnels instaurés par le Christ et le révèlent davantage, suppose que c'est le Christ lui-même qui a vraiment et réellement institué ces sacrements ecclésiaux³¹⁴.

Ainsi, est-il important de savoir avec Schillebeeckx que les sacrements, célébrés par les hommes en mémoire du Christ, sont aussi des actes humains par lesquels ils peuvent être facilement reconnus à travers leurs activités dans la société. Le visage symbolique des sacrements ne dissipe pas pour autant celui du Christ qui les a institués pour le salut de l'homme qui y croit. En dehors et au-delà de leur dimension symbolique, les sacrements nous plongent dans le mystère infini de Dieu ; mystère d'amour et de libération. Et en Dieu, le symbole devient réalité de salut et de salut de l'homme. L'Eglise qui célèbre les sacrements sait que le symbole ne voile pas éternellement le visage de Dieu offert en contemplation mais il est appelé à le révéler pour que le symbole devienne plus compréhensible et plus concret pour l'homme. Car l'homme est la route des sacrements. Ceux-ci n'hésiteraient pas sans lui. S'ils sont actes et gestes des hommes, les sacrements recouvrent aussi une dimension plus pratique et donc politique.

3. La théologie sacramentaire et la politique : la politique comme acte de libération

Quel rapport peut-on établir entre sacramentaire et politique ? Les gestes, les paroles et la mission du Christ ont été accomplis dans un contexte hautement politique. Félix Mutombo-Mukendi fait constater que ses paroles, ses gestes et toute sa mission peuvent être situés dans une histoire précise et vérifiable : celle du rapport politique de domination et de soumission entre Juifs et Romains. C'est aussi l'histoire politique de l'Empire. Le supplice du Christ y trouve écho, et avec la mention du représentant de cet Empire : le procureur Ponce Pilate, (« Sous Ponce Pilate », comme nous le confessons dans le *Credo*). L'origine de son message est aussi bien connue. Il est proclamé dans la province romaine de la Judée. « Le monde nouveau de Dieu », son « Royaume » et son trône, est annoncé dans sa Galilée natale, de ville en ville et de village en village avec le petit groupe de disciples qu'il s'est constitué. Toute la capitale impériale a entendu son message nouveau qui était fort différent de celui des scribes et des pharisiens. Jésus était un Prophète et non un Rabbi à la manière de son époque³¹⁵. Ses

³¹⁴ Cf. ID., *Le Christ, sacrement...*, op. cit., p. 96.

³¹⁵ Cf. Félix, MUTOMBO-MUKENDI, *La théologie politique africaine. Exégèse et Histoire*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 193-213.

propos que nous rapportent les évangiles ont une teneur politique assez frappante. Il était « un prophète puissant en actions et en paroles devant Dieu et devant tout le peuple », selon le témoignage des disciples d'Emmaüs (Ac 24, 19). Il était aussi un homme public qui a délivré son message dans les villes et villages qu'il a parcourus ; tout autant actif dans les synagogues que dans le Temple, un leader charismatique adulé et admiré par de grandes foules, un grand Maître écouté par tous. Quand on regarde le récit de la passion de Jésus chez les différents évangélistes, on constate qu'il est le même : son arrestation à Gethsémani, puis son procès juif chez Caïphe, suivi du procès romain présidé par Pilate. De ces procès, il est conduit au Golgotha, lieu à la fois symbolique et politique. Il est dépouillé de ses vêtements et crucifié. Et il est mis au tombeau. En s'attardant sur les raisons de sa mort, on peut noter : le blasphème, que constitue sa prétention à pardonner et à parler de Dieu comme de son Père, et sa liberté radicale à l'égard du Temple et de la Loi. Déféré à Pilate, Jésus meurt du supplice romain de la croix, sur une accusation politique : « Cet homme a dit : "Je suis le roi des Juifs" » (Jn 19, 21). Et cette accusation politique sera mentionnée sur la croix qui le portait : « Celui-ci est Jésus, le roi des Juifs » (Mt 27, 37).

Dans la perspective d'une articulation entre sacramentaire et politique, les faits et gestes de Jésus doivent nous interpeler. Le fait qu'il ait été prophète et reconnu comme tel, puissant en actes et en paroles, qu'il ait agi dans un contexte politique marqué par la domination romaine avec ses conséquences sur ses concitoyens, qu'il ait ouvertement affronté l'opresseur et institué les sacrements dans un tel contexte politique, accusé et jugé dans un cadre politique, le fait que, selon Jürgen Moltmann, sa mort même « fut aussi la mort d'un criminel politique », ou d'un « séditieux »³¹⁶ politique, ne doivent pas échapper à l'attention du théologien et à l'analyse théologique. La cène du jeudi saint a été célébrée dans une ambiance tendue de trahison de l'ami et de profonde angoisse où les forces politico-religieuses s'apprêtaient à s'emparer violemment de lui pour le livrer à la vindicte populaire et le condamner à mort : « En vérité je vous le déclare, l'un de vous va me livrer », a-t-il dramatiquement révélé (Mt 26, 21). Jean mentionne qu'« au cours du repas que Jésus prenait avec ses disciples, il fut bouleversé en son esprit » (Jn 21). Les paroles qu'il prononce au cours de ce dernier repas doivent être aussi interprétées et comprises dans leur contexte et leur sens politiques : « Prenez, mangez, ceci est mon corps » (Mt 26, 26) ; « Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour la multitude » (Mt 26, 27). Prendre,

³¹⁶ Jürgen, MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne (Traduction française)*, Paris, Cerf, Coll. « *Cogitatio Fidei* » n° 80, 2012 (Nouvelle édition), p. 368.

manger et boire revêtent un sens de lutte et d'engagement qui caractérise la vie quotidienne ordinaire de l'homme dans la cité. Quand ils deviennent des actes difficiles à accomplir, sous la pression de circonstances politiques inacceptables comme dans les pays de la faim, ils sont un défi à relever ; souvent un défi politique. Ces paroles peuvent être reçues comme un ordre d'engagement et de solidarité entre les hommes qui doivent se soutenir mutuellement pour échapper aux forces politiques qui brutalisent, oppriment, affament et tuent. Ce sont des paroles de résistance et de survie contre l'oppression des pouvoirs. La vraie solidarité contre de telles forces est de savoir que nous avons tous part au même corps et au même sang de Jésus-Christ, le « livré pour nous » qui a souffert « pour nous », qui est mort et ressuscité « pour nous », et qu'il nous donne la force de lutter et de résister aux forces politiques. Signalons aussi l'ambiance politique délétère dans laquelle s'organisent sa traque, son arrestation, son jugement, sa condamnation et son crucifiement : entre trahison, abandon et reniement de l'ami, c'est-à-dire de ses plus proches collaborateurs. De ce point de vue, nous pouvons soutenir que la croix sur laquelle est pendu Jésus est le concentré d'une manifestation politique violente bien planifiée à son encontre au sein même de son cercle rapproché d'amis et à l'extérieur de celui-ci par voie de complices.

Bien plus, Jésus, comme le souligne Etienne Grieu, ne peut pas être présenté en dehors de ce qu'il a été : un homme entièrement engagé dans et pour son peuple et surtout pour toute l'humanité au point de s'aventurer dans des rencontres extrêmement risqués pour lui. Et d'une certaine manière, comme nous le constatons en suivant ses traces dans l'Evangile, l'eucharistie, mais aussi l'ensemble des sacrements, reprennent et résument tout à la fois l'ensemble de ce qu'il fut, c'est-à-dire un être livré à son peuple, désirant ardemment sa réconciliation et sa libération, manifestant un souci privilégié pour les membres opprimés de sa communauté et de toute l'humanité. C'est pourquoi, nous pouvons dire que les sacrements sont le reflet de l'engagement spirituel, social et politique de Jésus qui retracent toute sa vie³¹⁷.

Le geste du lavement des pieds au cours de ce même repas du jeudi saint symbolise parfaitement la fraternité, la solidarité et le partage que provoque l'eucharistie, qui devient ici sacrement de service du frère. « Au cours d'un repas, alors que déjà le diable avait jeté au cœur de Judas Iscariot, fils de Simon, la pensée de le livrer, sachant que le Père a remis

³¹⁷ Cf. Etienne, GRIEU, « Pertinence sociale et politique de l'Eucharistie », *Etudes*, 2012/11 Tome 417, pp. 497-508.

toutes choses entre ses mains, qu'il est sorti de Dieu et qu'il va vers Dieu, Jésus se lève de table, dépose son vêtement et prend un linge dont il se ceint. Il verse ensuite de l'eau dans un bassin et commence à laver les pieds de ses disciples et à les essuyer avec le linge dont il s'était ceint » (Jn 13, 2-5). Cet acte purement humain et ordinaire que pose Jésus contient les jalons et des balises d'une fraternité politique quand les croyants célèbrent les sacrements, surtout l'eucharistie. Jésus ne pose pas ici un geste simple et banal, dépourvu de sens pour nous depuis toujours. Il nous apprend à être frères, à sympathiser, à nous solidariser, à lutter ensemble, à nous rompre les uns pour les autres pour pouvoir nous ouvrir au divin et vaincre les forces du mal qui contrarient, oppriment et tuent. « Comprenez-vous ce que j'ai fait pour vous ? Vous m'appelez le Maître et le Seigneur et vous dites bien, car je le suis. Dès lors, si je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux autres ; car c'est un exemple que je vous ai donné. Ce que j'ai fait pour vous, faites-le vous aussi » (Jn 13, 12-15). En célébrant les sacrements de Jésus-Christ, nous sommes invités à comprendre ses gestes et ses paroles qui constituent des médiations de salut et leur cadre historique et politique de surgissement comme une mise en relation et en communion avec Dieu et les hommes dans une perspective d'actions politiques où les hommes refusent, en son nom, toute domination et oppression. Célébrer les sacrements, c'est faire pour les autres ce que Jésus a fait : les servir et leur laver les pieds, se donner et se livrer pour eux. Les sacrements se célébrant dans un environnement politique trop souvent marqué par la terreur et les injustices que subissent les populations les plus faibles, ils doivent être regardés comme possibilité de résistance qu'offre le Christ qui les a institués et qui exige de refaire ses gestes et de reprendre ses paroles en notre faveur et pour notre propre bien. C'est donc dans ses droits et ceux des hommes que les sacrements rétablissent le Christ et les hommes quand ils sont célébrés en souvenir de ce que le Christ lui-même a accompli. Lui qui est Dieu de justice, de paix et d'amour, les sacrements qui sont signes et insignes de sa présence perpétuelle de communion ne peuvent pas être célébrés en dehors de ses vertus, en dehors de sa mémoire engagée. Celles-ci leur donnent une crédibilité plus grande quand elles tiennent compte du cadre et du moment historique et politique de leur célébration et prennent en compte la situation du croyant et des peuples qui les célèbrent. Célébrés de cette façon, les sacrements, du point de vue politique, deviennent espérance d'un peuple en lutte. Ainsi, en théologie sacramentaire, politique et espérance doivent s'entremêler et être comprises comme médiations, actes et paroles du Christ, lutte et engagement des hommes contre les injustices et la misère qu'elles génèrent. C'est une espérance actuelle et présente qui nous libère de notre égoïsme morbide pour poser Dieu comme force, centre et mesure de toute chose et l'homme,

comme élément de lutte, de salut et de libération. Dans cette voie, les matières sacramentelles ne sont pas à négliger. « Fruits de la terre et du travail des hommes », elles s'offrent à l'homme comme chemins d'ouverture, possibilités de fraternité et de communion, gages de fidélité à Dieu qui les rend possibles et les fructifie pour la solidarité universelle entre les hommes et leur survie. Pour tout dire, les sacrements, notamment l'eucharistie, parce qu'ils sont aussi des gestes humains accomplis dans une société, ont quelque chose à dire dans l'espace public et ordinaire de l'homme en lutte contre les forces d'oppression présentes dans cette société.

Les sciences humaines et sociales portent en elles-mêmes les germes et les médiations d'une organisation eucharistique en faveur de l'homme agissant dans la société : cultures, signes, symboles, langages, vertus, etc. avec toutes les conséquences qu'ils supposent. Ces germes d'organisation, compris à partir de l'eucharistie, lient l'Eglise et le croyant dans un ensemble de pratiques et de médiations humaines et sociales dont la source se trouve dans l'enseignement et les pratiques quotidiens du Christ. Les sciences humaines et sociales, comme nous l'avons vu, aident la foi de l'Eglise et celle du croyant à œuvrer dans un réseau de relations sociales et humaines qui mettent au grand jour le visage de l'homme et de la société pour y imprimer celui du Christ. Sur ce plan, nous pouvons dire que ces sciences constituent une part essentielle et significative des signes par lesquels le Christ se communique au monde d'aujourd'hui. Elles mettent à la disposition de la foi de l'Eglise et du croyant les moyens substantiels et de plus en plus actuels pour comprendre l'homme et sa société afin d'y inscrire le message de Jésus-Christ. Dès lors, on peut dire qu'il y a une réelle tension entre ces sciences et les sacrements et particulièrement le sacrement de l'eucharistie qui porte le Christ total qui continue de se révéler au monde d'aujourd'hui.

En appliquant notre thèse à l'Afrique, nous retenons, à partir de ces sciences, que notre solidarité africaine ne doit pas être une solidarité de groupe basée sur des relations d'intérêt de groupe composé uniquement de la famille, de l'ethnie, de la religion, de la région et du parti politique. La solidarité, comme médiation de libération, doit s'ouvrir aux dimensions de toute la société africaine et à celles du monde. L'idéologie de l'enfermement sur soi et de l'unique survie du groupe appauvrit le regard que l'Africain doit porter sur l'homme qui n'est pas son « frère de sang » et sur la société qui n'est pas la sienne. La découverte d'une solidarité et d'une fraternité aux dimensions du monde aide l'Africain à se préoccuper davantage des angoisses et des souffrances du prochain. Avec les sciences humaines et sociales nous découvrons que l'accent mis sur les valeurs uniquement familiales ne survit pas au contact

d'autres relations plus ouvertes et plus riches. En Afrique, si selon l'enseignement du Christ, les sacrements sont célébrés dans la perspective d'une solidarité plus ouverte, une fraternité au-delà de la famille, du clan et du quartier, une communion sincère, ils deviendront des moments de fraternité universelle véritable. Si l'eucharistie est comprise et célébrée comme action de tous les fidèles unis au Christ qui se donne à tous et non pas celle d'un groupe détaché des autres et renfermé sur lui-même, sa célébration serait soucieuse des préoccupations existentielles des « frères et sœurs » plongés dans les turbulences de leur existence. La découverte du sacrement comme symbole donne une dimension plus radicale à la vraie fraternité et à la vraie solidarité qui sont désormais les symboles et des médiations qui renvoient les Africains à découvrir le visage du Christ-Libérateur. Et la libération elle-même sera le symbole de la foi qui libère et deviendra une quête permanente des croyants africains.

CONCLUSION : LE MYSTERE S'OFFRE A NOUS

Cette première partie a traité de l'eucharistie comme don de Dieu et mystère du Christ. Il s'est agi ici d'investigations bibliques et doctrinales. Que faut-il en retenir ? Son point d'intérêt a été de montrer que l'eucharistie n'est jamais une œuvre inventée par l'homme. Elle est plutôt une réalité de Dieu en faveur des hommes qui la célèbrent pour leur temps. Elle est le sommet de l'histoire entre Dieu et les hommes. Le mystère s'offre aux hommes. Dieu, qui s'est incarné en son Fils Jésus-Christ, prend l'initiative sans fin de demeurer, pour toujours, avec les hommes. Le mystère eucharistique et l'ensemble des autres sacrements, comme nous l'avons vu, sont le signe de cette présence réelle et sans fin de Dieu parmi nous. Sacrifice et mémoire, l'eucharistie rend présent Dieu en l'homme et ouvre l'homme à Dieu. L'homme s'ouvre à l'auto-communication de Dieu pour bénéficier des grâces du ciel dont la terre a besoin pour harmoniser sa relation avec le divin. Cette inter-communication elle-même est une généreuse initiative de Dieu commencée depuis la création et dans l'Ancien Testament qui y préfigurent ses prémices et qui a trouvé dans l'incarnation de son Fils son point central de non retour. L'eucharistie, offerte aux hommes par le Christ, est l'élément central et déterminant de cette inter-communication où l'Infini et le fini se rencontrent chaque jour, sur l'initiative du premier, en vue du banquet sans fin et où les hommes eux-mêmes se mettent ensemble pour adorer Dieu et lutter contre toutes les formes d'oppression qui renient Dieu. Aussi, l'eucharistie, se situant dans un ensemble d'étude plus vaste qu'est la sacramentaire, nous avons, dans la limite du possible et dans le cadre de cette recherche, confronté cette science aux autres domaines de la théologie fondamentale et des sciences sociales et humaines. L'objet de cette étude était de montrer que la théologie de l'eucharistie n'est pas une science solitaire ou une science en marge des autres, évoluant en parallèle avec elles. Dans le premier cas, notre étude a montré que la sacramentaire éclaire les autres domaines d'étude de la foi et se laisse elle aussi éclairer. Dans le deuxième cas, le résultat obtenu est que, à l'époque moderne, la sacramentaire s'ouvre aux sciences sociales et humaines pour s'inspirer de leur méthode d'analyse et elles lui fournissent, de ce fait, des possibilités d'investigation et d'interprétation qui lui permettent de se comprendre elle-même et d'adapter son langage, ses faits et ses gestes (ses rites) à l'évolution des temps en vue d'une pénétration plus rationnelle du mystère. Avec les sciences humaines et sociales, la théologie est passée d'une conception quasi magique du sacrement, l'eucharistie en particulier, à une dimension symbolique qui fait désormais de ce sacrement une action du peuple dans la société.

Nous avons posé les bases d'une réflexion particulière qui peut s'appliquer à l'Afrique, continent où l'eucharistie se célèbre aujourd'hui avec enthousiasme et ferveur. Ce cadre, à la fois biblique et doctrinal que nous avons tracé, était nécessaire pour comprendre l'évolution de la question et esquisser les éléments d'une réflexion théologique africaine sur ce sacrement à partir de nouvelles médiations inspirées de l'eucharistie. En effet, en investiguant le cadre biblique et patristique de l'eucharistie, en étudiant les différentes définitions théologiques de ce sacrement, surtout en réaction à la définition doctrinale de la scolastique et du concile de Trente, nous avons pu repérer des médiations nécessaires à la compréhension du sujet que nous traitons. Le grand virage qui s'est opéré après ce concile et à l'époque moderne a généré une nouvelle approche du sacrement. Il l'a rendu plus proche de l'homme en l'interprétant comme une transfinalisation, une transsignification et une transsocialisation. De ce fait, sont relues et comprises autrement la « présence réelle » et la « transsubstantiation ». Cette vision moderne théologique du sacrement rentre dans le cadre de ce que Claude Geffré qualifie d'« exigence de dépassement de ses propres limites doctrinales, rituelles, éthiques et institutionnelles »³¹⁸. Même si elle n'efface pas radicalement celle de la scolastique et de la néo scolastique, et qu'elle-même a aussi besoin d'un effort d'interprétation, cette vision moderne fournit cependant à la pensée théologique contemporaine des éléments substantiels et des médiations capables d'approcher et de vivre autrement le sacrement. Nous avons indiqué quelques unes de ces médiations dans l'étude de cette approche moderne à travers les terminologies que nous avons évoquées et les ouvertures sacramentelles qu'elles suggèrent : charité, solidarité, unité, vivre ensemble, fraternité, partage, don de soi, engagement social, libération de l'oppression, etc.

Rappelons que la problématique qui guide notre recherche est de savoir comment l'eucharistie qui est don de Dieu et mystère du Christ, corps et sang du Christ donnés en nourriture aux hommes pour vivre peut être un chemin de libération dans un continent qui la célèbre avec ferveur mais est miné par la faim, la pauvreté et l'oppression.

Poursuivant donc notre recherche, nous aborderons dans la deuxième partie, l'aspect communautaire et éthique de notre question (ou son aspect transsocialisation à partir de la transsignification et de la transfinalisation du sacrement de l'eucharistie, mais surtout en nous inspirant de l'apport des sciences humaines et sociales). Le détour par les sciences sociales et humaines nous a indiqué d'autres médiations comme la politique. Celle-ci nous permettra,

³¹⁸ Claude, GEFFRE, *Passion de l'homme...*, op. cit., p. 125.

dans le cas de l'Afrique et à partir de la théologie africaine de la libération, d'articuler eucharistie et politique dans l'ensemble de ce travail. La conjonction de ces deux réalités nous permettra de valoriser davantage, en contexte africain, la notion de libération qui est le nœud de notre recherche en mettant en exergue les termes de solidarité, de partage, de communion, de fraternité, d'engagement, d'ouverture, etc. Cette partie est fondamentalement le cœur du travail qui nous préoccupe. Elle exposera l'eucharistie par rapport aux besoins urgents et pratiques des hommes, notamment des Africains. La position théologique du problème : eucharistie et libération en Afrique, pain du ciel, pain des hommes, veut comprendre, à partir de médiations capables de libération, la conjonction qu'il pourrait avoir entre eucharistie, pain du ciel qui est aussi pain des hommes et un engagement prophétique (libération) au milieu d'un peuple en souffrance. Notre problématique de recherche a clarifié notre projet. Il s'agit ici d'aller en profondeur. Le but poursuivi, qui est aussi notre hypothèse, est de comprendre qu'en Afrique, d'une part, on ne peut pas célébrer dans la ferveur l'eucharistie et vivre quotidiennement sous l'oppression de la faim et de la misère car l'eucharistie est nourriture donnée aux hommes sur terre. Elle les fait entrer dans la gloire définitive de Dieu. Elle est Repas de fraternité, de communion, de solidarité, de partage et de libération. D'autre part, cette partie montrera ce que peut être l'originalité de l'eucharistie dans l'ensemble des actions menées en Afrique contre le phénomène de la faim. Cette originalité se résume en la « Communion des fidèles » comme médiation originelle de solidarité, de lutte, d'engagement et de libération qui suscite elle-même d'autres médiations qui seront explorées et exposées dans cette partie.

DEUXIEME PARTIE

EUCARISTIE ET LIBERATION EN AFRIQUE

INTRODUCTION : LE PETIT ERIC OU NOTRE DESIR DE FAIRE DE LA THEOLOGIE

Eric, petit garçon de huit ans, vit avec ses parents à Zuénoula, bourgade située à plusieurs kilomètres d'Abidjan, au Centre-ouest de la Côte d'Ivoire. En 2012, nous y avons été affecté par notre évêque pour assurer la charge de curé de la paroisse qui s'y trouve. Un jour que nous marchions dans les rues, nous vîmes s'avancer vers nous, claudiquant, une petite silhouette frêle enguenillée, le tee-shirt qu'il portait, d'une saleté horrible et en lambeaux de part en part, lui pendait sur le corps. Son caleçon, tout aussi sale, lui tombait jusqu'aux pieds quand il ne le tenait pas. Sa petite tête portait des cheveux ébouriffés, signe visible de sa malnutrition. Ses pieds étaient nus et sales. Arrivé à notre niveau, ce petit enfant nous tendit une main tout aussi sale en nous prononçant cette phrase : « Tonton³¹⁹ j'ai faim. Donne-moi l'argent je vais manger ». Au même moment, un paroissien qui nous a reconnu et qui connaît ce petit garçon s'approcha et nous demanda de ne pas tenir compte de lui car « c'est son travail ». Il voulait nous dire par là qu'il exaspérait toute la ville avec sa mendicité. Nous l'écoutâmes et continuâmes notre chemin laissant derrière nous ce petit garçon planté là, la main toujours tendue vers nous et le regard inquiet, à la fois hagard et absent. Nous continuâmes notre chemin en pensant que nous aurions dû faire quelque chose pour ce petit garçon qui a faim et qui ne cherche qu'à manger. Retourné à la paroisse, nous cherchâmes à en savoir davantage sur lui. Nous avons alors appris qu'il s'appelle Eric et que ses parents, bien que vivants, ne lui donnent pas à manger parce que eux-mêmes sont pauvres et affamés et traitent leur enfant de sorcier, cause de leur pauvreté et de leur famine. Les parents que nous avons rencontrés peu après nous confirmèrent cela eux-mêmes. Depuis ce temps, nous n'avons pas manqué de revoir Eric et de lui donner à manger régulièrement parce qu'il avait toujours faim. Ayant retrouvé notre lieu d'habitation et su que nous étions prêtre, il nous rendit chaque jour visite à la paroisse pour bavarder avec nous et espérer sa ration quotidienne. Un jour, dans nos causeries, il nous demanda pourquoi nous prions et qui est Dieu. Il voulait aussi savoir pourquoi il avait toujours faim alors que certains garçons de son âge mangeaient à leur faim, ne quémandaient pas dans la rue leur nourriture et s'habillaient proprement. Un autre jour, quand il nous vit sortir de la célébration de la messe dominicale, il nous rattrapa au milieu des fidèles avec lesquels nous bavardions et nous demanda pourquoi tous ces gens qui étaient à la

³¹⁹ « Tonton » est un terme générique d'affection en Côte d'Ivoire par lequel les moins jeunes appellent leurs aînés hommes. Les filles ou femmes sont appelées quant à elles « Tantie ».

messe ne le regardent pas quand il leur tend sa petite main sale dans les rues de la ville. Il voulait aussi savoir pourquoi à la messe nous ne lui donnons pas le petit « bonbon » (la communion) que nous donnons aux grands qui étaient déjà rassasiés et aux enfants qui n'avaient pas faim. Le jeudi saint 2013, nous prîmes la décision de le laver et de lui porter de nouveaux habits que nous avons fait coudre à sa mesure. Nous lui avons dit que c'était le jour où Dieu a donné le « bonbon » aux hommes comme leur nourriture. C'était donc la fête anniversaire du « bonbon de Dieu ». Pendant que nous le lavions, il nous dit qu'il était content mais nous demanda aussitôt si c'était Dieu qui nous avait commandé de le laver nous-mêmes pour qu'il puisse avoir droit au « bonbon qui rassasie et qui ne donne plus la faim » (selon ce que nous lui avons dit un jour de la communion).

C'est ainsi que nous vécûmes avec ce petit garçon toujours affamé et rejeté par ses parents et par toute la ville, qui doit quémander son « pain de ce jour » et dont la mémoire nous revient toujours. Nous vîmes en lui, le concentré de tous les affamés (petits et grands) de cette ville, de notre pays et de toute l'Afrique mais aussi du monde entier qui doivent raser le mur pour survivre. Au cours de nos nombreuses causeries, nous comprîmes les « questions théologiques » que nous posait cet enfant affamé à l'esprit précocement vif, et qui avait pris l'habitude de venir aux messes et même souvent de dormir dans l'église à notre insu, comme un défi à notre propre foi et à notre propre intelligence. Ces questions sur le « bonbon de Dieu » ont remué tout notre désir d'aller plus loin dans la théologie et nous ont amené à comprendre que la théologie, l'eucharistie et la faim doivent interpeller notre foi et notre intelligence et nous pousser à les comprendre autrement. Depuis, ce cas du petit Eric (Erico, comme nous finîmes par l'appeler affectueusement), ajouté à celui de la femme affamée du village participant à l'eucharistie et bien d'autres cas de ce genre dont nous avons été témoin, n'ont jamais cessé d'inspirer notre réflexion théologique et notre vision de l'eucharistie, pain du ciel et pain des hommes. Ces cas constituent le fondement de nos réflexions et de nos recherches non seulement théologiques, mais aussi de tous genres. G. Gutiérrez, théologien latino américain, s'était un jour demandé : « Comment parler de Dieu depuis Ayacucho ? » Nous autres, théologiens africains, nous devons nous demander à notre tour comment parler de Dieu depuis l'Afrique et de ses petits Eric. Comment le drame du petit Eric et celui de tous les affamés d'Afrique peuvent-ils susciter notre théologie ? Ces faits évoqués nous font croire que la théologie doit aussi se construire à partir de la situation concrète de ceux qui vivent au quotidien le drame de la faim et de la pauvreté. C'est dans cette perspective que cette deuxième partie va être abordée et orientée.

Cette deuxième partie évolue en trois mouvements. Nous présentons tout d'abord l'ampleur du phénomène de la faim en Afrique (chapitre 10). A partir de cette donnée de base et du commentaire que nous en faisons, nous interrogeons la théologie africaine de la libération qui est notre instrument d'analyse et d'interprétation. Nous la mettons en rapport avec la problématique de l'« Afrique étranglée » et affamée qui nous clarifie sur les vrais enjeux de la faim en Afrique et les mobiles de l'acharnement des gouvernants sur les paysans (chapitre 11). Les éléments recueillis nous permettent de poser la question de l'eucharistie à partir de la solidarité de Jésus-Christ avec les affamés dont il est parfaitement solidaire (12) et en allant plus loin, d'interpréter les problèmes nouveaux du continent à la lumière de la foi et donc de la théologie africaine de la libération (chapitre 13) ; problèmes nouveaux qui, s'ajoutant aux autres, interrogent notre pratique de la foi sur le continent. Nous constatons qu'à la base de tout cela, se pose, en Afrique, une véritable crise de démocratie. Il nous semble obligatoire de promouvoir sur ce continent et pour le bien des Africains une vraie démocratie contre celle qu'on nous présente aujourd'hui et qui constitue l'amertume de nos peuples (chapitre 14). Il est aussi abordé la réalité de l'Eglise famille de Dieu vue ici comme lieu de solidarité, de fraternité, de communion, de partage et qui devient par ce fait, lieu de libération où les Africains retrouvent la joie de vivre en Jésus-Christ, le « Frère aîné » et de célébrer une eucharistie qui libère (chapitre 15). Ensuite, dans le second mouvement, nous interrogeons le magistère et des théologiens africains qui proposent d'autres voies de libération pour l'Afrique à partir des mêmes problèmes que nous évoquons (chapitre 16). Il s'agit d'une critique de la théologie africaine de la libération qui indique la voie de la culture pour les Africains (théologiens et magistère) et de celle du péché dont l'homme doit se libérer, pour le magistère (chapitre 16). Une réponse sera donnée à cette critique qui confirmera notre option pour la théologie de la libération et les options qu'elle doit opérer pour que la libération en Afrique ne soit pas un choix exclusif mais plutôt inclusif (chapitre 17). Enfin, dans le dernier mouvement, trois chapitres nous permettent d'ouvrir, à partir d'une réflexion systématique, des perspectives actuelles et eschatologiques dont l'eucharistie est le fondement. Le premier démontre que l'espérance des Africains se trouve dans l'eucharistie qu'ils célèbrent (chapitre 18). Le deuxième approfondit nos propos en présentant l'eucharistie comme pain du ciel qui est aussi pain des hommes, réalité terrestre et céleste qui tient compte de l'homme africain d'aujourd'hui dans ses dimensions matérielle et spirituelle (chapitre 19). Le troisième présente l'eucharistie en Afrique comme figure et annonce des cieux nouveaux et de la terre nouvelle qui appelle une reconstruction de l'imaginaire de l'homme africain à partir de matériaux eux-mêmes nouveaux qui structurent toute la vie de l'Africain (chapitre

20). Cette partie prend fin en présentant, en une synthèse, les acquis de notre investigation en termes de médiations eucharistiques de libération (chapitre 21).

CHAPITRE 10 : L'AMPLEUR DU PHENOMENE DE LA FAIM EN AFRIQUE

Ce chapitre est consacré à l'inventaire du phénomène de la faim en Afrique. Il en donne les causes les plus prégnantes et structurelles (1), relève quelques conséquences actuelles (2) et fait une évaluation théologique dans le contexte africain (3) qui demeure le cadre de notre recherche. Le but que nous visons ici est de plonger notre lecteur et tout observateur de l'Afrique au cœur du drame qui sévit sur un continent pourtant riche de ses matières premières et d'interroger Dieu sur ce drame en vue de prospecter en lui des chemins de libération.

1. Le phénomène de la faim en Afrique : au cœur du drame

Selon le Baromètre de la faim établi en 2014³²⁰, une personne sur huit, une femme sur six, et un enfant sur six souffrent de la faim dans le monde. Malheureusement, plus de la moitié de ces affamés se retrouvent regroupés dans le Tiers-monde, ce « Sud du monde », et l'Afrique, malgré les énormes potentialités qu'elle renferme, bat le triste record des affamés du monde. Et cela dure depuis des lustres. En effet, selon ce même Baromètre, entre les années 1990 et 2014, l'Indice de la Faim dans le monde (GHI³²¹) à l'aide duquel est mesuré le niveau de la faim en utilisant les données de mortalité infantile, de sous-alimentation et d'insuffisance pondérale infantile, a diminué de 39 %. Cependant il est indiqué que de fortes disparités régionales demeurent toujours. Ainsi, dans les pays reconnus comme pauvres, Asie du Sud et Proche-Orient/Afrique du Nord, le score GHI a diminué de près de 41% et 40% respectivement depuis 1990. Le Baromètre signale que cette diminution est encore plus visible et substantielle en Asie du Sud-est et en Amérique latine où ce score était déjà initialement bas puisqu'il a diminué de 54% et 53% respectivement. En revanche, en Afrique noire, au sud du Sahara, ce score GHI 2014 n'a diminué que de 28% depuis 1990. L'on signale même que la situation dans cette partie du monde reste désespérément précaire et que

³²⁰ Cf. www.actioncontrelafaim.org/fr/content/barometre-de-la-faim-2014-le-role-de-l-agriculteur-au-nord-et-au-sud

³²¹ Le GHI ou Indice de la Faim dans le monde, permet de mesurer le niveau de la faim dans le monde et ses évolutions constantes.

la demande croissante d'aide alimentaire et humanitaire reflète fort bien la détérioration de la résilience dans cette région. C'est ce qui justifie par ailleurs que les actions humanitaires et alimentaires soient les plus nombreuses dans cette partie du monde plus qu'ailleurs. Paradoxalement, fait constater Sylvie Brunel, la faim reste aujourd'hui encore un vrai problème majeur en Afrique noire, « seul continent où elle ne régresse pas ». ³²² Dans le même sens, Jean Ziegler note qu'entre 1972 et 2010, le nombre d'Africains gravement sous-alimentés est passé de 82 à 202 millions ! Malheureusement, il ne cesse d'augmenter depuis lors ³²³.

Le drame de la faim en Afrique inspire fort bien les titres de livres qui le reprennent abondamment en y exposant toute la réalité troublante et dramatique de la misère du continent au fil des ans : « *L'Afrique noire est mal partie* » (René Dumont, 1969), « *Le cri de l'homme africain* » (Jean-Marc Ela, 1980), « *L'Afrique étranglée* » (René Dumont et M.-F. Mottin, 1980), « *Et si l'Afrique refusait le développement ?* » (Axelle Kabou, 1991), « *L'Afrique refuse-t-elle vraiment le développement ?* » (Jean-Claude Djéréké, 2007), « *L'Afrique humiliée* » (Aminata Traoré, 2010), « *L'Afrique est-elle si bien partie ?* » (Sylvie Brunel, 2014). Le tout pourrait être résumé par ces propos d'Engelbert Mveng : « Désert post-colonial peuplé de fantômes faméliques ou enragés, l'Afrique n'est plus qu'une immense nécropole où des meutes affamées dénudent des squelettes et se déchirent entre elles » ³²⁴. Entre pessimisme avéré et optimisme bruyant mais mesuré, rêve et réalité, révélation et indiscretion, la faim en Afrique fait le tour du monde. Généralement, le drame de la faim a fini par s'imposer comme la porte d'entrée et la vitrine du continent. Tous ceux qui veulent connaître l'Afrique y parviennent en découvrant sa grande misère ou sa « misère extrême » et sa grande faim. « Tu veux retourner en Afrique ? J'espère que tu n'auras plus faim », m'a dit un jour, dans un humour bien noir mal caché, un ami européen qui aurait du mal à retrouver ce continent sur une mappemonde. Mais, pour connaître l'Afrique qui a faim depuis toujours, l'on n'a pas besoin de s'y rendre. L'Afrique de la faim est bien représentée et fixée sur les

³²² BRUNEL, Sylvie, « L'Afrique peut-elle nourrir ses populations ? », in *Où va l'Afrique noire ?*, Actes du Colloque du 13 décembre 2001, Paris, RIGP n°6, 2001, pp. 193-200.

³²³ Cf. Jean, ZIEGLER, *La faim dans le monde expliquée à mon fils*, Paris, Seuil, 2011, p. 12. Selon Philippe Hugon, « les famines sont nombreuses en Afrique même s'il existe aujourd'hui des surplus alimentaires mondiaux... En Afrique, les famines ante-coloniales (Empires du Ghana, Mali, Songhaï) et coloniales ont existé (Ethiopie, 1888-1892). Les famines récentes ont concerné l'Ethiopie (1972-1974, 1984-1985), le Soudan, le Lesotho (1983-1985), le Mozambique, le Nigeria, le Niger, l'Angola, le Zaïre (aujourd'hui République Démocratique du Congo-RDC), l'Ouganda, la Somalie, le Libéria, le Zimbabwe et l'Afrique australe (année 2000), le Sahel, notamment le Niger et la Corne de l'Afrique (2005-2006) : Cf. *Géopolitique de l'Afrique*, Paris, Armand Colin, (Troisième édition), 2013, p. 88.

³²⁴ Engelbert, MVENG ; B. L., LIPAWING, *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé/Paris, Clé/Présence africaine, 1996, p. 228.

cartes postales et dans les médias du monde où des enfants extrêmement affamés, le ventre bedonnant, tel celui du petit Eric, le visage envahi par des grappes de mouches, font le tour du monde et suscitent, par là même, la pitié des hommes riches du continent et d'ailleurs. Un clip qui passe en boucle sur *youtub* a pour titre « Donner du pain aux Africains ». Le phénomène de la faim en Afrique est donc une réalité que nul ne peut cacher et attire touristes, humanitaires, soldats étrangers et organisations internationales³²⁵. De fait, la faim en Afrique se voit, se sent et se touche à mille lieues.

2. Les causes structurelles du drame

Vu de loin, l'on a toujours cru que le phénomène de la faim en Afrique est dû au manque réel et criant de nourriture ou à l'inexistence de nourriture dans la plupart des régions qui souffrent de la faim. Or, il est de plus en plus établi aujourd'hui que la plus grande cause de la faim en Afrique est la pauvreté de la majorité des Africains, laquelle pauvreté les éloigne de l'acquisition de la nourriture pour leur survie. Car, selon l'OCDE³²⁶, il ne suffit nullement de produire des aliments. Encore faut-il qu'ils puissent être achetés et consommés par les groupes humains qui en ont le plus besoin et dont malheureusement le pouvoir d'achat demeure exagérément et éternellement faible :

« La première cause d'insécurité alimentaire est un défaut d'accès à la nourriture, les populations concernées ne disposant pas des ressources nécessaires... à une alimentation suffisante et nutritive. Ces droits peuvent être liés à la production (cultures vivrières), au commerce (achat de produits alimentaires), au travail (travailler pour se nourrir), à un héritage ou à des transferts (dons d'aliments). Ce défaut d'accès des ménages à la nourriture tient essentiellement à la pauvreté et à l'insuffisance des revenus. »³²⁷

³²⁵ Le 22 octobre 2015, trois organisations de l'ONU (l'Unicef, La FAO et le PAM) ont fait ce communiqué commun ahurissant relatif à la famine au Soudan du Sud : « 30 000 personnes au moins vivent dans des conditions extrêmes et risquent de mourir de faim » ! Le Soudan du Sud est une zone ravagée depuis plusieurs années par une guerre civile qui cause autant de morts par balles que de famine.

³²⁶ *Organisation for Economic Co-operation and Development* (Organisation de Coopération et de Développement Economique).

³²⁷ OCDE (2013), *Sécurité alimentaire mondiale : Défis pour le système agricole et agro-alimentaire*, OECD Publishing, p. 110 ; Selon les statistiques, en 2008 et en 2011, les prix des aliments de base (le riz, le maïs, le blé) ont explosé. En 2010, le prix de la tonne de blé meunier a doublé. En janvier 2011 il était de 270 Euros. Quant au maïs, son prix a augmenté de 63%, le blé de près de 54%. Comparé en 2005, le prix moyen des aliments de base a augmenté de 54% ; Cf. Jean Ziegler, *La faim dans le monde...*, op. cit., p. 15.

La faim en Afrique, comme ailleurs dans le monde, n'est donc pas le manque de nourriture pour sustenter convenablement les populations, mais le manque criant de moyens financiers pour y avoir accès et s'en procurer suffisamment. Le triptyque Faim-Insécurité alimentaire-Pauvreté³²⁸ devient alors l'enfer dans lequel se débat la majeure partie des Africains pour survivre. Or, comme l'atteste le Conseil Pontifical « *Cor unum* », il est de plus en plus reconnu que « la planète pourrait fournir à chacun sa ration alimentaire car les aliments disponibles par habitant au plan mondial se sont accrus de 18% environ au cours des dernières années »³²⁹. De ce point de vue, il est évident que la faim, en Afrique, n'est pas une fatalité ou un mauvais sort de Dieu (ou des dieux) jeté sur cette partie de la population mondiale qui aspire elle aussi à vivre. Beaucoup d'Africains, malheureusement, comme dans le cas du petit Eric, croient fermement, par obscurantisme, que la faim est une malédiction des sorciers, des féticheurs, des génies de la brousse ou des dieux. Or, la faim est ici un problème politique qui s'accroît davantage et dramatiquement pendant les graves crises politiques que connaît régulièrement ce continent. Sylvie Brunel révèle que dans la plupart des cas, et de plus en plus, la faim est utilisée comme « arme de guerre et de reconnaissance politique ». Et donc, les populations affamées ne sont plus les peuples ennemis à combattre et à conquérir mais les populations mêmes de ceux (généralement les responsables politiques et les chefs de guerre) qui veulent capter à leur profit les nouvelles mannes des conflits que sont les « projecteurs médiatiques » et leurs adjouvants³³⁰. Faisant une typologie de la faim qui s'accroît aujourd'hui de plus en plus en Afrique, elle relève trois modes de famines : 1) les famines classiques, créées pour éliminer des peuples gênants, comme au Sud Soudan ; 2) les famines exposées qui consistent à exposer publiquement par médias interposés la famine de peuples pris en otage par des bandes armées dans le but de susciter une reconnaissance politique internationale par l'apport d'aides humanitaires. Les guerres au Libéria, en Sierra Leone et dans bien d'autres pays en guerre sont typiques de ce modèle inique ; 3) les famines qui résultent de l'incompétence de gouvernements aveuglés par leur idéologie. Celles-ci semblent les plus connues³³¹.

³²⁸ Selon le Baromètre de la Faim 2014, on parle d'Insécurité alimentaire lorsque des personnes n'ont pas accès, comme il faut, à une alimentation en quantité et en qualité nutritive suffisantes pour une croissance et un développement normal afin de mener une vie saine et active. Cette Insécurité alimentaire peut être due au manque de nourriture, à un pouvoir d'achat insuffisant, à un environnement de vie et à une politique instables.

³²⁹ CONSEIL PONTIFICAL « *Cor unum* », *La faim dans le monde. Un défi pour tous : le développement solidaire*, Paris, Centurion/Cerf, 1996, p. II.

³³⁰ Cf. BRUNEL, Sylvie, « Une nouvelle géopolitique de la faim », in Action Contre la Faim, *Géopolitique de la faim. Quand la faim est une arme...*, Paris, PUF, 1998, p. 11.

Si la faim en Afrique a ses causes politiques, c'est qu'elle est aussi fortement liée à l'insécurité qui y règne la plupart du temps. Ce fut par exemple le cas en Angola lors de la guerre qui a duré vingt sept ans, au Soudan, en RDC (République Démocratique du Congo) où la guerre est encore vécue et fait rage. Ainsi, les mouvements armés qui se combattent pour la conquête du pouvoir politique et des richesses du sous-sol (diamants, or, cobalt, uranium, pétrole) pillent et détruisent les récoltes des territoires qu'ils contrôlent, réquisitionnent et enrôlent les bras valides pour en faire des combattants, souvent des chairs à canon, détournent les aides alimentaires et humanitaires pour forcer les populations prises en otage à adhérer à leurs causes.

Une autre cause de la faim en Afrique, qu'on pourrait qualifier de cause externe, demeure de tout temps ce que René Dumont qualifie de « pillage du Tiers-monde »³³². Celui-ci prend des formes différentes en fonction du temps et des enjeux, des intérêts en place et aussi des personnes. Entre la mainmise sur les richesses du continent et le sous-paiement de ses richesses, entre les surfacturations, les commissions et retro-commissions, l'Afrique offre l'image d'un continent dont la vocation semble d'être éternellement pillé. Cette révélation de René Dumont le confirme bien : « Nous les développés, constituons la plus grande masse des privilégiés abusifs de la planète ; donc les premiers responsables de la famine dans le monde : des hypocrites, voilà ce que nous sommes »³³³.

Piller, appauvrir et affamer le continent, c'est aussi détourner les producteurs de la consommation de ce qu'ils produisent, qui est le fruit de leur travail, au profit des industries occidentales. Ainsi, en Côte d'Ivoire, premier producteur mondial de cacao depuis plusieurs décennies, le prix de vente du kilogramme de la fève de ce cacao atteint difficilement un Euro. Le prix de cette fève de cacao transformée en chocolat et exposée au supermarché pour la vente, oscille entre quatre et cinq Euros. Pour cela, plus de la moitié des planteurs ivoiriens de cacao n'a jamais vu du chocolat, *a fortiori* en consommer ! Ces cas nous conduisent à des situations où d'ici quelques années, et sous la pression des multinationales, toutes les terres

³³¹ Cf. ID., « L'Afrique peut-elle... », art. cit, pp. 12-13. Quant à Philippe Hugon, il situe les facteurs explicatifs de l'insécurité alimentaire en Afrique à quatre niveaux primordiaux : 1) les manques de disponibilité ; 2) les défaillances du marché ; 3) les défaillances de droit ; 4) la géopolitique de la famine : Cf. *Géopolitique de l'Afrique*, op. cit., pp. 88-91.

³³² René, DUMONT ; M.-F., MOTTIN, *L'Afrique étranglée*, Paris, Seuil, 1980, pp. 21-22.

³³³ *Ibidem*, p. 11. La même question est abordée par le Comité Information Sahel qui souligne la stratégie impérialiste de l'aide alimentaire en démontrant par exemple que la famine qui sévit depuis toujours au Sahel est étroitement liée à la politique agricole de ces pays héritée de la colonisation et qui continue d'être conduite par l'ancien maître ; *Qui se nourrit de la famine en Afrique ? Le dossier politique de la faim au sahel*, Paris, François Maspero, coll. « Cahiers libres », 292-293, 1974, pp. 173-183.

arables et nourricières seront transformées en cultures industrielles, ne laissant aucun espace pour les besoins alimentaires primordiaux des peuples et des familles. Aujourd'hui, toutes les forêts du Sud-ouest et de l'Ouest de la Côte d'Ivoire sont utilisées pour la culture de ces produits de rente. Après la vente du cacao ou du latex, le paysan se trouve obligé d'acheter de la nourriture pour la famille avec les miettes qu'il a pu glaner de sa misérable vente, car le cacao, le café et le latex ne nourrissent personne. Instrumentalisés par les gouvernants, abusés par les multinationales, avec la complicité de leurs propres fils, les propriétaires terriens bradent les terres pour des miettes en vue de la culture de ces produits qui ne nourrissent pas mais profitent aux riches³³⁴. Une telle pratique a des conséquences douloureuses sur l'ensemble de la population.

3. Les conséquences modernes du drame : émeutes de la faim, printemps arabes et immolations

Les conséquences de la faim en Afrique sont généralement bien connues comme le phénomène lui-même. Les plus répandues sont les épidémies et la mort qui s'ensuit inévitablement. Nous relevons dans cette section d'autres aspects qui ont marqué les consciences et l'histoire récente dont on s'éloigne bien souvent et qu'on pourrait classer parmi les conséquences modernes de la faim en Afrique. Il s'agit des émeutes de la faim, du printemps arabe et des immolations. Entre 2007 et 2008, des émeutes de la faim ont secoué une bonne partie du « Sud du monde ». L'Afrique n'y a pas échappé. Le Nigéria, le Cameroun, la Côte d'Ivoire, le Mozambique, la Mauritanie, le Sénégal, le Burkina Faso ont connu leurs émeutes. Ces manifestations de colères bruyantes ont fait de nombreux morts car ces foules immenses affamées, constituées généralement de femmes et d'enfants, qui crient leur faim dans les rues de leur capitale respective ont été chargées par des hordes de policiers lâchées sur elles par les autorités. En Côte d'Ivoire, nous avons pu lire sur des pancartes d'émeutiers : « Vous les riches donnez notre part du gâteau » ; « On nous a trop affamés » ; « Les hommes et Dieu ont faim » ; « C'est Dieu qui nous nourrit » ; « Dieu sauve-nous ». En Tunisie, le printemps arabe a commencé à la suite de l'immolation du jeune Mohamed Bouazizi. Ce jeune homme s'est immolé parce que quelques jours plus tôt, des policiers lui

³³⁴ De cette façon, 41 millions d'hectares de terres fertiles, qui auraient dû servir aux cultures vivrières, ont été soustraits à la culture des paysans d'Afrique noire en 2010 pour les cultures de rente.

ont confisqué ses outils de travail avec lesquels il survenait aux besoins ordinaires et alimentaires de sa mère et de ses deux petites sœurs. A Abidjan, en Côte d'Ivoire, la jeune dame, Mandiara Ouattara, a tenté de s'immoler le 21 mai 2014. En effet, elle faisait partie du groupe de personnes auxquelles l'Etat devait de l'argent au titre de ses dettes intérieures. Mais celui-ci refusait ce devoir envers ses créanciers. N'en pouvant plus de supporter sa faim et celle de sa famille, elle a jugé utile de s'immoler devant la présidence de la république. Admise à l'hôpital, elle allait mourir quelques jours après des suites de ses graves blessures. Ces manifestations, ces gestes et ces meurtres sont les conséquences modernes de la faim en Afrique. L'on prévoit que ces nouveaux phénomènes iront se multipliant car, comme des effets de boule de neige, chaque situation de faim les suscitera.

4. Une évaluation théologique

En Afrique, peut-on évaluer théologiquement la faim ? Les phénomènes, les causes et les conséquences de celle-ci peuvent-ils trouver une résonance théologique ? En contexte africain, peut-on théologiser la faim et ses drames ? Répondre à cette problématique conduit à connaître le rapport entre Dieu et la faim ou placer Dieu au cœur de notre drame. Et la question théologique « Dieu peut-il permettre la faim de ses créatures ? » ne peut échapper, ni aux affamés eux-mêmes, ni aux théologiens. Le tout consiste à savoir s'il y a une part du divin dans la faim de ses créatures et comment celle-ci peut être une réponse aux préoccupations existentielles des affamés.

Selon Michel Hubaut, une évidence traverse la Bible : la faim, la misère, l'exploitation et l'oppression sont toujours considérées comme une « rupture d'Alliance » avec Dieu, un « refus du dessein de Dieu » et une idolâtrie qui rend vains tous les cultes offerts par le peuple de l'Alliance dans le Temple de Dieu³³⁵. Au début de cette recherche, nous présentions la Bible comme une table s'ouvrant sur une sorte d'apéritif dans la Genèse composé du « fruit des arbres du jardin » (Gn 2, 3). Elle est traversée de part en part par l'union festive de Dieu et de son peuple qui se tisse et se scelle au fil des siècles par les repas dont le plus prodigieux et généreux est la cène du Seigneur : « Prenez, mangez, ceci est mon corps ». Elle se referme sur

³³⁵ Cf. Michel, HUBAUT, *Grâce et miséricorde. Commentaire de l'Évangile selon saint Luc*, Paris, Salvator, 2015, p. 35.

une sorte de digestif que constitue « l'eau vive » donnée gratuitement (Ap 22, 17). Tous ces repas pris dans la ferveur, la foi et l'espérance, donnent la force au peuple pour attendre Celui qui vient bientôt (Ap 22, 12). Ainsi, si Dieu lui-même, depuis la création, prend la généreuse initiative de sustenter son peuple afin qu'il n'ait pas faim, nous devons bien reconnaître que la faim crée un problème dans la création. Elle est un désordre et une disharmonie dans celle-ci. Provoquer la faim chez autrui et avoir faim perturbent et troublent alors la création. C'est pourquoi, de toute évidence, Dieu n'est pas loin des drames de la faim dans le monde et en Afrique en particulier. Il l'est non pas en tant que provocateur et donneur de faim, mais plutôt comme celui qui rappelle la création à l'ordre. C'est pourquoi, en Afrique, nous devons considérer la faim comme un lieu de la présence de Dieu, et la faim, de ce fait, devient un lieu théologique. Dieu se situant toujours du côté des victimes, la faim doit être regardée et interprétée comme lieu de la révélation de Dieu. Au milieu des cris des affamés, qui sont l'écho sonore du « cri de l'homme africain », se dresse la croix du Christ, cette croix ayant revêtu plusieurs aspects en Afrique dont la grande faim.

Dans le cheminement eucharistique que nous venons de faire dans la première partie, nous avons toujours présenté l'eucharistie comme un don de Dieu et un mystère du Christ. Don de Dieu et mystère du Christ, elle répond aux besoins des hommes et dans le cas de la famine en Afrique, elle devient un pain qui rassasie les affamés. Car, en la comprenant comme tel, elle devient possibilité d'engagement et de lutte contre la faim, étant entendu que Dieu ne provoque pas la faim mais, au contraire, la combat. Dès lors, nous pouvons comprendre que le drame de la faim ne concerne pas seulement l'homme. Il est aussi une préoccupation de Dieu. Le problème de la faim intéresse aussi Dieu. C'est pourquoi, le phénomène de la faim en Afrique, ses causes et ses conséquences dramatiques doivent devenir le lieu de la lutte d'où doit émerger le « peuple nouveau » de Dieu. Dans la lutte au nom de Dieu, la famine, parce qu'elle est présence interpellatrice de Dieu, ne sera plus vue comme une fatalité mais comme un accident. Par ce fait même, elle ne peut plus être comprise comme un mauvais sort qui donne la mort, mais comme une croix qui appelle à la vie. C'est pourquoi, d'un « peuple crucifié » (selon Jon Sobrino), nous passons à un peuple de la vie, vu que le Crucifié lui-même donne la vie. Il ne s'agit pas ici de spiritualiser la faim, dans une sorte de béatitude ou de félicité. Il s'agit plutôt de la théologiser, c'est-à-dire de placer Dieu en son cœur en tant que force de lutte et de libération. C'est dans cette perspective que nous avons toujours lu et compris Mt 25, 35 : « Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ». En s'identifiant à l'affamé et à l'assoiffé, le Christ s'installe au cœur

du drame de la faim, le remplit de sa présence et nous invite à le rejoindre pour s'y opposer. Ces propos du grand Maître des Diallobé nous éclairent :

« Longtemps, les adorateurs de Dieu ont gouverné le monde. L'ont-ils fait selon Sa loi ? Je ne sais pas... J'ai appris qu'au pays des Blancs, la révolte contre la misère ne se distingue pas de la révolte contre Dieu. L'on dit que le mouvement s'étend, et que, dans le monde, le même grand cri contre la misère couvrira partout la voix des muezzins. Qu'elle n'a pas dû être la faute de ceux qui croient en Dieu si, au terme de leur règne sur le monde, le nom de Dieu suscite le ressentiment des affamés ? »³³⁶

Le grand Maître des Diallobé interpelle ici la foi comme réponse aux préoccupations existentielles et quotidiennes des affamés. Le cri de détresse des affamés prend toujours Dieu à témoin de la douloureuse situation qu'ils vivent. Par ailleurs, en reprenant les paroles inscrites sur des pancartes d'émeutiers de la faim d'Abidjan, nous comprenons que Dieu n'est jamais éloigné des soucis de la faim des hommes : « Les hommes et Dieu ont faim », « C'est Dieu qui nous nourrit », « Dieu sauve-nous ». Dès lors, il ne s'agira plus seulement de donner à manger et à boire aux affamés et aux assoiffés, ces privilégiés de Dieu, dans une action caritative ou humanitaire, mais de leur montrer ce qu'il faut faire pour ne plus avoir faim et soif : le chemin de la lutte et de la libération, de la solidarité et de la fraternité, du partage et de la communion. En Afrique, la question de la faim doit orienter radicalement vers la question de Dieu. Car, « la misère est, ici-bas, le principal ennemi de Dieu »³³⁷.

Dans cette perspective théologico-éthique, nous nous sommes intéressé au commentaire de la Prière du Seigneur de Leonardo Boff³³⁸. Il fait savoir que, dans le Christ, la destinée éternelle de l'homme se trouve aussi dans le pain, l'eau et la solidarité. Certes, prévient-il, la vie ne s'arrête pas au pain, mais personne ne peut s'en passer sans courir le risque de mourir. Le Jugement final de Dieu, à partir de l'attention accordée à l'affamé et à l'assoiffé, est la preuve que Dieu veille Lui-même à ce que nul ne soit privé de cette simple matière mais déterminante pour la survie de l'espèce humaine. Parce que le pain est essentiel à la vie humaine, L. Boff soutient qu'aucune prière, qu'aucun acte spirituel ne peuvent se substituer à lui. Aucune parole pieuse, aussi charismatique fût-elle, ne peut rassasier quelqu'un qui souffre de la faim et dont la situation exige un secours, un soutien et une solidarité. Pour lui, à partir

³³⁶ Cheikh, H. KANE, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961, pp. 22-23. Selon Jon Sobrino, il arrive que les pauvres prennent la défense de Dieu quand il est attaqué car ils reconnaissent en lui leur sauveur : Cf. *La foi en Jésus-Christ. Essai à partir des victimes*, Paris, Cerf, 2015, p. 493.

³³⁷ Cheikh, H. KANE, *L'aventure ambiguë*, op. cit., p. 54.

³³⁸ Leonardo, BOFF, *Le Notre Père. Une prière de libération intégrale*, Paris, Cerf, 1988, pp. 100-116.

de la Prière du Seigneur, l'on ne doit pas avoir honte de dire que la faim est une des préoccupations de Dieu pour l'homme. Dieu veut ainsi répondre à la supplication de l'homme et rassasier la bouche affamée. Et il le fait chaque jour : « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour »³³⁹. Pour L. Boff, pour que le pain quotidien soit digne et surtout pour qu'il rassasie tous les hommes, il ne faut pas qu'un groupe en soit toujours rassasié et qu'un autre en manque toujours gravement. Ainsi, le pain, parce qu'il est un don de Dieu, possède une valeur éthique et solidaire :

« Les milliers d'affamés de nos villes et millions d'affamés de notre monde accusent notre pain : il est amer, car il contient trop de larmes d'enfants ; dur, car il est pétri par le tourment de trop d'estomacs vides. Il n'est pas digne d'être appelé « notre » pain. Pour qu'il le devienne, nous devons transformer le monde et libérer la société des mécanismes qui permettent aux uns de s'enrichir en retirant le pain de la bouche des autres. Le pain exige notre conversion collective. C'est la condition nécessaire pour que notre prière ne soit pas vide et pharisienne. L'Évangile m'interdit de prier seulement pour moi sans me soucier des nécessités du prochain. Seul « notre » pain est le pain de Dieu. »³⁴⁰

Ainsi, selon Boff, le pain doit provenir de l'effort collectif des hommes de telle sorte qu'il puisse combler véritablement leur besoin de survie. Un tel pain est marqué de dignité, reflète et répand l'amour véritable de Dieu et celui des hommes entre eux et abolit l'égoïsme dans lequel le monde est plongé et où chacun mange son propre pain au détriment de l'autre. En Afrique, si la misère et la faim ne sont pas une fatalité, c'est que la situation peut changer, même radicalement. Ce changement sera la réponse de Dieu au cri de douleur et d'amertume des enfants, des femmes et des hommes africains. Dans cette situation de changement, la foi et la théologie doivent forcément dire quelque chose à l'Afrique : au croyant et au théologien africains. En Afrique, la foi et la théologie doivent être une réalité et non une fiction ou une montgolfière suspendue dans l'air, fuyant le drame de la terre et se contentant d'une proximité spatiale, même éphémère, avec Dieu. En lisant la Bible dans le contexte de l'Afrique, la théologie africaine qui s'est aussi inscrite dans une perspective de libération fait entendre à Dieu le cri du continent qui est le cri de sa faim. « L'Afrique étranglée » et affamée est le lieu et le pôle de cette théologie qui appelle les Africains à la libération, à l'espérance et au salut.

³³⁹ Cependant, PHILONENKO M. spiritualise cette demande contenue dans le Notre Père en rattachant le « pain de ce jour » à la manne des Hébreux dans le désert qui serait selon lui le pain de demain, donc un pain eschatologique qui n'aurait aucune ressemblance avec le pain que l'on doit manger aujourd'hui ; pour lui donc le « pain de ce jour » est un pain eschatologique. Nous analyserons sa perspective dans la suite de cette partie.

³⁴⁰ Leonardo, BOFF, *Le Notre Père...*, op. cit., p. 106.

Le lieu des douleurs devient ainsi le lieu de l'exercice de l'intelligence, de la lutte prophétique et de l'espérance en Dieu, ce Dieu qui donne à manger du pain mais surtout qui se donne lui-même comme pain et qui nous demande de donner nous-mêmes à manger à ceux qui ont faim.

CHAPITRE 11 : LA THEOLOGIE AFRICAINE DE LA LIBERATION ET LA PROBLEMATIQUE DE « L'AFRIQUE ETRANGLEE » ET AFFAMEE³⁴¹

Présentée comme la « seconde patrie du Christ », l'Afrique est malheureusement le continent des mille et une douleurs ; ce lieu où « la création gémit dans l'attente de sa délivrance » ; où « la vie humaine végète et meurt »³⁴². En définitive, « on souffre trop en Afrique »³⁴³. Le chapitre précédent, sans aucun pessimisme, en a dressé le sombre tableau. Il s'agit ici d'analyser et de faire comprendre la notion de l' « Afrique étranglée » et de l'Afrique affamée à partir du paradigme de l'impérialisme contemporain avec son lot de dominations et de paupérisation systématique des faibles par les forts³⁴⁴. Le but visé dans ce chapitre est de montrer qu'en Afrique, la théologie doit être au cœur des préoccupations des hommes et surtout des pauvres, des affamés et des opprimés. Elle doit être contextuelle en les examinant, les analysant et en proposant des solutions à la lumière de la Parole de Dieu et de la foi des Africains.

Trois points sont traités ici : nous partons d'abord de la notion de « l'Afrique étranglée » et affamée telle que définie par Jean-Marc Ela (1). Cela nous permet de découvrir ensuite le contexte de cette « Afrique étranglée » et affamée selon les points de vue de Benoît Kuanga et d'Aminata Traoré (2) pour envisager enfin des solutions (3). Nous remarquerons le chaînon entre notion, contexte et solutions dans le cadre de « l'Afrique étranglée » et humiliée. Toute chose qui exige un regard général sur cette situation et par conséquent une lutte commune à envisager.

³⁴¹ Ici, nous nous reportons à notre étude déjà effectuée sur la question dans Foi et libération dans les œuvres théologiques de Jean-Marc Ela : perspective christologique ; sujet de master soutenu en juin 2012 à l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest. Unité Universitaire d'Abidjan (Ucao/uua).

³⁴² Etoh, BEDJRA, *Foi et développement en Afrique, op. cit.*, p. 239.

³⁴³ *Ibid.*, pp. 250-251.

³⁴⁴ La forme la plus rude de cet impérialisme aujourd'hui est l'influence grandissante des multinationales qui étouffent les initiatives privées locales et influencent l'organisation politique des Etats africains. Pour l'économie, comme nous l'avons relevé dans les causes de la faim, ces multinationales achètent les terres arables et imposent leurs produits aux populations locales. En Côte d'Ivoire, par exemple, dans le domaine de la riziculture, alors même qu'elle domine déjà l'importation de ce produit, la multinationale Louis Dreyfus a signé en janvier 2013 un accord avec le gouvernement ivoirien qui devrait lui octroyer entre 100 000 et 200 000 hectares de terre arable dans le Nord du pays pour cultiver le riz, disposant elle seule tout entière de cette culture dans cette région et dans le pays tout entier.

1. Notion de « l’Afrique étranglée » et affamée selon Jean-Marc Ela

Partant de son expérience personnelle dans le milieu rural africain, avec les paysans Kirdi du Nord-Cameroun, Jean-Marc Ela définit « l’Afrique étranglée » en référence aux « paysans et aux paysannes qui la peuplent en majorité »³⁴⁵. Il les appelle aussi « les parias des indépendances africaines »³⁴⁶. Il pense que les systèmes politiques nationaux ont favorisé, avec la complicité des « sociétés multinationales et bancaires »³⁴⁷, les conditions réelles et *optima* de surexploitation du travail du Noir et de ses ressources naturelles³⁴⁸. Il soutient que « l’économie de traite enferme les paysans noirs dans le processus de paupérisation inhérent à l’impérialisme »³⁴⁹ et accroît dangereusement leur famine. Cela nous fait comprendre que l’impérialisme moderne est un processus violent, un vent contraire qui balaie tout ce qui n’est pas occidental et impose de nouveaux réflexes dans la pensée, la culture, l’agir et même dans la foi et la pensée théologique. Il affame et étrangle impitoyablement l’Afrique. Selon Achille Mbembé, il s’appuie sur la manipulation ethnique, tribale et religieuse en Afrique. Toute chose qui aggrave de fort belle manière et dangereusement les « opportunités de mort violente »³⁵⁰.

On pourrait ici, dans cette situation de famine que nous vivons en Afrique, faire aussi référence à ce que Jürgen Moltmann a appelé « les cercles infernaux de la mort ». Dans ceux-ci, il relève « le cercle infernal de la pauvreté ». Celui-ci consiste en la « faim », la « maladie », la « mortalité précoce ». Ce « cercle infernal » est suscité par l’exploitation et la domination de classes. Il souligne aussi qu’il y a des « cercles infernaux de pauvreté » à l’intérieur des sociétés particulières ainsi qu’entre nations industrielles dites avancées et nations agricoles dites arriérées qui sont souvent les anciens pays coloniaux des nations industrielles comme les pays africains. Ainsi, pour ces pays, se forme « un cercle de pauvreté, de travail, de maladie et d’exploitation ». Selon Moltmann, les systèmes économiques instrumentalisés par les riches font des riches toujours riches et des pauvres toujours pauvres ; ceux-ci travaillant pour ceux-là. Ainsi, quand tombent drastiquement les prix des produits

³⁴⁵ Jean-Marc, ELA, *Ma foi d’Africain*, op. cit., p. 119.

³⁴⁶ ID., *Le cri de l’homme africain...*, op. cit., p.103.

³⁴⁷ ID., *Ma foi d’Africain*, op. cit., p. 119.

³⁴⁸ Cf. *Ibid.*

³⁴⁹ ID., *L’Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982, p. 34.

³⁵⁰ Achille, MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p. 82.

agricoles aux dépens des pauvres, ceux des produits industriels montent de façon vertigineuse³⁵¹.

La préoccupation de Jean-Marc Ela est donc de dénoncer et faire comprendre, par la foi et la théologie en Afrique, cette situation de violence que génère l'impérialisme avec toutes les formes qui la composent, la structurent et l'aggravent, étant entendu que Dieu est contre la faim. Il avertit que « la réalité africaine donne à réfléchir ». Il nous faut dès lors comprendre qu'aujourd'hui, « l'Afrique étranglée » (ou encore l'« Afrique paralysée »³⁵²) doit faire face à tous les systèmes et moyens modernes de l'impérialisme violent et affamant et contraire à la volonté de Dieu. Nous pouvons relever, outre la forme classique qu'est le capitalisme triomphant, des formes plus subtiles et non moins perverses et cruelles comme la françafrique et ses réseaux connexes en Afrique. Même si Jean-Marc Ela ne traite pas prioritairement et directement de ces cas, nous relevons avec lui, dans sa théologie, qu'en Afrique « la situation s'aggrave » qui met en difficulté permanente de mort les préférés de Dieu que sont les parias et les oubliés de l'indépendance sous les tropiques. Quand les Etats africains eux-mêmes deviennent un « appareil d'oppression »³⁵³ et de faim, il faut craindre que la corde qui étrangle l'Afrique ne se solidifie davantage. On peut aussi observer et soutenir avec Jean-Marc Ela que « les pays africains sont tombés dans les mains des brigands »³⁵⁴ à cause de cet impérialisme violent. Les victimes de la violence des brigands qui sont nombreuses, nous obligent à repenser plus profondément et à nouveaux frais les réalités de la croix, de la foi, de la théologie et de l'urgence de la libération en Afrique qu'elles provoquent. Pour lui, cette violence est un péché contre la foi et donc contre Dieu. Au nom de la foi en Dieu, elle doit donc être vigoureusement combattue :

« Je me suis aperçu que le péché n'est pas seulement quelque chose de personnel ou d'intérieur, de moral et de spirituel. Il a aussi une dimension politique parce que le péché s'inscrit dans les structures d'injustice, de violence et de domination qui font que beaucoup d'hommes sont dépouillés de leurs biens, sont victimes d'un Etat qui affame et tue en

³⁵¹ Cf. Jürgen, MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, (Traduction française), Paris, Cerf (Nouvelle édition), 2012, pp. 370-374.

³⁵² Jean-Marc, ELA, *Ma foi d'Africain*, op. cit., p. 127.

³⁵³ Cf. aussi ID., *Quand l'Etat pénètre en brousse. Les ripostes paysannes à la crise*, Paris, Karthala, 1990, pp. 47-76.

³⁵⁴ Yao, ASSOGBA, *Jean-Marc ELA...*, op. cit., p. 65.

*fonctionnant par différentes formes de massacres, de violation des droits de la personne et les camps de torture. »*³⁵⁵

En Afrique, selon Ela, le péché est aussi politique car il est commis dans des structures volontaires et politiques qui l'accroissent et le font perdurer au détriment de la grande masse des pauvres et des affamés et nie de fait leur droit quotidien à l'existence.

2. Contexte de « l'Afrique étranglée » et affamée selon les points de vue de Benoît Kuanga et d'Aminata Traoré

Quant à Benoît Awazi Kuanga, dans le même angle de réflexion que Jean-Marc Ela qui stigmatise le péché, il situe « l'Afrique étranglée » dans son contexte socioéconomique de dépendance totale face aux grandes firmes internationales et la pauvreté structurelle qui en résulte pour des millions d'Africains livrés au pouvoir de la faim et à la mort lente ou violente. Il soutient que ce contexte peu reluisant constitue pourtant « le lieu où nous devons vivre et témoigner de notre foi en Jésus-Christ, sauveur et libérateur »³⁵⁶. Par la suite, il nous invite à nous interroger sur ce que peut signifier pour nous Africains, dans ce contexte même de notre domination et de notre servitude économiques et politiques, le salut apporté par Jésus-Christ ; ce que peuvent être nos « chances réelles » de libération et de développement dans un tel contexte visiblement hostile. Comment peut-on sortir de ce « cercle infernal de la tutelle des grandes puissances »³⁵⁷, de leurs complices et potentats locaux qui régissent l'Afrique selon leur bon vouloir quand celle-ci semble n'avoir aucun moyen d'opposition et de résistance véritables devant son étranglement et ce qui semble être son naufrage collectif³⁵⁸ ? Ce problème est aussi théologique dans la mesure où Dieu doit dire et faire quelque chose pour les victimes africaines de la faim, de la pauvreté et de la souffrance.

Pour sa part, l'altermondialiste Aminata Traoré, en écho à Jean-Marc Ela, comprend le contexte de « l'Afrique étranglée » comme une « Afrique humiliée », donc un contexte d'humiliation permanente. En effet, après avoir minutieusement analysé les causes structurelles invisibles et visibles de l'étranglement de ce continent, elle conclut à une

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 66.

³⁵⁶ Benoit, AWAZI, KUNGUA, *Le Dieu crucifié en Afrique. Esquisse d'une christologie négro-africaine de la Libération Holistique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 160.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ Cf. *Ibid.*

humiliation de celui-ci. Cette humiliation, pour elle, réside dans le fait, pour les Africains que nous sommes, de refuser, dans ce contexte hostile, d'analyser sereinement et de comprendre ce qui nous arrive, ou même dans le pire des cas, de s'en satisfaire. Selon elle, il n'y a pas d'un côté l'Europe des valeurs et du progrès et de l'autre une Afrique des ténèbres et du malheur. Elle relève que les mécanismes de la domination, de la paupérisation, de la faim et de l'exclusion doivent faire refuser, en Afrique, cette vision de l'Europe et de l'Afrique que malheureusement beaucoup d'entre nous, intellectuels comme analphabètes africains, ont intériorisée dans leur imaginaire. C'est cette vision qui, selon elle, accentue notre humiliation et nous maintient de plus en plus dans la faim et l'étranglement³⁵⁹.

3. Que faire ? : se réapproprier notre destin

Que faire ? Aminata Traoré propose une « réappropriation de nos destins qui fait appel à nos langues, à nos repères, à des valeurs de société et de culture qui nous sont familières »³⁶⁰ et sont capables de porter toutes les assurances de nos luttes et espoirs. Dans la mesure où l'Afrique demeure aussi le lieu de la manifestation du Christ, sa « seconde patrie », il nous faut comprendre que de nouvelles perspectives s'imposent à notre foi en Dieu et en Jésus-Christ. Libérateur des pauvres, des opprimés et des affamés, toutes les situations qui oppriment, affament et humilient l'homme doivent être refusées et combattues. Cette « Afrique étranglée » et « humiliée » qui devient le lieu d'engagement prophétique pour la libération en Jésus-Christ est aussi le lieu où la théologie doit faire naître l'espoir de libération dans le cœur de millions d'hommes, de femmes et de jeunes contraints à la domination et à la violence, à l'étranglement et à l'humiliation, à l'inertie et à la désespérance. La libération de l'« Afrique étranglée » est un impératif actuel de notre théologie et de notre foi en Jésus-Christ. Celles-ci nous imposent une prise de conscience de notre état d'êtres dominés et bafoués et nous commandent une nouvelle façon de penser Dieu, de croire en lui et de

³⁵⁹Dans cette optique, Axelle KABOU souligne que les Africains, à cause de certains mythes qu'ils ont développés et intériorisés, rechignent à croire que leur développement peut être possible : Cf. Axelle, KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris, L'Harmattan, 1991, PP. 29-45. Prenant son contre-pied, Jean-Claude DJEREKE fait savoir que tous les leaders de l'Afrique ne sont pas corrompus, et que ceux d'entre eux qui ont voulu faire avancer le continent en ont été violemment empêchés par les puissances occidentales que l'on pourrait qualifier de paternalistes, d'affairistes et d'interventionnistes. Il cite les cas de Patrice Lumumba, Kwame Nkrumah, Modibo Kéita, Sylvanus Olympio, Thomas Sankara qui ont tous été soit chassés du pouvoir soit exécutés pour leur liberté vis-à-vis du pouvoir occidental et particulièrement de l'ancienne tutelle coloniale : Cf. *L'Afrique refuse-t-elle vraiment le développement ?*, Paris, L'harmattan, 2007, pp. 17-49.

³⁶⁰ Cf. Aminata, TRAORE, *l'Afrique humiliée*, Paris, Fayard, 2008, 306 p.

l'adorer en vérité. Prendre conscience de cet état de fait, c'est déjà un petit pas vers le courage et la libération, en étant conscients et convaincus que Jésus-Christ n'abandonne pas ceux qui prennent conscience de leur humiliation et de leur souffrance et acceptent, au nom de leur foi, de lutter pour la justice, le droit, la liberté et la libération après avoir déconstruit, pour leur propre bien, des imaginaires qui les ont plongés dans une « grande nuit »³⁶¹.

Pour Jean-Marc Ela, cette mouvance de libération qui se voit aujourd'hui en Afrique et qui intègre la foi en Jésus-Christ dans ses analyses et ses plans d'actions doit forcément inspirer la théologie africaine dont les défis actuels doivent être justement la foi et la libération en Jésus-Christ. Dans l'état actuel de notre étranglement, il s'agit de comprendre que comme le paysan latino-américain, le paysan africain dessine lui aussi, et quasi dramatiquement, une part du visage certes visible, mais défiguré du Christ. Ce visage nous fait voir que le Christ est là. Et il revient à la foi et à la théologie pratiquées en Afrique, de chercher, sous les cendres mêmes de l'oppression, de la pauvreté et de la faim des peuples, le vrai visage fait à l'image du Christ³⁶².

Dans cette perspective, les deux chapitres suivants définissent le lien envisageable entre la théologie africaine de la libération et les problèmes qui surgissent encore aujourd'hui dans l'histoire de ce continent et les conséquences qu'ils génèrent. Nous avons relevé les concepts de solidarité et de défis (à partir des problèmes nouveaux que connaît le continent) en Afrique pour situer et comprendre le point et le niveau d'intervention de la théologie africaine de la libération. A partir de l'eucharistie, nous étudierons les formes de lutte et d'engagement et les résultats espérés.

³⁶¹ Cf. Achille, MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, pp. 9-14.

³⁶² Cf. José-Louis, CARAVIAS, « Vers une religiosité christocentrique », in Jacques VAN NIEUWENHOVE (éd.), *Jésus et la libération en Amérique latine*, Paris, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 26, 1986, p. 150.

CHAPITRE 12 : THEOLOGIE AFRICAINE DE LA LIBERATION, EUCHARISTIE ET SOLIDARITE DE JESUS-CHRIST AVEC LES OPPRIMES : REPOSE A « L'AFRIQUE ETRANGLEE » ET AFFAMEE

Dans ce chapitre, nous exposons des réponses théologiques à la question de la faim en Afrique. Il s'agit essentiellement de prospecter des voies de lutte et d'engagement qui nous plongent au cœur du drame de la faim et nous projettent sur des pistes meilleures, des chemins d'avenir. Nous montrons comment Dieu répond aux préoccupations de la faim en Afrique et les moyens qu'il donne aux hommes comme réponses aux cris de douleur et de faim. Nous constatons que c'est l'eucharistie elle-même qui demeure la meilleure solution de Dieu en Afrique contre la faim et la misère des peuples. Ainsi, nous écoutons le cri de Jésus sur la croix : « J'ai soif » et nous l'analysons comme écho à celui de tous les affamés du continent, marquant ainsi sa solidarité irréversible avec eux (1). Dans ce chapitre, nous scrutons aussi le magnificat de Marie et nous y voyons la proximité de Dieu avec les affamés quand il renverse les puissants de leur trône, renvoie les riches les mains vides et comble de bien les affamés (2). Nous nous arrêtons sur la théologie eucharistique de Jean-Marc Ela pour y étudier, à partir de sa propre expérience de théologien et de pasteur, l'engagement pratique et critique de la théologie africaine dans la problématique de la faim en Afrique (3). Le but visé ici est de montrer comment Dieu se rend solidaire des hommes dans leurs situations de pauvreté, de faim et d'oppression et comment, à partir de cela, les hommes eux-mêmes s'organisent pour prendre en main, par leur foi en l'eucharistie, la responsabilité de leur libération. Nous mettons en évidence des médiations eucharistiques adaptées aux situations qu'ils vivent.

1. « J'ai soif » (Jn 19, 28)

Cette section nous permet de traiter de la question de la douleur (larmes de faim) et de l'eucharistie (1) ; et nous interprétons cette articulation comme une préoccupation de Dieu en Afrique (2) qui doit éveiller la conscience, la foi et l'action des Africains.

1.1 Larmes de faim et eucharistie

Dans le cri de douleur et de lamentation de l'homme africain, nous devons aussi entendre l'expression et le sens de cette douleur : « J'ai soif ». Que signifie alors avoir soif en Afrique ? Dans ce continent meurtri, « J'ai soif » veut aussi dire « Je meurs » ; « Je n'en peux plus » ; « Je suis abandonné et rejeté ». Et l'éternelle question théologique « Où est Dieu quand je souffre ? » devient inévitable³⁶³. Dans ce drame collectif, la situation du psalmiste ne nous échappe pas : « Je n'ai d'autre pain que mes larmes, le jour, la nuit, moi qui chaque jour entends dire : où est-il ton Dieu ? » (Ps 41, 4). Jean-Marc Ela fait observer qu'on entend Jésus pousser un grand cri quand il meurt sur la croix. Et il perçoit dans ce cri celui de l'homme africain. Ce cri de Jésus résume, selon lui, celui de l'humanité en général et en particulier celui de l'homme africain³⁶⁴. Ce cri est donc l'écho du cri de Jésus sur la croix : mépris, trahison, reniement, rejet et abandon du frère et de l'ami. Ce cri prononcé quelques heures après la célébration et l'institution de l'eucharistie ne peut donc pas être indifférent à ce mystère. Dès lors, « J'ai soif » ne peut pas être entendu et compris à l'écart et au mépris de « Prenez et mangez » et de « Prenez et buvez » qui sont, eux, exigences de solidarité, de partage, de fraternité et d'ouverture avec l'homme souffrant. De fait, il y a un lien étroit et inextricable entre « J'ai soif » (la croix) et « Ceci est mon corps » et « Ceci est mon sang (l'eucharistie) que nous devons percevoir et dont nous avons relevé quelques aspects théologiques dans la première partie ; l'une accomplissant l'autre. C'est ce que fait remarquer Adrienne Speyr en relevant que le « J'ai soif » de Jésus est à la fois pour lui et pour nous³⁶⁵ qui sommes appelés à nous solidariser les uns avec les autres quand chacun pousse son propre cri de détresses, d'angoisse et de déréliction. L'eucharistie vient donc au secours de ceux qui ont faim et soif et qui crient leur faim et leur soif. En instituant l'eucharistie quelques heures plus tôt avant son cri de douleur, Jésus offre une solution à tous les affamés. Celle-ci est d'abord qu'il leur est possible désormais de crier leur faim et leur soif à la face du monde ; dans un monde où il n'est donné aucune possibilité aux pauvres et aux malheureux d'exprimer par leur propre bouche leur souffrance et leur amertume, où puissants et riches étouffent la clameur des affamés et des opprimés, l'eucharistie devient la voix des sans voix. Le « J'ai soif » exprime ainsi la proximité et la solidarité mêmes de Dieu. Elle est ensuite que

³⁶³ Cf. Jon, SOBRINO, *La foi en Jésus-Christ*, op. cit., p. 493.

³⁶⁴ Cf. Yao, ASSOGBA, *Jean-Marc Ela...*, op. cit., p. 76.

³⁶⁵ Adrienne, SPEYR, *Parole de la croix et sacrement* (Traduction française), Paris, Lethielleux, Coll. « Le Sycomore », 1979, p. 70.

la souffrance trouve sa réponse dans l'eucharistie, là où les hommes et les femmes se réunissent pour se souvenir de lui afin de se nourrir de lui et de ne pas mourir. Le tout peut être résumé en ce que l'eucharistie est la libération apportée aux affamés et aux assoiffés ; dans un continent dominé par la famine, célébrer l'eucharistie, la manger et la boire veut dire vivre et ne pas mourir, se remplir d'espérance. Ainsi, l'espérance, et non seulement la souffrance, se trouve au cœur du cri que poussent les affamés du continent.

Dans ce sens, l'eucharistie, ce n'est plus uniquement le corps et le sang du Christ, mais aussi tout aliment obtenu, au nom de Dieu, dans l'engagement et la lutte des affamés et des opprimés, tout aliment d'espérance et donc de survie qui exprime la bonté, la proximité et la solidarité de Dieu comme signes faits aux hommes. En Afrique, l'eucharistie, c'est aussi tout ce qui dans la création peut donner à manger et à boire à l'affamé et à le maintenir dans l'espérance de sa libération en Dieu ; tout ce qui peut valoriser et célébrer Dieu et perpétuer la mémoire du Christ en mettant fin à la faim et à la soif des enfants, des jeunes, des femmes et des hommes africains.

1.2 « J'ai soif » : une préoccupation de Dieu en Afrique

Selon A. Speyr, par son « J'ai soif », Jésus a la lourde mission de son Père d'allier sur la terre et à sa totale divinité une vie humaine pleine et entière. Tout en restant entièrement divine, sa mission doit prendre une forme visible, qui la rende évidente aux yeux des hommes et leur permette, en toute confiance, d'y confirmer leur propre vie dans l'ordinaire de leur existence³⁶⁶. De cette façon alors, le « J'ai soif » de la croix devient une préoccupation de Dieu pour les hommes mais surtout pour les affamés qui ont toujours faim et soif. C'est pourquoi, en Afrique, ce cri devient une préoccupation de Dieu vis-à-vis de ces créatures rendues fragiles et vulnérables.

Dans notre ministère pastoral dans les villages de notre paroisse au Centre-ouest de la Côte d'Ivoire, chaque année, au début de la saison des pluies qui ouvre la grande saison des semences et des cultures, avec les communautés chrétiennes, nous passons de champ en champ pour bénir les parcelles, les semences et les outils de travail afin que Dieu les sanctifie

³⁶⁶ Adrienne, SPEYR, *Parole de la croix...*, *op. cit.*, p. 66.

et les fructifie pour la vie des familles. Nous le faisons à la demande des paysans eux-mêmes, convaincus que sans Dieu ils n'auront pas une bonne saison agricole et que le faisant, il se préoccupe de leur sort. Ainsi, ces paysans africains qui commencent la saison des cultures et des semences en sollicitant la bénédiction de Dieu à travers le prêtre, en priant pour que la pluie tombe sur leurs cultures et les rende abondantes pour nourrir toute leur famille, ne peuvent pas, normalement, mettre une digue entre les fruits de leur labeur : leurs ignames, leur riz, leur mil, leur sorgho, leur manioc, leurs bananes, leurs légumes et les souffrances du Christ en tant que manifestation de sa solidarité avec eux. Il s'agissait pour nous, à travers cette pratique saisonnière, de faire comprendre à ces paysans que Dieu est solidaire de leurs cris à eux : leurs efforts, leurs souffrances et leurs peines quotidiens à travers ces produits dont ils se nourrissent pour échapper au pouvoir de la mort. Nous agissions ainsi, en partant de l'eucharistie, pour faire comprendre autrement la création de Dieu à travers ce qui en elle, et au regard de l'activité, des souffrances et des cris des paysans, nourrit et entretient les hommes surtout ceux d'entre eux qui sont affamés. Dieu se préoccupe du sort des paysans africains qui célèbrent l'eucharistie, mais qui sont affamés et méprisés et qui font entendre leurs cris d'angoisse. Pour nous en effet, toute la création même, à partir du moment où elle contribue à la nourriture et au bien-être de l'homme, où elle constitue de ce fait une préoccupation permanente de Dieu pour les hommes, est eucharistie du Seigneur, mémoire et signe vivants du Dieu-vivant et créateur. Toute la création est alors « fruit de la terre et du travail des hommes » quand elle exprime cette préoccupation de Dieu pour sa créature³⁶⁷. D'ailleurs, l'eucharistie, qui est pain et vin, matières visibles, ne peut pas se comprendre en dehors de la création d'où elle puise ses propres matières pour devenir rite, célébration et mémoire. A cette fin, comment le catéchiste du village pourrait-il faire comprendre aux fidèles que leurs efforts et endurance pour cultiver et récolter leurs ignames et leurs bananes dont ils se nourrissent chaque jour n'ont rien à voir avec le Christ qui a pris fait et cause pour eux et qu'ils célèbrent avec le prêtre dans la ferveur à la messe de dimanche ? De ce fait, le corps du Christ ne peut pas aussi se comprendre en dehors du « J'ai soif » des Africains souffrants qui est aussi celui de Jésus sur la croix du Golgotha. Ici également, comment pourrait-on convaincre les fidèles africains qui crient leurs misères et leur faim au milieu de la sécheresse et des oppressions que leurs cris n'ont rien à voir ou sont en dissonance parfaite avec celui du Christ sur la croix ? La réponse à cette question peut nous éviter ce que Jean-Marc Ela nomme « le paradoxe de l'eucharistie telle qu'elle est célébrée dans les

³⁶⁷ Nous mettrons davantage en exergue cette affirmation quand nous étudierons le rapport entre la théologie africaine de l'écologie et l'eucharistie dans la troisième partie de notre travail.

communautés chrétiennes africaines »³⁶⁸. Dès lors, tenir ensemble la création, l'eucharistie, la faim et la soif, dans une dynamique commune d'interprétation et de compréhension, au milieu des cris de souffrance des Africains, c'est tenir et ouvrir à la fois un chemin de libération. Au cœur de la misère et de la souffrance, du « J'ai soif », l'eucharistie vient donner une solution concrète de libération et de salut. Elle devient, non plus signe de dépendance mais plutôt signe de salut. C'est pourquoi, nous disions plus haut que Dieu n'est jamais loin là où ses créatures sont en souffrance perpétuelle et en danger continu de faim et de mort. C'est aussi dans ce sens qu'opprimer l'homme c'est outrager Dieu (Pr 14, 31)³⁶⁹. Cela veut dire autrement que Dieu n'est jamais neutre quand il s'agit de l'écrasement et de la faim des hommes. Il prend toujours partie contre l'opresseur. Selon encore Ela, « en Afrique, l'enjeu de Dieu, c'est ce qui se passe au quartier, dans les villages, là où le cri du pauvre monte vers Dieu »³⁷⁰, là où le « J'ai soif » devient un problème de Dieu et donc un problème d'existence et de survie. Il s'agit, en définitive, de rendre l'eucharistie, « présence réelle du Christ », présente et agissante au milieu de la souffrance réelle des peuples d'Afrique qui crient leur misère à Dieu. Et parce qu'il n'est pas neutre et indifférent et que le pain dépend de lui, Dieu comble aussi de bien les affamés.

2. « Il comble de bien les affamés » (Lc 1, 53)

Trois points guident cette section : d'abord le magnificat de Marie et le Dieu qui nourrit les affamés (1) ; ensuite la solidarité de Dieu avec les affamés en Afrique (3) ; enfin la théologie, la foi et la nourriture en Afrique. Ces trois points visent à faire comprendre le magnificat comme un chant de libération entonné par la mère de Jésus en faveur des affamés et des opprimés à l'aube des temps nouveaux.

³⁶⁸ Jean-Marc, ELA, *Le cri de l'homme africain*, op. cit., p. 9.

³⁶⁹ Dans une étude relative à ce sujet, nous avons relevé que « la pertinence et la crédibilité de l'Évangile en terre africaine doivent pouvoir aujourd'hui se jouer et se mesurer là où la faim et l'oppression sont incompatibles avec le dessein de Dieu sur l'homme et le monde souffrants. » ; Jean, KOUADIO, *Jean-Marc Ela ou l'honneur de faire de la théologie en Afrique. Hommage au théologien africain de la libération*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 180.

³⁷⁰ Yao, ASSOGBA, *Jean-Marc Ela...*, op. cit., p. 64.

2.1 Le magnificat de Marie et le Dieu qui nourrit les affamés

Dans l'Évangile, une jeune femme, Marie, la mère de Jésus, chante, à l'aube des temps nouveaux, les merveilles de Dieu pour la grâce qu'il lui fait de porter en son sein le Libérateur des affamés et des opprimés. Elle nous révèle que Dieu nourrit les affamés et il renvoie aussi les riches les mains vides. Mais en même temps, il renverse également les puissants de leur trône. Selon Anselme Sanon, « dire que le magnificat est un cantique d'action de grâces, c'est lui reconnaître une portée eucharistique : cela se lit clairement quand nous voyons les affamés comblés et les riches renvoyés les mains vides (Lc 1, 53) »³⁷¹. Ainsi, à l'aube des temps nouveaux, Dieu se révèle comme un Dieu qui a partie liée avec les affamés et comble ceux-ci de biens. « Il m'est apparu qu'il y avait là un des grands moments de la révélation de Dieu aux hommes : redécouvrir ce Dieu des pauvres et des opprimés est le défi de toute théologie africaine », relève Jean-Marc Ela³⁷².

Cependant, la bonté universelle de Dieu nous ramène à la juste mesure des choses selon Paul : « Dans la circonstance présente, ce que vous avez en abondance comblera leurs besoins, afin que, réciproquement, ce qu'ils ont en abondance puisse combler vos besoins, et cela fera l'égalité, comme dit l'Écriture à propos de la manne : Celui qui en avait ramassé beaucoup n'eut rien de trop, celui qui en avait ramassé peu ne manquera de rien » (2 Co 8, 14-15)³⁷³. Dans tous les cas, ce que fait Dieu, c'est de ranimer aussi bien le désir de Dieu chez les pauvres que chez les riches en montrant aux uns et aux autres que la satiété, l'accumulation, la « consommation » et l'abondance ne sont pas l'essentiel de la vie. Le « pain de ce jour », qui ne doit pas manquer, est surtout, autant pour les pauvres que pour les riches, le pain du désir permanent de Dieu jusqu'à ce que son « règne vienne ».

Nous soulignons plus haut que du fait même de leur pauvreté, Dieu, par essence, a fait l'option radicale des pauvres contre les riches qui les oppriment. Avec le magnificat de Marie, ce « cri de foi et d'espérance de tous les "pauvres" »³⁷⁴, qui fait écho à la proclamation des prophètes de l'Ancien Testament, nous comprenons mieux que le Dieu de Jésus-Christ entre

³⁷¹ Anselme, SANON, « Dimensions anthropologiques de l'eucharistie », in *La Documentation catholique*, n° 1813, T. LXXVII, 1981, p. 727.

³⁷² Yao, ASSOGBA, *Jean-Marc Ela...*, *op. cit.*, p. 63.

³⁷³ Cet aspect de la question sera développé davantage dans la suite de cette recherche.

³⁷⁴ Michel, HUBAUT, *Grâce et miséricorde...*, *op. cit.*, p. 33.

en guerre contre tout ce qui affame en renversant les puissants de leur trône et en vidant les mains des riches. C'est dans cette perspective que nous situe Ela :

« Marie loue le Dieu des pauvres..., celui qui libère les opprimés, les faibles et les affamés. Ce point est essentiel pour comprendre le sens et l'actualité de la Révélation : le Dieu du Magnificat est celui qui se range toujours et inconditionnellement, avec passion, du côté des pauvres. Il est le Dieu qui s'oppose à ceux qui ont déjà pour eux le droit et les privilèges pour prendre le parti de ceux auxquels ils sont refusés et qui en sont privés. »³⁷⁵

A la table du magnificat que dresse la mère du Sauveur, sont invités les pauvres, les déshérités, les affamés et les opprimés, en somme, les moins nantis des nations, ceux qui ne comptent pas aux yeux des riches, qui n'ont pas de noms et de domiciles fixes, constituant la « majorité anonyme » ou la majorité périphérique. A cette table de la nouvelle alliance, ils sont élevés et rassasiés, comblés de ce qu'ils reçoivent en partage et sont reconnus. Le magnificat de Marie nous rassure que Dieu se situe prioritairement du côté des pauvres et des affamés. Et il combat l'injustice des puissants qui sont eux aussi invités à la table du Seigneur mais pour comprendre avec les pauvres qu'il y a mieux que l'accumulation, l'abondance et l'oppression. D'une situation où, selon le psalmiste, ils mangent leur pain en mangeant le peuple de Dieu sans jamais invoquer le Seigneur (Cf. Ps 14, 4), ils sont invités désormais à intégrer un contexte où ils doivent tourner leur cœur vers ces pauvres et à se solidariser avec eux dans un acte de véritable amour. Selon Michel Hubaut,

« ce Magnificat est le chant le plus révolutionnaire de l'histoire ! Ce chant de Marie est une immense clameur de victoire qui traverse les siècles, celui de l'humanité libérée. Le magnificat est le chant du salut, de la libération de l'homme dans son intégralité, humaine et spirituelle. C'est le chant de la grande révolution de l'espérance chrétienne : promesse et don de Dieu accomplis en Jésus-Christ. C'est l'hymne de la joie de tous les opprimés de la terre qui chantent la liberté retrouvée, la délivrance de toute servitude. Chant qui célèbre la victoire non pas des hommes, mais bien celle de Dieu en faveur de son peuple, prémices d'un monde nouveau. »³⁷⁶

³⁷⁵ J.-M., ELA, *Repenser la théologie africaine...*, op. cit..., p. 229. Ici peut se poser la question de la bonté du pauvre : « Est-on forcément bon parce qu'on est pauvre ? ». Bien entendu, la réponse est non. Le pauvre est aussi mauvais. Comme le riche est aussi bon. Mais du fait même qu'ils soient pauvres, Dieu aime les pauvres. Ce choix divin prioritaire se penche sur l'être fragile et l'indifférence de la société à son égard.

³⁷⁶ Michel, HUBAUT, *Grâce et miséricorde...*, op. cit., p. 36.

La perspective de Hubaut est claire. En effet, selon lui, le Magnificat de Marie doit être compris comme le chant des affamés et des opprimés, un chant exécuté en leur faveur. Et parce qu'il est le chant des affamés et des opprimés, il est aussi celui de Dieu dont ceux-ci portent le visage. Hubaut montre ici la communion entre Dieu et les opprimés qui prend une nouvelle dimension à l'aube des temps nouveaux inaugurés par ceux-ci. En plaçant ce chant de victoire dans la bouche de la mère de son Fils, Dieu prend un nouvel engagement avec les pauvres, les affamés et les opprimés de l'histoire dont il est le maître incontesté. A travers la mère du Sauveur, chef d'orchestre de ce chant, voyons tous ceux qui désormais, au nom des affamés, s'engagent dans le combat quotidien contre toutes les formes d'injustice et d'oppression et qui prennent Dieu comme témoin et aval de leur mission.

Dans l'eucharistie, ce Dieu qui comble de bien les affamés, qui fait alliance avec eux en combattant la richesse et la puissance des riches et fait chanter le magnificat de la libération, se laisse découvrir comme tel : un Dieu qui donne à manger et de qui dépend le « pain de ce jour » qui est à la fois pain du ciel et pain de la terre. Sanon reconnaît qu'admis à la table du magnificat où la fraternité cesse d'être un vain mot, les pauvres et les affamés, cette humanité nouvelle acquise dans la nouvelle alliance, mangent la nourriture nouvelle et se trouvent rassasiés pour toujours³⁷⁷. C'est pourquoi dans l'eucharistie Dieu et l'homme sont fortement liés entre eux. Quand Dieu comble les affamés de biens, il ne les couvre pas de richesse matérielle, de vêtements, de maisons ou de voitures, de comptes en banque et de bien d'autres richesses de ce monde qui auraient été, de toute façon, utiles aux pauvres. Ici, donnons au mot manger tout son sens élémentaire et plénier. Dans l'acte même de manger, se trouve Dieu lui-même puisque c'est lui qui donne à manger, qui comble de nourriture les affamés. Manger devient donc un acte divin accompli par l'homme. Dans cet acte, Dieu se révèle plus proche de ceux qu'il nourrit après avoir combattu les injustices des riches qui affament. Manger devient aussi un acte de complicité entre Dieu et les plus pauvres, les affamés et les démunis. Le magnificat de Marie fait alors comprendre que la fraternité et la reconnaissance, l'amour et la force de libération sont donnés aux affamés comme du pain de tous les jours. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre les miracles dans lesquels Jésus ne renvoie pas les foules nombreuses affamées mais multiplie le pain et le poisson pour les nourrir. C'est aussi dans ce sens que nous comprenons que dans les religions traditionnelles africaines, comme nous l'avons déjà relevé, les dieux interviennent providentiellement pour nourrir les hommes quand

³⁷⁷ Cf. Anselme, SANON, « Dimensions anthropologiques de l'eucharistie », art. cit., p. 727.

survient la famine à la suite des feux de brousse qui dévastent les cultures et les récoltes dans les greniers.

2.2 Solidarité de Dieu avec les affamés en Afrique

« Béni sera l'homme bienveillant, car il donne de son pain au pauvre » (Pr 22, 29). « C'est Dieu qui nous nourrit », selon les émeutiers de la faim d'Abidjan. Dans l'une de nos réponses données au petit Eric qui nous avait un jour demandé si c'était Dieu qui autorisait qu'il ait faim, nous lui disions que Dieu ne permet jamais la faim aux hommes surtout aux petits enfants comme lui et que s'il avait faim, c'était à cause de la méchanceté et de l'égoïsme de ses propres parents et des hommes, des « puissants ». En comblant de bien les affamés, et surtout en renversant les puissants de leur trône, Dieu appelle à la solidarité avec ces affamés. En effet, la lutte contre la faim ne peut se passer de la solidarité et de la fraternité avec les affamés. Ainsi, nous voyons dans le magnificat de Marie un appel à la pratique de ces vertus humaines (solidarité, fraternité, partage, communion) en faveur des affamés et des opprimés pour un engagement contre « les puissants ». De ce point de vue, nous constatons que le magnificat de Marie trace et figure l'itinéraire de Jésus qui s'est parfaitement solidarisé avec les affamés et les opprimés en bousculant et renversant les riches et les puissants. C'est pourquoi, nous regardons et interprétons le magnificat de Marie comme une « préface eucharistique » qui introduit la cène du jeudi saint où celui qu'elle portait dans son sein en proclamant ce magnificat s'offre à manger et se laisse livrer aux « riches » et aux « puissants » qui le mettent à mort sur la croix. Mais cette mort se transforme, par la suite, en vie donnée aux affamés et aux opprimés, en nourriture mangée en sa mémoire « jusqu'aux extrémités du monde ». « Heureux qui a pitié des pauvres », dit le Proverbe (14, 21).

2.3 Théologie, foi et nourriture en Afrique

Dans la mesure où à partir du magnificat de Marie, c'est-à-dire dès la Nouvelle alliance, la nourriture devient aussi pour l'homme un lieu de rencontre privilégié avec Dieu, nous devons considérer qu'en Afrique, la lutte quotidienne de nos peuples pour obtenir le pain du

jour devient un lieu théologique qui appelle l'exercice rigoureux de la foi et l'intelligence de la théologie. La rencontre entre les riches et les puissants d'un côté et les opprimés et affamés de l'autre devient une lutte permanente pour la survie des affamés. Et Dieu qui est au cœur de cette rencontre donne aux plus faibles, par un choix préférentiel, les moyens de survivre. « Il fait droit aux opprimés, il donne du pain aux affamés ; le Seigneur délie les prisonniers, le Seigneur ouvre les yeux des aveugles, le Seigneur redresse ceux qui fléchissent... Il soutient l'orphelin et la veuve » (Ps 146, 6-9 ; 10, 18 ; 103, 6, 14 ; 145, 14 ; 42, 7). Dans l'étude de ce sacrement en Afrique, la réflexion théologique doit suffisamment relever cet aspect de l'eucharistie qu'on étouffe trop souvent en laissant la lutte pour le pain quotidien aux mains d'Organisations non gouvernementales. Il est inquiétant que des diocèses et des paroisses en Afrique, en se faisant complices des pouvoirs qui torturent et affament, s'offusquent moins de la dimension sociale, fraternelle et solidaire de l'eucharistie qui suppose lutte et engagement et fassent plutôt appel à ces Organisations pour donner à manger à leurs fidèles affamés et opprimés. Sur ce sujet, la remarque de Sanon est édifiante : « Venant souvent réparer des injustices liés à un système qui est une injuste appropriation des biens et de leurs répartitions, ces dons n'accèdent pas à l'esprit du partage eucharistique »³⁷⁸. Ils ne peuvent pas être une nourriture qui rend honneur à Dieu et rassasie les affamés. Ainsi, ces dons octroyés de l'extérieur à grands renforts de publicités par les riches sont des gestes, certes, de solidarité, mais ils sont nés d'impératifs souvent autres et ne sont pas des signes de croissance des pauvres qu'ils prétendent nourrir³⁷⁹. Le pape François dira à son tour qu' « on ne peut pas affronter le scandale de la pauvreté en promouvant des stratégies de contrôle qui ne font que tranquilliser et transformer les pauvres en des êtres apprivoisés et inoffensifs. »³⁸⁰ Il soutient, dans la même logique, qu' « il est triste de voir que, derrière de présumées œuvres altruistes, on réduit l'autre à la passivité, on le nie ou pire encore, se cachent des affaires et des ambitions personnelles : Jésus les définirait hypocrites. »³⁸¹

La torpeur qui s'est emparée depuis toujours des Eglises africaines et de leurs différents responsables au nom d'un « principe de précaution » et de bon voisinage avec le pouvoir, principe aux contours mal définis, rame à contre-courant de l'enjeu de ce sacrement qui est pourtant la lutte et la libération. Or, si les pays africains et leurs peuples sont tombés entre les mains des brigands comme le révèle Jean-Marc Ela, les victimes de ces brigands et de leur

³⁷⁸ Anselme, SANON, « Dimensions anthropologiques... », art. cit., p. 727.

³⁷⁹ Cf. *Ibid.*

³⁸⁰ Discours tenu à l'occasion de la Rencontre mondiale des mouvements populaires le 28 octobre 2014. Cité par Chantal JOLY, *Oscar Romero. Martyr de la cause des pauvres*, Paris, Salvator, 2015, p. 96.

³⁸¹ *Ibid.*

brigandage nous obligent à repenser plus profondément l'enjeu et les réalités de la foi sur ce continent et au cœur des structures qui affament. L'héritage sacramentaire reçu de la prédication missionnaire et particulièrement celui de l'eucharistie accentue et confine davantage la célébration des sacrements dans la ferveur populaire et les émotions et les interprète uniquement comme un mystère que nul ne doit comprendre et célébrer autrement. Cela a conduit l'Église à se taire pendant les émeutes de la faim en Afrique, là où des hommes et des femmes, ayant pris conscience des structures qui affament, sont descendus nombreux dans les rues pour crier bruyamment leur faim aux gouvernants africains et à toute la Communauté internationale. En Côte d'Ivoire, les fidèles ont souhaité et attendu en vain que l'Église prenne la parole pour dire un mot en faveur des affamés qui manifestaient et que les forces de l'ordre instrumentalisées massacraient dans les rues³⁸².

En Afrique, la césure entre sacrements, leur célébration et leur vécu quotidien par les fidèles est radicale et frappante. Cela va depuis la préparation à la réception de ces sacrements jusqu'après leur réception. Les ferveurs religieuses et liturgiques en Afrique qu'on évoque trop souvent pour souligner la grande foi dans ce continent ne vont pas au-delà de la simple célébration bruyante des sacrements qui attire touristes et autres curieux, adeptes des spectacles, des sensations et des émotions spirituelles fortes. Or, si le Christ est le « sacrement primordial », célébrer un sacrement comme l'eucharistie qui est la nourriture de son corps et de son sang dans un continent où vit la majorité des affamés du monde, devrait mettre en évidence d'autres aspects de ce « signe » plutôt que son aspect uniquement spirituel et liturgique pendant que ceux qui le célèbrent ainsi manquent de nourriture et meurent de faim.

3. Manger l'eucharistie dans la douleur : la perspective eucharistique de Jean-Marc Ela

En abordant la théologie de Jean-Marc Ela dans cette partie, nous montrons d'abord la réalité eucharistique en Afrique (1) ; ensuite la question de l'eucharistie comme sacrement du frère et sacrement total de libération (2) ; enfin, nous faisons découvrir sa théologie sous

³⁸² Dans une étude récente, Jean-Claude DJEREKE a aussi stigmatisé ce silence coupable et complice de l'épiscopat ivoirien face aux drames des opprimés et des affamés et à leur lutte de survie ; Cf. *Réflexions sur l'Église catholique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2014, 202 p.

l'arbre et sa pastorale du grenier comme réponses concrètes à la question théologique et pastorale de la faim en Afrique (3).

3.1 La réalité eucharistique en Afrique

Dans la théologie africaine, Jean-Marc Ela a été le premier et certainement le seul à mettre plus amplement en articulation « eucharistie et libération ». En 1980, dans son livre devenu aujourd'hui un classique de la théologie africaine, *Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, il pose rigoureusement le problème³⁸³. Il part du constat que l'eucharistie, telle qu'elle est célébrée en Afrique, obéit malheureusement à « une structure de salut » qui plus est, est imposée à toute une communauté chrétienne croyante. L'aspect rituel de l'eucharistie, aussi bien que des autres sacrements, est le plus dominant dans la compréhension et la célébration de l'eucharistie en Afrique. Il fait constater que dans l'eucharistie, le Christ demande de « faire » et non de « dire » ou de rappeler uniquement par la parole et les gestes. Selon lui, quand Jésus, le jeudi saint, ordonne ceci : « faites ceci en mémoire de moi », il n'institue pas seulement un « rite » à perpétuer dans le temps. Mais il invite plutôt ses disciples à faire ce que lui-même a fait : « se rompre eux-mêmes » en acceptant de mourir à eux-mêmes et se « partager entre eux » en action de grâce au Père (Lc 22, 19). » Ceci est la « condition indispensable », pour que, par ce sacrement de l'eucharistie, le peuple de Dieu devienne vraiment et réellement le « Corps du Christ »³⁸⁴. Dans ce sens, « l'eucharistie n'est réelle que moyennant la transformation du peuple divisé dans l'unité du Christ »³⁸⁵. Ainsi, pour Ela, vivre ce sacrement en Afrique, c'est comprendre que si l'eucharistie est un don du Christ aux hommes, il faut qu'en retour ceux-ci se la donnent et se la partagent mutuellement, comme des frères et sœurs, à travers un acte de solidarité, de fraternité et d'engagement de telle sorte que la mémoire du donateur demeure vive et que ceux qui reçoivent l'eucharistie comprennent qu'ils doivent s'engager dans la société à travers un don total d'eux-mêmes pour mieux la vivre. L'eucharistie n'est donc pas une mémoire passive mais active d'un don incommensurable qui appelle et exige d'autres dons et sacrifices personnels, fraternels et communautaires. C'est pourquoi, pour lui, « faire l'eucharistie

³⁸³ J.-M., ELA, *Le cri de l'homme africain, op. cit.*, pp. 9-17.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 9.

³⁸⁵ *Ibid.*

implique pour tous ceux qui y participent un Oui à une mort à soi-même »³⁸⁶. Pour tout dire, selon la perspective d'Ela, en célébrant l'eucharistie en Afrique, l'Eglise et les fidèles doivent « s'ouvrir à la grande masse des hommes en quête de liberté et de justice » et l'Eglise elle-même doit être aussi « attentive à la clameur des opprimés de notre continent »³⁸⁷. Dans une Afrique en quête perpétuelle de liberté et de changement substantiel, de progrès et de mieux-être, l'Eglise, en faisant mémoire du Christ, ne peut pas se satisfaire d'assemblées dominicales eucharistiques bien pleines et de belles liturgies vivantes en langue ou avec les instruments de musique du terroir³⁸⁸.

3.2 Eucharistie : sacrement du frère et sacrement total de libération

L'eucharistie, don total du Christ, pousse alors à oser d'autres types de relations avec Dieu et avec les hommes en Afrique, à construire des valeurs humaines et sociales, politiques, éthiques et religieuses qui puissent nous sortir des sentiers battus du pusillanime et de la peur chronique ainsi que de la foi folklorique, spectaculaire et démesurément événementielle qui frise bien souvent la démence spirituelle. Dans ce sens, Ela propose, en 2003, dans *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, de restituer à ce sacrement toute sa « dimension sociale » et sa « force critique »³⁸⁹ et libératrice. Car, pour lui, si en Afrique, l'Eglise veut prétendre être aussi le lieu du prophétisme où la mission libératrice de Jésus se perpétue en s'actualisant pour tous et en faveur des affamés, « les questions posées par l'accès à "la table du Seigneur" sont inséparables de celles de la libération qui sont au cœur de l'Evangile »³⁹⁰. L'Eglise d'Afrique, en célébrant l'eucharistie, doit être entraînée et tendue vers une dynamique de partage, de communion, de solidarité, d'attention à l'autre, qui est synonyme d'offrande de soi à l'autre et donc de sacrifice de soi. Car, « le pain rompu, c'est le geste du Christ qui meurt par amour ». Et le disant, Ela appelle ainsi à partager le sort et le drame de tous ceux qui en Afrique ou ailleurs, sont mis au ban de l'humanité, victimes de systèmes de domination et d'oppression, rasant le mur ou se nourrissant dans les poubelles

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 10.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 14.

³⁸⁸ Cf. J.-M., ELA, *Le cri de l'homme africain*, *op. cit.*, p. 16.

³⁸⁹ *ID.*, *Repenser la théologie africaine...*, *op. cit.*, p. 304.

³⁹⁰ *Ibid.*

pour survivre. Si « Dieu meurt pour que l'homme vive en plénitude »³⁹¹, l'eucharistie doit être regardée et comprise comme « le lieu où l'on découvre que le pain, c'est ce sans quoi l'homme meurt : nourriture, mais aussi travail, dignité, liberté, reconnaissance et amour »³⁹².

En définitive, en portant sur elle un regard neuf, on découvre, chez Ela, que l'eucharistie proclame, en souvenir du Christ et selon son ordre, l'urgence d'un engagement pour l'accueil, le partage, la solidarité, l'hospitalité, la joie et la fête qui sont liés et sont propres aux repas dans toutes les cultures et les civilisations du monde. Ainsi, pour lui, l'eucharistie est l'appel pressant à vivre dans l'histoire et plus encore en Afrique, le vrai rapport humain voulu depuis toujours par Dieu et exigé aux hommes : partage du pain avec le pauvre et l'affamé qui signifie lutte pour un ordre nouveau construit et basé sur l'amour, la justice et la liberté de tous, partage équitable des richesses et des biens de la création. De cette façon, en Afrique, l'eucharistie devient effectivement « sacrement du frère ». Telle est aussi la conviction de Francis Appiah-Kubi pour qui l'intelligence de l'eucharistie, c'est l'amour du frère et on ne peut pas, selon lui, partager le pain eucharistique en oubliant ou massacrant ce frère. C'est pourquoi, pour recevoir dans la vérité l'eucharistie, corps et sang de Jésus livré et versé pour nous, il nous faut reconnaître le Christ lui-même dans le visage des autres, surtout des pauvres et des affamés qui sont ses frères et qui deviennent aussi nos propres frères³⁹³.

Le projet eucharistique d'Ela pour l'Afrique est donc un enjeu de libération qui prend en compte l'oppression des affamés et des faibles. En fait, la théologie eucharistique d'Ela se résume en ceci, comme nous l'avons souligné plus haut : Dieu et l'homme sont liés entre eux dans l'eucharistie. L'un ne se découvre sans l'autre. C'est pourquoi il estime que quand nous partageons le corps du Christ, nous sommes aussi appelés à partager le sort des opprimés car le Christ fait alliance avec eux. Dans cette perspective, chez lui, en célébrant le sacrement de la présence réelle du Christ, l'Eglise doit comprendre qu'elle célèbre aussi la justice et la libération réelles des opprimés. Car, en définitive, ce sacrement du Christ est un appel divin à la solidarité avec le monde, avec l'histoire de ce monde, un appel au partage du pain avec le pauvre, l'affamé et l'opprimé. Son long séjour au milieu des paysans africains lui a fait découvrir deux choses concernant l'eucharistie : 1) Il s'agit de vivre, en Afrique, le sacrement de l'eucharistie dans l'intérêt d'un peuple saturé de mauvaises nouvelles ; 2) Il a compris, au

³⁹¹ *Ibid.*, p. 305.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ Cf. Francis, APPIAH-KUBI, *L'Eglise, famille de Dieu. Un chemin pour les Eglises d'Afrique*, Paris, Karthala, 2008, pp. 235-239.

milieu de ces paysans et au cœur même de leur drame, que l'eucharistie est une question de nourriture et donc de vie où Dieu est appelé au secours de l'affamé. Ce projet devient encore plus actuel dans la mesure où les structures d'oppression et de faim persistent encore en Afrique en dépit des chiffres reluisants sur le développement et l'avenir de ce continent que fournissent les « experts en développement ». Jean-Marc Ela qui a combattu lui-même l'opresseur soutient que la question de l'eucharistie ne peut pas être envisagée et traitée en dehors et au mépris de celle de la libération. En Afrique, soutient-il, ces deux réalités sont liées l'une à l'autre et se font écho. Il existe entre elles une cohérence et une complicité internes assez logiques et fondamentales. Selon lui, l'eucharistie, dans l'état actuel de notre continent, doit être vécue dans l'Eglise comme sacrement et ferment de libération et elle appelle, par-dessus tout, à œuvrer pour l'avènement du jour où il n'y aura « ni maître ni esclave » selon le projet de Paul, (Gal 3, 28). C'est à partir de cette perception qu'il a élaboré, au milieu des paysans Kirdi du Nord-Cameroun, sa « théologie sous l'arbre » et sa « pastorale du grenier » dans lesquelles nous découvrons des médiations eucharistiques de libération pour l'Afrique.

3.3 « Théologie sous l'arbre » et « pastorale du grenier » comme réponses concrètes à la question théologique et pastorale de la faim en Afrique

Pour conclure l'examen de la théologie de l'eucharistie de Jean-Marc Ela, nous avons jugé utile, à travers trois scènes, de nous attarder sur ses pratiques concrètes en tant que théologien et pasteur au milieu des paysans Kirdi du Nord-Cameroun. La première scène met en lumière l'exploitation abusive des paysans africains, la domination des cultures de rente avec la complicité des pouvoirs en place et Dieu est pris à témoin devant cette misère. Le geste imposé à Bouba et à ses amis est un geste assez courant dans les forêts et savanes africaines où les multinationales, de plus en plus exigeantes et gourmandes, étendent leurs tentacules en étouffant les cultures qui font vivre au profit de celles qui affament ou en s'accaparant abusivement des terres arables au détriment des populations locales. Cela est l'une des causes de la faim que nous avons relevées plus haut.

- *« Bouba, le responsable de la communauté prend la parole : "Le moniteur agricole, le chef de canton et le sous-préfet 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, continue Bouba, nous avons commencé à arracher notre mil. Chacun levant le bras au ciel et d'une main tenant les tiges du mil disait : 'mon Dieu, tu vois bien, ce n'est pas moi, ce n'est pas moi, mon Dieu'". »³⁹⁴

La deuxième scène met en action l'activité théologique et pastorale de Jean-Marc Ela. Les paysans, sans être théologiens, mettent Dieu à contribution en lisant leur drame à la lumière de Dieu. Pour eux, la « faim », la « maladie » et la « mort » surgissent quand Dieu refuse de parler aux humains et se tait.

- *« Il y a plus de dix ans, je me trouvais dans un village, le soir. J'avais la prétention d'aller dire la Parole de Dieu aux gens. Des jeunes m'avaient annoncé en disant : "Voilà le fils de Baba Simon³⁹⁵ qui arrive, l'homme qui vient ici parler de Dieu". Au moment où j'avais commencé à parler de Dieu, un vieillard m'a arrêté : "Autrefois, m'a-t-il dit, Dieu a parlé aux hommes, maintenant il s'est tu, laissant les hommes en proie à la faim, à la maladie et à la mort". »³⁹⁶*

La troisième scène souligne le fait que Dieu court le risque d'être oublié quand il ne répond pas aux préoccupations existentielles des pauvres et des affamés. La question qui traverse cette scène met Dieu au défi devant le drame récurrent de ceux qui l'invoquent.

- *« Qu'est-ce que le Dieu de Jésus-Christ peut bien nous dire aujourd'hui en Afrique ?... Pour tenter de répondre à cette question, je voudrais rappeler ici un événement qui a marqué ma vie et orienté toute ma démarche de réflexion et de recherche... 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 ?" interrogeait-elle. En approfondissant le sens de cette intervention percutante, j'avais fini par comprendre que, pour cette femme, il fallait reformuler la question d'une manière plus précise. Nous étions invités à être plus sérieux pour justifier le sens de*

³⁹⁴ J.-M., ELA, *Ma foi d'Africain*, op. cit., p. 118.

³⁹⁵ Baba Simon est l'un des premiers prêtres camerounais. Il s'était établi au Nord-Cameroun, au milieu des peuples Kirdi, pour vivre une expérience pastorale, spirituelle et théologique inouïe. Prenant son exemple, Jean-Marc Ela s'est établi au milieu de ce même peuple pour élaborer et mettre en pratique sa théologie de la libération.

³⁹⁶ J.-M., ELA, *Ma foi d'Africain*, op. cit., p. 125.

notre rencontre. En définitive, le thème de la palabre s'est articulé sur une question jugée plus pertinente : " Que signifie Dieu pour les gens qui sont dans les situations de pauvreté, de sécheresse et de famine, d'injustice et d'oppression ?" »³⁹⁷

Chez Jean-Marc Ela, la « théologie sous l'arbre » et la « pastorale du grenier » sont des stratégies pour contrer la faim et la pauvreté qui sont messagères de la mort. C'est ce que relèvent ces textes que nous exposons. Ces stratégies sont basées sur la fraternité, la solidarité, le courage de la foi et la présence au cœur du drame des paysans. La « théologie sous l'arbre », c'est la théologie de la fraternité et de la solidarité africaines, au cœur des drames qui déchirent les humains, condamnés à la mort, les « damnés de la terre ». La « pastorale du grenier », c'est la lutte contre les pratiques qui affament et avilissent l'Africain. En Afrique, le grenier plein symbolise l'abondance de nourriture, le lieu de la survie, la joie de vivre, la rencontre avec les hommes, les Ancêtres et Dieu. Le lieu où Dieu dresse sa tente. Ne pas posséder de grenier ou l'avoir vide, c'est avoir faim et manquer au rendez-vous de la solidarité avec les Ancêtres et Dieu (ou des dieux). Alors surgissent ces questions : 1) « Comment la question alimentaire ne serait-elle pas ici une question essentielle de la foi ? » ; 2) « L'eucharistie est-elle seulement pensable sans le travail paysan qui permet de relier l'agriculture et la célébration de l'histoire du salut à travers les produits de la terre ? » ; 3) « Cette eucharistie peut-elle être chrétienne si elle abandonne à leur triste sort des milliers de jeunes dans ces régions où "meurt l'autre moitié du monde ?" » ; 4) « L'angoisse du manger qui travaille des hommes et des femmes en milieu africain n'est-elle pas un défi majeur à la pratique de la foi ? »³⁹⁸

Ces questions qui nous plongent dans l'ambiance de la célébration eucharistique en Afrique font surgir une réalité : en Afrique (comme ailleurs), manger n'est pas un fait banal. Manger exprime la solidarité avec les hommes et la communion avec Dieu. Cette symbolique africaine du manger³⁹⁹, reliée à l'eucharistie où est mangé le corps du Christ, fait de ce sacrement, non seulement une réalité de l'au-delà mais aussi une vraie « présence réelle » de Dieu parmi les Africains d'aujourd'hui. En Afrique, Dieu ne se contente pas de transsubstantier de simples matières en corps et en sang de son Fils. En Afrique, l'eucharistie et la transsubstantiation qui la rend effective ne sont pas une démonstration de la puissance de

³⁹⁷ ID, *Repenser la théologie africaine*, op. cit., pp. 7-8.

³⁹⁸ ID, *Ma foi d'Africain*, op. cit., pp. 117-118.

³⁹⁹ La symbolique africaine du manger (ou du repas) sera un thème traité dans la troisième partie de cette recherche.

Dieu. Il fait plutôt de cet acte, un changement profond et radical du vivre africain. Limiter l'eucharistie à la liturgie, c'est ignorer les réalités de la faim qui mine des millions d'êtres sur ce continent. Ainsi, pour Ela, « Nous sommes exposés aujourd'hui, dans les Eglises, à des risques d'athéisme chaque fois que la communion eucharistique est célébrée là où l'on ne travaille pas à créer les conditions permettant aux peuples affamés de se nourrir »⁴⁰⁰. C'est cette réalité que nous font comprendre les différentes scènes que nous avons évoquées. La question centrale, à la fois théologique et pastorale, qui pourrait en surgir est de savoir comment sur ce continent, nous pouvons annoncer le Seigneur de la vie, qui appelle à la vie et qui de tout temps donne la vie, en sachant que la faim est messagère de la mort ? La perspective eucharistique de Jean-Marc Ela, telle que nous venons de la parcourir en exposant les grandes lignes, constitue, de toute évidence, un ensemble de défis à relever et de médiations à prospecter en célébrant ce sacrement sur notre continent. Dans l'ensemble, cette théologie indique de nouveaux problèmes qui posent des questions à la foi africaine. Et celle-ci doit y répondre.

⁴⁰⁰ J.-M., ELA, *Ma foi d'Africain*, op. cit., p. 118.

CHAPITRE 13 : LA THEOLOGIE AFRICAINE DE LA LIBERATION ET LES PROBLEMES NOUVEAUX DU CONTINENT COMME DEFIS DE L'EUCCHARISTIE

Ce chapitre s'articule autour des points suivants : 1) Jeunesse et eucharistie ; 2) Des pistes d'espérance ? ; 3) Eucharistie et défi de l'immigration. Sont en résonance, avec un accent particulier, les thématiques de jeunesse, d'immigration et de mondialisation mises en rapport avec la réalité d'aujourd'hui que vit le continent africain. Nous considérons cette réalité comme une problématique, un objet d'étude et un défi de la théologie africaine de la libération. Car, la théologie, en tant que discours de foi sur Dieu à partir de l'expérience concrète de la foi des croyants, de ce qu'ils vivent et de ce qu'ils espèrent, quand elle est pratiquée dans un continent dominé par l'illusion du futur, doit intégrer dans sa thématique ce qui constitue des problèmes nouveaux pour les croyants. C'est dans ce sens que nous expliquons l'allusion aux thèmes de jeunesse, d'immigration et de mondialisation qui, vus du côté de l'Afrique, semblent être plutôt des problèmes que des solutions durables aux maux qui la minent. Notre objectif est de relever dans un premier temps, à travers observation et analyse, les difficultés persistantes pour le continent de vivre ces réalités, d'orienter, dans un deuxième temps, la réflexion théologique à partir de ces thèmes et de proposer, dans un troisième temps, la lumière de l'Évangile pour comprendre ces faits. L'eucharistie, comme thématique centrale de notre recherche, sera mise en relation avec les thèmes de jeunesse, d'immigration et de mondialisation. Le but visé ici et qui prend d'autres accents dans le chapitre suivant, est de penser de façon théologique des réalités qui en elles-mêmes, et de prime abord, ne se distinguent pas comme thématiques théologiques car vues comme relevant systématiquement, depuis toujours, du domaine profane et séculier. Cependant, l'on constatera qu'elles ont une résonance dans l'Évangile.

1. Jeunesse et eucharistie

Plusieurs fois, en tant qu'aumônier des jeunes du diocèse de Daloa au Centre-ouest de la Côte d'Ivoire où nous avons exercé notre ministère pastoral, lors des journées de réflexions que nous organisons pour provoquer la réflexion chez les jeunes lycéens et étudiants sur des

questions brûlantes de notre temps les concernant, ceux-ci n'ont cessé de proclamer : « Nous aussi sommes du monde et nous avons aussi droit à la vie ». L'un des sous-thèmes mis en débat était justement « Eucharistie et libération en Afrique : défis pour une jeunesse africaine nouvelle ». Nous avons alors fait le lien entre cette revendication bruyante mais non moins sensée des jeunes aspirant à la vie et l'eucharistie qui est sacrement de la vie en Jésus-Christ. Ainsi, l'un d'entre eux à qui nous avons demandé ce qu'il pense de l'eucharistie, nous a clairement dit que « l'eucharistie doit être un défi pour nous les jeunes Africains qui la célébrons aujourd'hui dans la ferveur. Car on ne peut pas être si proche du Christ et vivre dans son intimité et être malheureux. On ne peut pas recevoir le Christ dans nos bras, l'avoir en nous, ce Christ qui a combattu les oppresseurs de son temps et faire comme si rien ne s'était passé et que nous devons continuer à subir l'oppression des Hérode de notre temps. L'eucharistie est un défi et nous devons le relever vaille que vaille sinon elle risque de connaître le même sort de désintéressement qu'elle connaît ailleurs en ce moment ». La sincérité de ces jeunes, la vigueur avec laquelle ils nous parlaient, la force de leurs propos et leur détermination à suivre le Christ jusqu'au bout nous ont fait comprendre aujourd'hui encore que « l'eucharistie, ce n'est pas n'importe quoi. Tout notre espoir s'y trouve ! », comme a dit encore l'un d'entre eux. Beaucoup de ces jeunes m'ont confessé au cours de ces échanges que notre théologie, notre spiritualité de l'eucharistie et notre façon de célébrer l'eucharistie, c'est-à-dire notre liturgie sont timides et manquent encore cruellement d'audace. Pour eux, dans l'état actuel de notre pays et de notre continent, marqués par l'oppression, la domination et la faim, elles doivent revêtir des aspects nouveaux si nos autorités ne veulent pas qu'ils (les jeunes) les confinent dans un musée tôt ou tard. Car pour eux, nous serions encore sous domination et contrôle théologiques et liturgiques et qu'il faut donc être plus concrets avec l'eucharistie en partant de la situation concrète de notre jeunesse et de nos peuples. Ainsi pour ces jeunes Africains, avenir de l'Afrique de demain, initiés à la réflexion théologique, l'eucharistie provoque de nombreux défis à relever sur notre continent.

2. Des pistes d'espérance ?

Nous avons pu prospecter avec ces jeunes quelques pistes en nous inspirant du théologien Anselme Sanon⁴⁰¹. Que peut réellement signifier le commandement « prenez et partagez entre vous », « Mangez-en tous », « Buvez-en tous » dans un monde où le fossé social devient de plus en plus grandissant et important entre nations, peuples et même entre frères ? Comment comprendre ce commandement pour les peuples de la consommation et ceux de la famine ? ; pour les riches et les pauvres qui se regardent en chiens de faïence et se méfient les uns des autres ? Pour Sanon, la dimension universelle du Mémorial de notre Seigneur Jésus demeure un fait et surtout un défi. Le défi est de savoir actualiser sa portée sur les plans inventif, culturel, anthropologique, éthique et politique. Eucharistie, repas, sacrifice, souvenir, engagement et lutte sont autant de passages difficiles d'une tradition à une autre. Cependant, pour Sanon, « des perspectives s'ouvrent : elles sont à identifier. A l'instar de la théologie consciente de son objet, la réalité de Dieu, la liturgie consciente de son objet vise la vie divine ; ainsi le Mémorial sacrificiel, qui rend présent à nouveau le repas du Seigneur, est et se veut l'offrande de l'Eglise et l'offrande des peuples ». Certainement la question du défi est celle-ci : en Afrique, « l'Eglise du XXI^e siècle aura-t-elle l'Eucharistie du XXI^e siècle ? » Certes, selon Sanon, le Mémorial reste identique. « Ce sont ses destinataires qui ne sont plus les mêmes : ils ont d'autres soifs et d'autres faims ». Mais alors, comment faire retrouver le goût et la soif de l'eucharistie à ses nouveaux destinataires composés en majorité de jeunes ? Il n'y a que les jeunes qui peuvent relever les défis de la vie et ceux de l'avenir. L'eucharistie étant la vie, elle demeurera encore au cœur de la jeunesse qui aspire à la vie. Les nombreuses eucharisties auxquelles participent ces jeunes en Afrique devraient pouvoir tracer des chemins nouveaux pour eux. La jeunesse africaine a faim et soif de solidarité, d'amour et de vérité, de transparence, de justice, de paix et de liberté. Elle se demande, depuis l'échec des indépendances et face à la problématique que constituent leurs aînés qui se sont accaparé les pouvoirs en se transformant en tortureurs et dictateurs, si riches et pauvres pourront s'asseoir un jour à la table du Seigneur et comprendre ensemble les réalités de leur bien commun qu'est le continent. La table du Seigneur pourra-t-elle un jour être garnie de la même façon pour tous ? Ces jeunes Africains sont désabusés et désillusionnés, voire dégoûtés du calvaire que leur imposent leurs dirigeants. Le grand chômage qui les défie au fil des ans malgré leurs

⁴⁰¹ Anselme, SANON, « L'avenir de l'eucharistie vu de l'Afrique. L'eucharistie du Seigneur, offrande des peuples au XXI^e siècle », in Maurice BROUARD (sous la dir.), *Eucharistia – Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2002, pp. 731-733.

diplômes les désorientent et tournent leur esprit ailleurs, dans le lointain, au-delà des frontières de ce « continent maudit » comme ils désignent de plus en plus l’Afrique. Au-delà de ces frontières, ils veulent aller à la rencontre de l’autre, travailler, manger et vivre avec lui et « se faire une place au soleil » afin de venir au secours des leurs restés en attente dans ce continent ; d’où le phénomène nouveau de l’immigration de la jeunesse et de ses drames récurrents.

3. Eucharistie et défi de l’immigration

Nous étudions successivement dans cette partie : 1) le drame de l’immigration pour la jeunesse africaine ; 2) l’eucharistie et la politique migratoire comme couple antithétique ; 3) la communion eucharistique comme modèle de la communauté universelle et d’ouverture au monde.

3.1 Le drame de l’immigration

Le 3 octobre 2013, le monde entier s’est réveillé avec une nouvelle cauchemardesque : dans la nuit de ce jour, une embarcation transportant environ cinq cents migrants clandestins, tous de jeunes Africains, fait naufrage près de Lampedusa, une île italienne, plate-forme d’accès en Europe à partir de l’Afrique. Ces jeunes migrants clandestins africains ne sont pas les bienvenus dans les ambassades européennes de leur pays pour obtenir le visa qui leur permet de se rendre facilement en Occident. Selon les estimations, la catastrophe a fait trois cent soixante-six morts. Il semble que cela soit la « plus grande tragédie en Méditerranée depuis le début de ce siècle »⁴⁰². Ces jeunes gens qui fuyaient la pauvreté, la faim et l’oppression dans leur pays sont venus se faire engloutir dans les eaux au bord de l’Europe, leur rêve de toujours. En Afrique, ce drame a, bien entendu, suscité une immense émotion. La plupart des Africains ont été indignés devant l’indifférence de l’Europe face aux drames de

⁴⁰² Malheureusement, le mois d’avril 2015 a été le plus dramatique dans l’histoire de l’immigration des jeunes des pays pauvres, de l’Afrique en particulier, vers l’Europe : 12 avril : une embarcation chavire, 400 disparus ; 26 avril : naufrage d’un canot, 41 noyés, 4 survivants ; 16 avril : 15 migrants africains musulmans sont accusés d’avoir jeté à la mer 12 chrétiens ; 19 avril : naufrage d’un navire, un chalutier surchargé de migrants, plus de 700 disparus ; in *DNA* du lundi 20 avril 2015, p. 5.

nombreux jeunes Africains qui sont fréquents à ses portes. Le pape François, qui avait déjà visité cette île pour se rendre compte de l'ampleur de ce phénomène de l'immigration, a qualifié cela de « honte » et a invité l'Europe à unir ses efforts pour éviter pareille tragédie à l'avenir et que la « Méditerranée ne soit pas un cimetière ». Dans son message au Parlement européen de Strasbourg du 25 novembre 2014, il a amplifié cet appel en relevant l'amour dont doivent bénéficier les immigrants qui abordent l'Europe :

« Il est nécessaire d'affronter ensemble la question migratoire. On ne peut tolérer que la Mer Méditerranéenne devienne un grand cimetière! Dans les barques qui arrivent quotidiennement sur les côtes européennes, il y a des hommes et des femmes qui ont besoin d'accueil et d'aide. L'absence d'un soutien réciproque au sein de l'Union Européenne risque d'encourager des solutions particularistes aux problèmes, qui ne tiennent pas compte de la dignité humaine des immigrants, favorisant le travail d'esclave et des tensions sociales continues. »

Ainsi le pape François est-il préoccupé par la lutte contre tout ce qui porte gravement atteinte à la « dignité humaine » et esclavagise l'être humain et il appelle à la compréhension et à la charité. Toutefois, nous devons aussi relever que le mépris de l'immigrant n'est pas le propre des pays du Nord contre les pays du Sud à travers les lois qu'ils élaborent et des manifestations bruyantes qui adviennent souvent dans certains pays. Au Sud également, des immigrants sont régulièrement traqués, pourchassés et expatriés dans leurs pays d'origine par les autorités des pays où ils ont émigré dans l'espoir de conquérir le bonheur. Même s'ils ne sont pas médiatisés, ces cas sont légions. Ainsi, le 22 juillet 2014, 140 000 Congolais de Kinshasa ont été expulsés *manu militari* du Congo Brazzaville, ce pays voisin. Le prétexte tout trouvé est qu'ils sont venus de chez eux prendre les richesses des autochtones voisins. De même, le 25 juillet 2015, une dizaine d'Ivoiriens sont rentrés en Côte d'Ivoire, expulsés du Gabon, au motif qu'ils seraient des « sans papiers ». Nous pouvons ajouter à cette liste les fréquentes manifestations xénophobes dans plusieurs pays africains où dans le reste du monde. Les actions et les prises de position du pape se justifient donc davantage par l'ampleur du phénomène qui se répand dans tout le monde entier, au sein même des Unions sous-régionales. Ainsi, la problématique de l'immigration, comme nous le percevons, met en mal la volonté d'union, de solidarité et du droit à vivre là où l'on se sent le mieux possible.

De quelque côté où la politique migratoire est pratiquée et qui dans la plupart des cas génère des manifestations répressives et violentes contre l'autre venu d'ailleurs, elle reste

aujourd'hui une source de contrariété vis-à-vis des valeurs inspirées de l'eucharistie qui est sacrement de l'autre célébré dans le monde entier.

3.2 Eucharistie et politique migratoire répressive: couple antithétique

Ce qui nous pousse à convoquer le phénomène de l'immigration des jeunes Africains dans ce travail de recherche qui, regardé au premier niveau, n'aurait aucune relation et convergence avec ce phénomène, c'est toute la charge symbolique qu'il renferme par rapport à notre objet d'étude qui est l'eucharistie : 1) ce phénomène concerne les jeunes, avenir de l'Afrique et de l'Eglise, constituant la grande masse de ceux qui célèbrent l'eucharistie avec ferveur en Afrique ; 2) ils fuient la pauvreté, la faim, la misère et l'oppression dans leur pays ; 3) ils vont à la recherche du « pain » pour combattre la pauvreté et la faim ; 4) ils vont à la rencontre de l'autre, du frère avec lequel ils continueront certainement à célébrer ce sacrement de la vie ; 5) ils attendent de l'autre hospitalité et communion, ouverture et accueil fraternel et chaleureux ; l'eucharistie elle-même étant sacrement de l'hospitalité et de la communion ; 6) ils veulent espérer en un avenir meilleur, différent des souffrances quotidiennes qu'ils doivent affronter dans un continent où l'espérance des jeunes devient une illusion ; l'eucharistie étant sacrement d'espérance. Ces préoccupations ne sont donc pas étrangères à celles qui nous habitent dans cette recherche.

Le théologien Anselme Sanon qualifie l'eucharistie d' « offrande des peuples ». Elle est aussi le « Mémorial » de tous les peuples, sacrement de rassemblement et aussi sacrement du monde car « sacrifice universel du Christ ». Il est donc sacrement universel du frère qui combat ou fuit la faim, l'oppression, la haine et promeut l'ouverture et l'accueil, l'amour, la solidarité et le partage. Or, à l'analyse, la politique migratoire telle que pratiquée partout et particulièrement en Occident, se situe aux antipodes de l'éthique que contient et défend l'eucharistie. Elle est répressive et oppose les peuples, stigmatise les jeunes Africains, se refuse à l'amour, à l'ouverture et à la solidarité, à l'hospitalité et à la communion des peuples, encourage l'isolement, affame davantage ces jeunes et les conduit à l'abattoir⁴⁰³. Cette

⁴⁰³Makhtar Diouf fait quant à lui l'historique de la politique migratoire européenne en relevant ses aspects les plus pernicioseux dont les difficultés d'obtention des visas, la clandestinité dans laquelle les immigrés africains appelés aussi « sans papiers » doivent vivre pour échapper aux contrôles policiers et aux rapatriements forcés par charters. Il fait aussi constater qu'il y a une « exagération » du phénomène migratoire dans toute l'Europe. Selon

politique migratoire fait des abords de l'Europe l'« abîme de la mort » pour les jeunes Africains. Ainsi, le visage du Christ qui se retrouve dans ces jeunes affamés qui partent à la recherche du pain quotidien, pain de l'espérance, est lui aussi stigmatisé et défiguré. Selon les Pères synodaux africains,

« beaucoup considèrent les migrants comme un fardeau, les regardent avec suspicion, ne voyant en eux que danger, insécurité et menace. Cette perception provoque des réactions d'intolérance, de xénophobie et de racisme. Tandis que ces migrants eux-mêmes sont contraints, à cause de la précarité de leur situation, à effectuer des travaux mal rémunérés souvent illégaux, humiliants ou dégradants. La conscience humaine ne peut que s'indigner de ces situations. La migration à l'intérieur et à l'extérieur du continent devient ainsi un drame multidimensionnel, qui affecte sérieusement le capital humain de l'Afrique, provoquant la déstabilisation ou la destruction des familles. » (Africae munus, n° 84).

Les Pères synodaux plaident ici pour la dignité de l'immigrant qui demeure avant tout un être humain dont la vie a besoin de protection, d'égard et d'affection mais qui est maltraité par des lois injustes votées contre lui. Cependant, la persistance du phénomène migratoire est révélatrice de la détermination de peuples qui veulent survivre par tous les moyens en fuyant tout ce qui provoque et donne la mort. L'immigration est donc une question de survie. C'est pourquoi, la question de l'eucharistie, mise en relation avec celle de la politique migratoire répressive occidentale veut mettre en opposition la vie et la mort. L'eucharistie, sacrement de la vie, « antidote pour ne pas mourir », s'oppose à cette politique migratoire, signe de la mort. Dans ce sens, au nom de la vie et de l'universalité de l'eucharistie, l'immigration doit être un défi à relever pour la jeunesse africaine et celle des autres continents où sévissent la faim et l'oppression quotidiennes.

L'eucharistie et l'immigration devraient pourtant mettre en exergue ce que Bernard Sesboüé appelle « la communauté des hommes et la solidarité humaine »⁴⁰⁴ et l'échange fraternel, car selon Paul, « nous sommes les ambassadeurs du Christ » (2 Co 5, 20) et malgré

lui la réalité de la politique migratoire européenne est que les gouvernements occidentaux, dans leur politique d'immigration, sont tenus d'arbitrer entre « deux types d'intérêts opposés ». Il s'agit d'une part de leurs propres « préoccupations électoralistes ». Celles-ci les amènent à composer avec le sentiment de xénophobie entretenu dans certains milieux populaires qui accusent les immigrés de tous les maux, entre autres le chômage, la délinquance et la criminalité. D'autre part, il s'agit des « intérêts du patronat » qui est quant à lui favorable à l'immigration parce qu'il y trouve une main d'œuvre facile, bon marché et soumise, ayant peur de revendiquer quelque droit : Cf. *L'Afrique dans la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 185-191.

⁴⁰⁴ Bernard, SESBOUE, *L'homme, merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique*, Paris, Salvator, 2015, pp. 283-286.

notre nombre, nous ne formons qu' « un seul corps » (1 Co 12, 12). Depuis sa création, l'homme n'est jamais une monade. En effet, depuis l'éternité, la vocation de l'homme est éminemment communautaire et universelle. Dans ce sens, pour Sesboüé, « La communauté familiale n'est que le premier échelon d'une communauté ouverte et qui ne peut se fermer sur certains êtres »⁴⁰⁵. Ainsi, l'eucharistie comme l'immigration ont chacune en soi une « visée universelle » qui situent l'homme au cœur du monde et font de lui un pèlerin de ce monde ouvert à l'origine. Elles ont pour mission commune de rapprocher les hommes, les nations, les peuples et les continents ainsi que les langues et les races ; (Cf. Ga 3, 26-28). Elles sont donc signes d'attraction et pour cela contraires à tout ce qui est répulsion, aversion et antipathie. Isaïe avait déjà prophétisé ce vaste mouvement de rapprochement des peuples qui malgré les répressions se poursuivent: « Les voici : ils viennent de bien loin, les uns du nord et du couchant, les autres des terres du sud » (Is 49, 12). Vatican II a quant à lui entériné cette prophétie en insistant sur l'unité universelle du genre humain :

« Dieu, qui veille paternellement sur tous, a voulu que tous les hommes constituent une seule famille, et se traitent mutuellement comme frères. Tous en effet ont été créés à l'image de Dieu "qui a fait habiter sur toute la surface de la terre tout le genre humain d'un principe unique" (Ac 17, 26), et tous sont appelés à une seule et même fin, qui est Dieu lui-même. »
(GS, n° 24, 1)

L'ouverture fraternelle à l'autre et l'accueil chaleureux du prochain que prône Vatican II sont des aspects fondamentaux de l'eucharistie qui ne peuvent être ignorés. Le Christ se donne à manger et à boire pour que les hommes soient entre eux une communion vivante d'amour à travers leur rapprochement, de sorte que ceux qui sont dans le besoin puissent trouver soutien et secours chez ceux qui peuvent les leur apporter avec générosité.

3.3 Communion eucharistique comme modèle de la Communauté universelle et d'ouverture au monde

Pour Bernard Sesboüé, les hommes sont invités à se traiter mutuellement comme des frères: à s'aimer les uns les autres selon la recommandation du Christ. Cela est possible par

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 283.

« les échanges, la réciprocité des services rendus et le dialogue fraternel »⁴⁰⁶. La communauté universelle ne doit exclure personne pour sa construction. C'est pourquoi, selon Sesboüé, « il est urgent et nécessaire de dépasser toute éthique individualiste et d'inviter chacun à la responsabilité et à la participation aux grandes tâches de l'humanité »⁴⁰⁷.

L'attitude de Jésus aide à comprendre aujourd'hui le phénomène de l'immigration des jeunes Africains vers l'Europe et d'autres régions du monde. Le regard que porte sur lui Sesboüé montre qu'il s'est comporté comme un véritable citoyen de son pays et partant de citoyen du monde. Il ne s'est pas contenté de sa famille à lui et de sa nation. Font partie de son cercle familial tous ceux qui, présents dans le monde entier, font la volonté de son Père (Lc 8, 21). Dès le début de sa vie, il entre dans le réseau des échanges de la société humaine universelle. En s'exilant en Egypte pour échapper à l'horreur d'Hérode, en allant vers les exclus, en parlant en public, en payant son impôt, en priant pour que « tous soient un » (Jn 17, 21), en se donnant en nourriture pour tous, une nourriture universelle, en envoyant son Esprit Saint, en demandant à ses disciples d'aller à travers le monde, le Christ entre dans un réseau de relations et suscite ainsi la vraie communauté fraternelle mondiale que veut créer aujourd'hui l'immigration⁴⁰⁸. Le pape François relève, dans le même sens, la nécessité de vivre ensemble dans le monde d'aujourd'hui à la suite du Christ:

« De nos jours, alors que les réseaux et les instruments de la communication humaine ont atteint un niveau de développement inédit, nous ressentons la nécessité de découvrir et de transmettre la " mystique " de vivre ensemble, de se mélanger, de se rencontrer, de se prendre dans les bras, de se soutenir, de participer à cette marée un peu chaotique qui peut se transformer en une véritable expérience de fraternité, en une caravane solidaire, en un sain pèlerinage... Sortir de soi-même pour s'unir aux autres fait du bien. S'enfermer sur soi-même signifie goûter au venin amer de l'immanence, et en tout choix égoïste que nous faisons, l'humanité aura le dessous. » (EG, n° 87)

De leur côté les Pères synodaux africains soulignent qu'

« au-delà des différences d'origine ou de culture, le grand défi qui nous attend tous, est de discerner dans la personne humaine, aimée de Dieu, le fondement d'une communion qui respecte et intègre les contributions particulières des diverses cultures. Nous "devons ouvrir

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 285.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ Cf. *ibid.*, p. 286.

réellement ces frontières entre tribus, ethnies, religions à l'universalité de l'amour de Dieu". Des hommes et des femmes différents par l'origine, la culture, la langue ou la religion, peuvent vivre ensemble harmonieusement. En effet, le Fils de Dieu a dressé sa tente parmi nous ; il a versé son Sang pour nous. Conformément à sa promesse d'être avec nous jusqu'à la fin des temps (cf. Mt 28, 20), il se donne à nous chaque jour comme nourriture dans l'Eucharistie... » (AM, n° 39)

Ces deux textes du magistère mettent suffisamment en exergue la communion entre les peuples qui tire sa source profonde dans l'amour universel de Dieu révélé et vécu par Jésus-Christ, où personne n'est exclu de la communauté et où l'eucharistie symbolise et rend présente cette communion universelle. Le magistère invite ici à sortir de soi pour s'ouvrir et même s'offrir aux autres en vue de créer la communion universelle des peuples, des races et des cultures qui marque véritablement la présence réelle du Christ. En célébrant l'eucharistie et en prenant le risque de braver « l'abîme de la mort », la jeunesse africaine a tous ces actes posés par le Christ et cette exhortation du magistère en mémoire. Elle veut combattre l'égoïsme et l'indifférence qui gouvernent aujourd'hui le monde, où chacun prend son propre repas. A cet effet, la mondialisation devient un terreau d'analyse pertinent pour la théologie africaine de la libération.

4. Théologie africaine de la libération, eucharistie et défi de la mondialisation

Nous tâchons, dans cette section, de comprendre ce que c'est que la mondialisation (1) et la part de l'Afrique dans ce phénomène de la mondialisation (2). L'intention est d'en faire une analyse et de proposer une éthique de cette mondialisation en présentant l'eucharistie comme le sacrement du monde qui abolit véritablement les frontières et unit le monde.

4.1 Qu'est-ce que la mondialisation ?

Le terme de mondialisation qui a fait irruption dans le vocabulaire fait partie aujourd'hui⁴⁰⁹ du langage courant et il est devenu incontournable dans le débat public et dans toutes les instances décisionnelles sur les plans politique, économique et culturel. A n'en point douter, il est aussi devenu un lieu théologique irréversible. Il permet d'expliquer certains problèmes actuels bien qu'il soit lui-même ambivalent et ambigu, politiquement et culturellement controversé. Certains le considèrent comme un phénomène d'accroissement exceptionnel des interactions dans une dimension transnationale et universelle. Il s'agit surtout de l'accroissement fréquent des mouvements de personnes à travers les voyages et les échanges de biens, de capitaux et d'idées nouvelles au-delà des frontières des Etats. Cette transnationalité (ou nationalité universelle) concerne tous les domaines : l'économie, la politique, la culture, l'éducation, l'environnement, la communication, la science, la religion, la foi, etc. Elle s'observe aussi à tous les niveaux : les individus, les peuples, la société, les institutions, les entreprises et les Etats. Ce qui favorise aujourd'hui la mondialisation, ce sont, sans doute, les progrès techniques avec en point de mire l'hyper informatisation du monde, les décisions politiques et la multiplication des marchés et des affaires, sans oublier l'accroissement même de la population mondiale⁴¹⁰. En s'inspirant du projet divin qui est d'unir tous les hommes, la mondialisation peut être comprise comme la « réunion spirituelle de l'humanité » en tant que « le rétablissement de l'humanité surnaturelle de l'homme avec Dieu, mais autant de l'unité des hommes entre eux », selon Henri de Lubac⁴¹¹.

Toutefois, la question qui se pose aujourd'hui et que nous reprenons avec Paulin Poucouta est de savoir si la mondialisation, envisagée comme un gros village, peut être une marche non forcée mais volontaire des peuples dans la justice, la fraternité et le partage réels ou alors si elle va consacrer et accentuer davantage, renforcer et perpétuer la domination d'une culture et

⁴⁰⁹ Un auteur comme Pascal Boniface fait remonter assez loin dans le temps le phénomène de la mondialisation. Il la situe à trois étapes de l'évolution de l'histoire. Il voit sa première forme à partir de 1492, période connue comme celle des grandes découvertes européennes et de la circumnavigation. Quant à la deuxième étape il la situe au XIXe siècle marqué par la révolution industrielle et la série de découvertes qui s'ensuivent. La troisième mondialisation naît au XXe siècle, caractérisé par la vague libéralisation des échanges, des investissements et des flux des capitaux et par l'irréversible contraction du temps et de l'espace qui ont fait se rapprocher les hommes et les choses. Chacune des étapes est la conséquence de la précédente ; *La géopolitique*, Paris, Eyrolles, 2015 (Troisième édition), pp. 177-178.

⁴¹⁰ Cf. www.dievolkswirtschaft.ch/fr/editions/201010/pdf/Schluep-campo.pdf.

⁴¹¹ Cité par Jean-Marie QUENUM, *Le Dieu de la solidarité qui vient à l'Africain*, Abidjan, Editions Ucao, 2005, p. 184.

d'une civilisation. En partant de quelques observations de faits propres à la politique de la mondialisation telle qu'elle se pratique aujourd'hui, en analysant certains propos, nous relèverons ici les manques d'une politique et proposerons des voies prospectives.

Le premier point consistera à déterminer la place actuelle de l'Afrique dans la mondialisation. Dans le deuxième point, en présentant l'eucharistie comme sacrement du monde, nous proposerons un essai d'analyse théologique de la mondialisation. Dans le troisième point, en suggérant une éthique de la mondialisation, nous indiquerons des voies pour la construction d'une mondialisation qui libère dans le contexte africain. Avec le quatrième point, nous identifierons, pour l'Afrique, le risque à éviter dans ce processus de la mondialisation. Dans le cinquième point, nous exposerons un cas pratique à partir de *l'Exhortation apostolique Africae munus* qui propose un chemin pour une mondialisation responsable. Nous terminerons cette étude sur la mondialisation avec le pape François en faisant écho de sa notion de « mondialisation de l'indifférence ». En entreprenant cette ouverture sur la mondialisation dans notre recherche, à la suite du phénomène de l'immigration, l'objectif est d'observer, de stigmatiser, de réfléchir et de proposer des matériaux en vue de la construction du village commun. Notre méthode, notre champ d'observation et d'analyse demeurent la théologie africaine de la libération, à partir de l'eucharistie comme sacrement d'ouverture au monde ou sacrement du monde.

4.2 : L'Afrique au risque de la mondialisation : mythe d'une réalité redoutable

4.2.1 La mondialisation : chance et drame pour l'Afrique

Vue du côté d'Afrique, la mondialisation se présente d'abord comme un grand bien, une chance pour l'Afrique et ses populations. Car, elle lui permet de s'ouvrir elle aussi au monde, de se faire connaître véritablement au-delà des modèles, des clichés et des stéréotypes séculaires *ingommables*. Elle fait entendre sa voix dans toutes les instances mondiales où les décisions se prennent et lui permet, avec diverses possibilités, d'échanger et de vendre ses richesses. Peut-être que pour l'Afrique, les avantages de la mondialisation s'arrêtent là, net, avec les mots, les paroles et les discours. Car, bien souvent, elle doit faire face aux effets violents et pervers que charrie cette mondialisation. En Afrique, le paradoxe de la

mondialisation se présente et est vécu comme un couteau à double tranchant : effet d'ouverture et effet d'enfermement et d'isolement voire de rejet camouflé et violent. Dans la mondialisation, l'Afrique s'ouvre pour mieux s'isoler ou pour mieux être isolée. Elle se trouve étouffée par ses « partenaires au développement » qui ne sont partenaires que parce qu'ils profitent abondamment et exagérément d'elle. Ainsi, dans le jeu de cette « machine à inégalités », selon François Lengret⁴¹², l'Afrique se retrouve hors du « village », car les ancêtres et les patriarches du « village commun » le veulent ainsi. Ainsi donc, notre monde dit globalisé est éclaté, compartimenté. L'altermondialiste Aminata Traoré observe que partout au sud, où se trouvent les pauvres et les affamés, des peuples qui ne demandent qu'à vivre de leur labeur sont projetés, malgré eux, dans un système économique et financier prétendument mondial, incontournable et irréversible qui, au lieu de bâtir des ponts et d'ouvrir des portes pour rapprocher davantage les peuples, érige au contraire des digues, des murs et des barbelés entre les riches et les pauvres, le Nord et le Sud, les Blancs et les Noirs, les « civilisés » et les « barbares »⁴¹³. Lui faisant écho, Christiane Taubira ajoute que ces drames qui surviennent dans ce phénomène de la mondialisation rappellent que celle-ci est trop souvent l'extension injuste des exclusions, l'expansion dramatique des dominations des puissants, l'aggravation démesurée des injustices, la propagation des sujétions et l'amplification voulue des inégalités entre pauvres et riches, entre races, entre cultures et continents⁴¹⁴.

4.2.2 Essai d'une analyse théologique de la mondialisation : l'eucharistie est le sacrement du monde

L'analyse théologique de la mondialisation en contexte africain nous met au défi de comprendre la part de Dieu dans ce phénomène moderne et croissant, lui dont le ciel est le trône et la terre « l'escabeau de ses pieds » (Is 66, 1-2). Jésus-Christ n'est-il pas le roi de l'univers ? Au cours de sa mission, il n'est pas resté attaché à sa famille, à son clan et à sa région. Il a envoyé ses disciples à travers le monde pour l'annoncer jusqu'aux extrémités de la terre. Depuis ce temps, on peut soutenir avec Cardinal Yves Congar que la Création de Dieu

⁴¹² « Machine à inégalité » est une expression pour (dis) qualifier la mondialisation : François, LENGRET, *La fin de la mondialisation*, Paris, Pluriel (Nouvelle édition), 2014, p. 71.

⁴¹³ Cf. Aminata, TRAORE, *L'Afrique humiliée*, Paris, Pluriel, 2010, p. 116.

⁴¹⁴ Cf. Christiane, TAUBIRA, *L'esclavage raconté à ma fille*, Paris, Philippe Rey, 2015, p. 179.

est devenue ce « Vaste monde » qui est notre « paroisse »⁴¹⁵. Il n'y a pas un seul espace de la Création qui ne soit pas propriété de Dieu et refuge de l'homme. La mondialisation, dans un premier temps, pourrait alors être appréciée comme l'expression d'une Création qui se rapproche et se rassemble de plus en plus, par la force de l'Esprit Saint, pour accomplir l'œuvre de Dieu à travers ses relations et ses œuvres. Et dans un deuxième mouvement, elle peut être vue comme le nouveau visage de la Pentecôte où l'Esprit Saint de Dieu fait se réunir et se comprendre les hommes et les femmes rassemblés dans tout l'univers créé par Dieu, malgré leurs différences. Un tel projet serait alors l'antithèse de l'épisode de Babel où les hommes sont dispersés à travers le monde sans possibilité de se parler et de se comprendre pour bâtir leurs différents projets. Ici, la nouvelle tour à construire serait un projet commun et universel qui ne s'élabore pas contre Dieu mais plutôt un projet pour le magnifier et exalter ses œuvres à travers tous les projets réalisés par les hommes.

Articulant eucharistie et monde, le Groupe des Dombes a pu dire que « le monde que Dieu a réconcilié avec lui-même dans le Christ est présent lors de chaque eucharistie »⁴¹⁶. Il indique « le pain et le vin... la personne des fidèles... et les prières qu'ils offrent »⁴¹⁷ comme les lieux de cette présence. Présente depuis Pâques dans l'histoire des hommes, « l'eucharistie concentre en elle-même toutes les dimensions »⁴¹⁸ du monde et de son histoire. En instituant l'eucharistie, en demandant à ses disciples de la célébrer en sa mémoire et en les envoyant la célébrer par toute la terre dans l'amour, le Christ fait de ce sacrement le signe visible du monde qui s'unit pour effacer les barrières et les obstacles entre les hommes, les peuples, les cultures et les continents. L'eucharistie est ainsi le sacrement du monde. Elle appelle au rassemblement et à l'union des peuples et des nations du monde. Elle exige « la réunion spirituelle de l'humanité ». Pour l'Afrique, elle est le sacrement qui, par sa célébration, doit renforcer son ouverture et son union au monde. Selon les Dombes, « quand, à l'invitation d'un même Seigneur, nous nous rassemblons autour d'une même table pour partager le même pain, nous sommes un dans notre engagement... envers la mission de l'Eglise dans le monde »⁴¹⁹. Un tel projet s'accomplit dans la prière universelle que les croyants du monde en prière adressent au Père pour tous les hommes. Une de ses introductions le relève ainsi : « Pour que tous les hommes puissent mener sur terre une vie digne et fraternelle, faisons

⁴¹⁵ Cardinal Yves, CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse, Vérité et dimension du salut*, Paris, Cerf, Coll. « Foi vivante », n° 413, 2000, 222 p.

⁴¹⁶ Cité par la Commission Internationale Catholique/Luthérienne, *Le repas du Seigneur*, 1978.

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*

monter ensemble notre prière vers le Seigneur ». Ainsi, la prière universelle, dans la célébration eucharistique du peuple de Dieu en prière, est le temps de rencontre du monde qui unit sa voix pour une cause commune. La célébration eucharistique, à travers la prière universelle, est le moment où personne n'est oublié et où tous les hommes sont évoqués afin que leurs projets porteurs de sens puissent aboutir pour le bien du monde.

On peut donc dire que la mondialisation est un projet de Dieu que les hommes doivent réaliser, au nom de leur foi, dans le respect des prescriptions divines qui s'opposent à la domination et à la maltraitance d'un groupe d'hommes par un autre groupe d'hommes. D'où la nécessité absolue d'envisager la construction, dans l'état actuel de l'évolution du monde, d'une autre mondialisation qui soit plus humaine et aussi bien profitable aux riches qu'aux pauvres et aux affamés.

4.2.3 Construire une mondialisation qui libère : pour une éthique de la mondialisation

Notre perspective étant une perspective de libération, nous pouvons comprendre, à partir de tout ce qui vient d'être dit, que la mondialisation peut être un phénomène de libération si chaque acteur joue franc-jeu. Le constat, en effet, est que, paradoxalement, la mondialisation divise le monde, accroît les clivages, stigmatise volontairement des peuples, développe et accentue les classes sociales et l'on sent, quoique à pas feutrés, le retour dramatique de nouvelles formes d'impérialisme, de domination et de racisme tous azimuts comme cela a été naguère le cas. On constate, comme l'ont relevé Traoré et Taubira, un face-à-face cruel entre riches et pauvres, peuples développés et peuples sous-développés donc pauvres, nations riches et nations pauvres (désignées aujourd'hui « Pays Pauvres Très Endettés »), sur-consommation et sous-consommation (ou même manque total de consommation). La mondialisation telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui maintient et renforce dramatiquement la domination des plus forts sur les pauvres et les faibles et affame un groupe au profit d'un autre. Cette mondialisation contrarie ainsi le projet d'unité du Christ : « Que tous soient un » (Jn 17, 21). Quelle place peut être alors accordée à l'eucharistie dans une telle mondialisation où les peuples continuent d'être exploités et dominés, où le « fruit de la terre et du travail des hommes » est méprisé et bradé, où les écarts se font de plus en plus grands et visibles, où la

faim sévit encore dramatiquement et où le Christ lui-même est défiguré, sa mémoire méprisée et ignorée, sa « Table » fermée à un grand nombre? En effet, dans cette mondialisation, l'Afrique continue d'être évincée du monde des affaires, sa part de marché demeure nulle, son commerce est quasi inexistant pendant qu'elle continue, paradoxalement, d'être pourvoyeuse indétrônable de matières premières. Pour l'Afrique, les causes de la faim et ses conséquences s'accroissent davantage dans la mondialisation telle qu'elle est conçue et vécue aujourd'hui.

A partir de tout cela, pour l'Afrique, construire une nouvelle forme de mondialisation, c'est replacer l'homme et Dieu, sur ce continent, au cœur des relations et des décisions du monde. Cela appelle une éthique de la mondialisation. Celle-ci contrarie les projets de sous-estimation, de déconstruction, de relativisation et de rabaissement dramatique de l'espèce humaine sur ce continent, surtout des plus pauvres. Il s'agit de ceux qui se trouvent dans les zones de pauvreté et de non-droit et qui demeurent, depuis toujours, et plus encore aujourd'hui, les parents pauvres d'un système appauvrissant. Une éthique de la mondialisation sera une éthique du frère et des peuples regardés comme sujets et non objets desquels on peut tirer le plus grand profit. En replaçant la dignité de l'homme et des peuples du monde dominés et affamés dans la mondialisation, c'est Dieu qui est ainsi reconnu au cœur de la Création qui constitue, depuis toujours, la première forme et étape visibles de la mondialisation. Jean-Marie Quenum indique « les traits distinctifs » de ce que peut être une éthique de la mondialisation : il y voit « le don de soi à l'exemple du Fils, le partage, l'amitié, l'union des cœurs et l'esprit d'une famille unique que le Père rassemble par l'Esprit »⁴²⁰ pour vivre sans cesse « une communauté d'amour sans frontière » où les hommes et les peuples retrouvent entre eux la solidarité qui bannit tout individualisme et tout égoïsme⁴²¹. Cela va dans le sens préconisé par la doctrine sociale de l'Eglise. Elle reconnaît à la fois des « opportunités » et des « risques » dans le phénomène de la mondialisation qui alimente d'une part de nouvelles espérances et d'autre part, malheureusement, d'inquiétantes et vives interrogations. Elle relève deux points pour la construction d'une mondialisation plus humaine : 1) adapter une solidarité qui requiert pour tous et surtout des plus forts la défense des droits de l'homme et 2) l'accompagnement de l'extension de la mondialisation par une prise de conscience plus mûre⁴²². Dans ce sens, cette proposition de Pierre Greib nous paraît opportune. Elle prend en compte l'enjeu des déplacements humains à l'heure de la

⁴²⁰ Jean-Marie, QUENUM, *Le Dieu de la solidarité ...*, op. cit., p. 187.

⁴²¹ Cf. *ibid.*, p. 188.

⁴²² Cf. CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, 2008, n°s 362, 365 et 366.

mondialisation et de l'immigration des hommes et des peuples. Elle souligne l'intérêt du flux migratoire et a l'avantage d'éviter de stigmatiser outrageusement les migrants en indiquant le profit que chacun peut légitimement tirer de l'apport du frère qui vient s'installer chez lui : « Il est temps de reconnaître le dynamisme et le potentiel intellectuel, humain et économique de ceux qui frappent à nos portes ; chacun a son histoire propre et, dans une perspective de vivre ensemble, leur histoire sera un jour notre histoire, enrichie de la valeur ajoutée qu'ils auront apportée. »⁴²³ De telles perspectives peuvent faire éviter, du côté de l'Afrique, les risques de la mondialisation.

4.2.4 Le risque à éviter pour l'Afrique

A y voir de près, le rejet camouflé du frère et même de Dieu dans la mondialisation appelle subséquemment l'adoration des matières premières par les plus riches et l'imposition de cercles ésotériques qui prétendent maçonner le monde de Dieu. Vue d'Afrique, la mondialisation dans ses versions économique et politique fait plus facilement circuler les produits que les hommes. Dans ce système, le sac de cacao et le baril de pétrole passent plus vite et plus aisément, sans visas ni titres de séjour, les aéroports et les frontières du monde que les hommes. Ils sont dans la plupart des cas beaucoup mieux traités et protégés que les immigrants et les « sans papiers ». Il n'y a pas pour eux de risque de noyade à Lampedusa. Aucun mur et aucun barbelé ne sont dressés sur leur chemin. Dans sa version religieuse, la mondialisation veut effacer Dieu du projet de construction des modes d'existence des hommes pour imposer d'autres divinités. Elle s'élabore et se vit hors des temples. Dans ce système également, ceux qui viennent du Nord vers le Sud (généralement les riches) sont des coopérants, des hommes d'affaires, des industriels, des bienfaiteurs et humanitaires généreux hyper protégés car possédant le bon passeport, le bon visa et la bonne nationalité. Sur les terres des autres, ils sont en territoire conquis. L'on ne voit pas leurs mouvements massifs vers ces territoires. C'est le mouvement des puissants. *A contrario*, ceux qui partent du Sud vers le Nord (généralement les pauvres) sont les immigrants, les envahisseurs, « un fardeau pour l'Europe » et traités comme tels. Quand ils arrivent à pénétrer l'espace de leur rêve

⁴²³ Pierre, GREIB, « Crise migratoire : quel regard ? », in *Echo de la Mission*, n° 01, Janvier-Février 2016, p. 27.

malgré tous les obstacles⁴²⁴, ils deviennent des « sans papiers », « cette racaille », des « exotiques » squattant les églises et leurs sacristies, les dessous des ponts pour survivre comme pour prendre Dieu et l'humanité à témoin de leur misère. Ils constituent « toute la misère du monde » qu'on « ne peut pas recevoir ». Contre eux, on « revendique » pour soi « le droit de protéger ses frontières ». Tout bien pesé, la construction idéologique de l'identité des immigrants semble obéir à un schéma déstructurant et humiliant hérité de certaines périodes douloureuses de l'histoire des peuples qui immigrent aujourd'hui vers les lieux du monde qu'ils considèrent comme des eldorados et des oasis de bonheur, avec les figures et les caricatures, les clichés et les stéréotypes propres à ces périodes. Toute chose qui, malheureusement, vide substantiellement la mondialisation et le flux migratoire qu'elle suppose de ses vrais enjeux : rencontres, échanges, mouvement et brassages des peuples et des cultures, recherches de bien-être, etc.

4.2.5 Un cas pratique : *Africae munus* et la mondialisation

Les Pères du deuxième Synode africain se sont penchés sur la question de la mondialisation du côté de l'Afrique. Ils insistent sur les valeurs de solidarité, de transparence dans les échanges et de gratuité qui doivent l'orienter :

« Les Pères du Synode ont exprimé leur perplexité et leur préoccupation face à la mondialisation. J'ai déjà attiré l'attention sur cette réalité, comme un défi à relever. " La vérité de la mondialisation comme processus et sa nature éthique fondamentale dérivent de l'unité de la famille humaine et de son développement dans le bien. Il faut donc travailler sans cesse afin de favoriser une orientation culturelle personnaliste et communautaire, ouverte à la transcendance, du processus d'intégration planétaire". » (AM, n° 86)

En recommandant une éthique de la mondialisation, les Pères veulent aussi que la mondialisation soit construite sur des bases solides et humaines autour des médiations que constituent le partage, l'ouverture et l'amour du frère :

⁴²⁴ « De tous les côtés, visibles et invisibles, des murs se dressent devant les quêteurs de passerelles. De paperasse, de béton, de grillage, de barbelés, de cameras thermiques, de détecteurs d'infrarouges ils sont faits. Par milliers, des postes de police surveillent les routes qui mènent vers les nations riches en voie de sanctuarisation » : Aminata, TRAORE, *L'Afrique...*, op. cit., Paris, Pluriel, 2010, p. 115.

« L'Église souhaite que la mondialisation de la solidarité aille jusqu'à inscrire "dans les relations marchandes le principe de gratuité et la logique du don, comme expression de la fraternité", évitant la tentation de la pensée unique sur la vie, la culture, la politique, l'économie, au profit du respect éthique et constant des diverses réalités humaines pour une solidarité effective. » (AM, n° 86)

Ils appellent également à la responsabilité et à la charité des puissants vis-à-vis des plus faibles au nom des nécessiteux et des sans-voix et en vertu de la défense de leurs droits, et au nom du respect et de la solidarité qu'il faut leur apporter en vertu de leur dignité. Pour les Pères synodaux, l'on doit opposer à cette hydre que constitue la mondialisation ce qu'Edouard Glissant appelle la mondialité de la solidarité et de la fraternité qui répond au vrai projet de Dieu. Le Synode demande ainsi que « les organismes internationaux et les Organisations non gouvernementales s'engagent à œuvrer dans la pleine transparence » (Cf. AM, n° 87). Pour les Pères synodaux, l'Eucharistie est la force qui rassemble les enfants de Dieu dispersés à travers le monde et les maintient dans la communion mondiale, « puisque dans nos veines circule le même Sang du Christ, qui fait de nous les fils de Dieu, membres de la Famille de Dieu ». « Recevant Jésus dans l'Eucharistie et l'Écriture, nous sommes renvoyés, dans le quotidien de notre existence, au monde pour lui offrir le Christ en nous mettant au service des autres (cf. Jn 13, 15 ; 1 Jn 3, 16). » (AM, n° 41). Ainsi, selon les Pères, lorsque nous nous nourrissons du corps du Christ et que nous nous abreuvons de son sang, il nous fait passer de la multitude répandue dans le monde à la communauté unie, des terres arides aux terres de l'abondance, de la solitude et de l'anonymat à la communion universelle ou mondialisation. Une telle pratique de l'eucharistie éloigne de l'égoïsme et de l'indifférence et fait tomber le « mur de Jéricho » (Cf. Jos 6, 1-21). Pour les Pères, l'eucharistie est ouverture au monde et supprime les barrières qui provoquent l'indifférence⁴²⁵.

⁴²⁵ C'est aussi dans cette perspective des évêques d'Afrique que nous comprenons la réflexion de William Cavanaugh. Celle-ci met face-à-face la mondialisation et l'eucharistie. Il fait constater d'abord que la mondialisation, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, est un processus de « décréation » dont la cartographie prend en compte le monde entier mais qui, cependant, est détachée de toute localisation précise. Pour lui, les conséquences d'une telle lacune sont le maintien et l'entretien des clivages grossissants et volontairement entretenus entre régions riches et régions pauvres du monde. En face d'une telle mondialisation et à son encontre, il fait voir ensuite l'eucharistie comme engendrement d'un espace authentiquement universel. En plus, elle intègre la dimension locale dans la « *catholica universelle* » au moment où elle se célèbre localement. Pour Cavanaugh, l'eucharistie dilate le point de vue individualiste que promeut outrancièrement la mondialisation et dirige le regard des hommes vers la « Cité de Dieu ». Celle-ci embrasse tous les lieux et tous les temps dans une même communion d'amour. Enfin, il oppose « la géopolitique de la mondialisation » à « la géopolitique de l'eucharistie » qui répond aux vœux de Paul (Ga 3, 28) et voit, à travers l'eucharistie, « le monde dans une hostie » ; Cf. William, CAVANAUGH, *Eucharistie et mondialisation. La liturgie comme acte politique*, Genève, Ad Solem, 2008, pp. 94-124.

5. « Prendre son propre repas » (1 Co 11, 21) ou « la mondialisation de l'indifférence »

Dans cette section, nous montrons que l'eucharistie doit tourner notre regard vers le frère pour éviter l'égoïsme à son endroit. Et à partir du concept de « la mondialisation de l'indifférence » du pape François, nous relevons que la solidarité avec le frère en difficulté est aussi une exigence de l'eucharistie.

5.1 « Son propre repas » opposé au « repas du Seigneur »

« Mais quand vous vous réunissez en commun, ce n'est pas le repas du Seigneur que vous prenez, car chacun se hâte de prendre son propre repas, en sorte que l'un a faim, tandis que l'autre est ivre » (1 Co 11, 20-21). Paul oppose ici « le repas du Seigneur » au « propre repas » de chacun. Celui que chacun se « hâte de prendre ». Le « repas du Seigneur » est celui de la gratuité, de l'amour et de l'abondance. C'est le repas du monde, généralement le repas des affamés et des opprimés. Quant à « son propre repas », il est celui de l'égoïsme, de l'avarice et de l'indifférence. C'est celui que les riches et les puissants prennent dans leur maison, loin des regards des affamés. Paul oppose aussi la « faim » à l'ivresse, conséquence de l'attitude de ses interlocuteurs. Il stigmatise l'attitude autour de la « table du Seigneur » qui éloigne celle-ci de son but originel : « prenez et mangez-en tous ». Le repas du Seigneur, autour de la table du Seigneur, est un repas ouvert. Et la table qui le porte est elle aussi ouverte. Elle prend en compte toutes les dimensions et les mesures du monde. Nul ne peut la confisquer pour soi uniquement. Chacun devrait y avoir sa place. En instituant le « repas du Seigneur », le Christ a appelé à la charité, à l'humilité (lavement des pieds), au partage, à la solidarité, à l'ouverture et à l'amour du frère. Et il a demandé de faire tout cela en sa mémoire. Dès lors, l'égoïsme, l'enfermement sur soi et le nombrilisme deviennent les premiers ennemis du « repas du Seigneur » et de la « table » qui le porte, les ennemis qui la rendent indigne et indigeste. Un autre ennemi, et non des moindres, en ces temps, est l'indifférence. Celle-ci affame davantage les uns, les pauvres, et rassasie de plus en plus les autres, les riches : « l'un a faim tandis que l'autre est ivre », comme a fait remarquer Paul.

L'indifférence dans le monde de notre temps se caractérise par des politiques et des lois qui accentuent la faim et la pauvreté et soumet les pauvres à un rythme apocalyptique de la vie dans « les cercles infernaux de la mort »⁴²⁶ (comme l'a relevé Jürgen Moltmann), obligés de manger les miettes à la table des ivres. Des couches de peinture humanitaire et caritative suscitées de-ci de-là par ces mêmes riches tentent désespérément de cacher ce drame. Le pape François a qualifié cet égoïsme du monde par le concept de « mondialisation de l'indifférence ».

5.2 « La mondialisation de l'indifférence » selon le pape François

Le pape François fait le reproche que

*« quand nous allons bien et nous prenons nos aises, nous oublions sûrement de penser aux autres (ce que Dieu le Père ne fait jamais), nous ne nous intéressons plus à leurs problèmes, à leurs souffrances et aux injustices qu'ils subissent... alors notre cœur tombe dans l'indifférence : alors que je vais relativement bien et que tout me réussit, j'oublie ceux qui ne vont pas bien. Cette attitude égoïste, d'indifférence, a pris aujourd'hui une dimension mondiale, au point que nous pouvons parler d'une mondialisation de l'indifférence. Il s'agit d'un malaise que, comme chrétiens, nous devons affronter. »*⁴²⁷

« Quand nous allons bien » et que nos « aises » sont assurées, selon le pape François, le repli sur soi devient l'attitude la plus courante. Telle est la stratégie des riches pour rester à l'écart des pauvres et pour protéger leurs biens et leurs aises ; se fermant ainsi à la solidarité, au partage et à la charité. Bien entendu, avec le pape, ce comportement qui est la « mondialisation de l'indifférence » s'oppose à l'eucharistie qui est quant à elle l'Amour mondialisé. Dans ce monde de plus en plus égoïste, ce monde de la révolution technique et de l'informatique, où règnent avec puissance, les smartphones et les tablettes tactiles, les Ipads, Ipods et les écrans plasmas, signes visibles et conventionnels, actuels et concrets d'une tentative d'enfermement des peuples sur eux-mêmes malgré ces moyens de rapprochement, Gustavo Gutiérrez se demande s'il y aura encore de la place pour ceux qui sont pauvres aujourd'hui ; ceux qui se tiennent ou sont tenus à la périphérie et qui luttent pour se libérer

⁴²⁶ Jürgen, MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié...*, op. cit., p. 370.

⁴²⁷ Message du Carême 2015.

des conditions inhumaines qui foulent au pied à chaque instant leur existence de personne et leur position d'enfant de Dieu ?⁴²⁸ Dans un monde où ceux qui en ont font affront à ceux qui n'ont rien (Cf. 1 Co 11, 21), l'Amour mondialisé nous impose une autre attitude autour de la « table du Seigneur ». Il s'agit de donner du pain et du poisson et non des pierres et des scorpions (Lc 5, 11-12) à ceux qui ont faim et soif et qui tendent la main dans les espaces publics et aux abords des supermarchés et des banques dans l'espoir de recevoir « quelque chose » : « le pain de ce jour ». Cette indifférence vis-à-vis des pauvres pousse le pape François à cette exclamation : « Combien de blessures ne sont-elles pas imprimées dans la chair de ceux qui n'ont plus de voix parce que leur cri s'est évanoui et s'est tu à cause de l'indifférence des peuples riches ! »⁴²⁹

En Afrique, « la mondialisation de l'indifférence » est un fléau qui expose les pauvres et les livre à l'oppression des riches. Tous ces pauvres (enfants, jeunes et adultes) assis aux entrées des supermarchés, se promenant dans les rues, sébiles en mains, fouillant les poubelles, mendiant aux feux tricolores dans les capitales et grandes villes africaines, interpellent sans cesse la « table du Seigneur » et réclament leur part ; « Donnez-nous notre part », criaient les émeutiers de la faim à Abidjan. L'eucharistie peut-elle prendre le risque de les conduire à cette « table » où le Christ se donne dans la joie et avec gratuité ? : « Vous tous qui êtes assoiffés, venez vers les eaux, même celui qui n'a pas d'argent, venez ! Demandez du grain, et mangez ; venez et buvez – sans argent, sans paiement- du vin et du lait. A quoi bon dépenser votre argent pour ce qui ne nourrit pas ?⁴³⁰ Ecoutez donc, écoutez-moi, et mangez ce qui est bon ; que vous trouviez votre jouissance dans les mets savoureux » (Is 55, 1-3). Dans cette même perspective du prophète, le Deutéronome invitait déjà à l'abondante table du Seigneur : « Là, tu échangeras l'argent contre tout ce que tu voudras : du gros et du petit bétail, du vin, des boissons fermentées, et tout ce qui te fera envie : et tu mangeras là devant le Seigneur ton Dieu, et tu seras dans la joie avec ta maisonnée (Dt 14,

⁴²⁸ Cf. Gustavo, GUTIERREZ ; Gerhard, MÜLLER, *Aux côtés des pauvres. L'Eglise et la théologie de la libération*, Paris, Bayard, 2014, p. 137.

⁴²⁹ Pape François, *Misericordiae Vultus. Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la miséricorde*, n° 15.

⁴³⁰ Selon le prophète Isaïe, ce qui ne nourrit pas ne devrait pas mobiliser le temps, l'attention et les moyens de l'homme. Il invite ainsi à la générosité et à la gratuité envers les pauvres et les affamés qui se nourrissent en mendiant leurs repas dans les rues. Ainsi doit être la table du Seigneur : elle rassemble riches et pauvres de sorte que le manque d'argent ne prive pas une grande partie des convives de la nourriture qui fait vivre et les éloigne de cette façon de la mendicité. Dans le contexte de l'Afrique, le prophète Isaïe invite surtout à l'ouverture et à l'évitement de l'indifférence envers les pauvres. Il s'agit concrètement de prendre conscience que les biens de la nature doivent être au service de tous afin qu'ils profitent à tous. En Afrique, la gestion rigoureuse des biens et leur non gaspillage doivent être une nécessité qui favorise la lutte quotidienne contre la pauvreté grandissante et doivent également offrir dignement et gracieusement la table qui nourrit. Il s'agit de « manger ce qui est bon », c'est-à-dire de regarder avec amour le frère, de prendre conscience de sa pauvreté et y faire face pour l'annihiler définitivement.

26). Et le Christ lui-même invite à donner gratuitement car nous avons reçu gratuitement (Mt 10, 8). S'opposer à la « mondialisation de l'indifférence », c'est retourner aux sources humaines, chrétiennes et divines de la charité et du partage, de l'abondance, de la prodigalité et de la générosité. C'est aussi, selon le pape François, éviter de tomber dans l'indifférence qui humilie le frère et le pauvre, dans cette habitude collective qui anesthésie sans cesse l'âme et qui empêche de découvrir la nouveauté de la générosité de Dieu⁴³¹. Dans un monde où une infirme partie surconsomme et accumule au détriment de la grande majorité affamée, la Création doit être présentée comme le lieu originel du partage et de l'attention à l'autre. Et quand Dieu nourrit son peuple, il le fait avec amour et gratuité : « Prenez et mangez », « prenez et buvez ». Cet appel du Christ doit ouvrir les yeux sur la misère du monde, la blessure de tant de frères et sœurs injustement privés de dignité. Le Pape François invite à entendre le cri de ces affamés qui appellent au secours.

La vie des premiers chrétiens est le paradigme d'une communion et d'une mondialisation parfaites, du refus systématique de l'indifférence devant la misère de l'autre, loin des calculs de clans et d'intérêts : ils vendaient leurs biens pour en partager le prix entre tous ; ils prenaient leur nourriture dans l'allégresse et la simplicité du cœur ; ils n'avaient qu'un cœur et qu'une âme et par-dessus le marché, ils mettaient tout en commun (Cf. Ac 2, 44-46 ; 4, 32) de sorte que nul ne souffrait de manquer de générosité de la part du frère. Le pape François invite à « briser la barrière d'indifférence qui règne souvent en souveraine pour cacher l'hypocrisie et l'égoïsme. »⁴³² Il invite ainsi à construire les structures et les institutions capables de porter tous les projets de l'humanité afin d'éloigner des hommes les souffrances injustes et de les tourner radicalement vers Dieu.

Ce chapitre avait pour objectif d'indiquer les problèmes nouveaux qui se posent de plus en plus à la foi des Africains. Ont été abordées les questions de la jeunesse en tant que force et espoir de libération ; de l'immigration et de la mondialisation comme lieux de foi et de théologie, d'engagements et de responsabilités, de solidarité et de libération mais qui pour l'Afrique tendent à s'imposer comme des lieux de tortures et du désespoir grandissant des jeunes. Nous avons découvert que tout ceci constitue un défi à relever en Afrique par la praxis

⁴³¹ Cf. PAPE FRANCOIS, *Misericordiae Vultus...*, *op. cit.*, n° 15. Dans ce sens, Basile le Grand fut pour les sans-abris, les affamés, les exploités et tous ceux que la misère et l'injustice tenaillaient un père et un vigoureux défenseur. Contre les riches indifférents à la condition des pauvres, il prêchait : « Ne pense pas que tous ces avantages sont destinés à ton ventre. Ces biens que tu manies, veille à en user comme s'ils étaient à ton prochain. » : Homélie contre la richesse 1à3, cité par Daniel, COFFIGNY, *Basile le Grand*, Paris, L'Atelier/Ouvrières, 1995, pp. 123 – 125.

⁴³² Pape François, *Misericordiae Vultus...*, *op. cit.*, n°15.

de la foi sur ce continent dont on dit être le nouvel espoir de l'Évangile de Jésus-Christ et de l'Église. En interrogeant le magistère, nous avons aussi découvert qu'il est aussi conscient, même timidement, que la question de la libération en Afrique est préoccupante pour la foi et l'Évangile. Les termes traités peuvent être résumés en un seul : la Fraternité, en partant du principe que Jésus-Christ est notre Frère qui nous manifeste chaque jour sa fraternité en nous donnant les moyens de notre libération. Au regard de cette situation et au nom de la foi qui se pratique sur ce continent, il nous faut donner, dans le chapitre suivant, un sens réel à la démocratie et à la politique en Afrique.

CHAPITRE 14 : PROMOUVOIR LA VRAIE DEMOCRATIE CONTRE LES POUVOIRS POLITIQUES ABUSIFS EN AFRIQUE

Nous examinons ici la souffrance comme un lieu théologique dans le cadre de la situation que nous vivons en Afrique. Dans cette perspective, nous scrutons la démocratie qui, dans la situation du continent, devient un défi théologique à relever. Nous passons en revue des « pratiques démocratiques » qui oppriment (1) ; nous interrogeons l'histoire pour connaître les causes profondes de cette souffrance (2) et nous donnons une réponse théologique (3) à partir de laquelle une articulation de la démocratie, de la foi et de l'espérance est envisagée (4) qui nous permet de soutenir que la démocratie peut être, si elle est concrète, une espérance en Afrique (5). Et à partir des victimes de nos sociétés, nous établissons un lien entre eucharistie et démocratie (6) en tant que deux réalités qui engagent les opprimés et les victimes à la lutte pour leur libération. Le but visé ici, comme dans le chapitre précédent, est de considérer et d'aborder théologiquement des problèmes classés dans le domaine du profane mais dont l'analyse montre qu'ils ont une résonance dans la Parole de Dieu.

1. Des « pratiques démocratiques » qui oppriment

Après plusieurs siècles d'esclavage, plus d'un demi siècle de colonisation, trente années de multipartisme marquées par le règne sans partage des tyrans et des dictateurs, des chefs d'Etat-roi de leur nation et des timoniers, la naissance du multipartisme au début de la décennie 1990-2000 avait été perçue par les peuples africains, surtout les plus jeunes, comme la fin de l'oppression, de la misère et de la galère. Dans l'esprit de tous, c'était aussi la fin des « indépendances de drapeau » et de la « carte d'identité », la fin du parti unique, de la pensée unique et de la pensée du jour. Dans leur esprit, cela était aussi la fin de la « Françafrique ». En somme, était venu « le temps des héritiers » et donc le temps de la libération. De fait, les perspectives étaient prometteuses et heureuses. Il fallait sortir du déni de démocratie marqué par le pouvoir d'un clan, parfois d'une famille sur les autres, la confiscation du pouvoir (qui n'était pas loin de « la pathologie du pouvoir », selon le pape François), les détournements de deniers publics au profit d'un clan de privilégiés ; sortir également de la période trouble des

coups d'Etat, des enrichissements illicites, pour laisser la parole à tous, pour que le peuple puisse s'exprimer et choisir lui-même et librement son mode de développement et profiter du denier public pour son bien-être. Il était donc nécessaire de réécrire les constitutions, de faire appel aux compétences, de diversifier les partenaires au développement, de s'afficher désormais en nations indépendantes et non plus comme des communes ou sous-préfectures des anciennes puissances colonisatrices. En définitive, le multipartisme, avec la naissance de la démocratie qu'il suggère, devrait créer un nouveau mode de vie basé sur le respect de tous et l'engouement de tous pour la construction des nations africaines désormais déclarées officiellement libres. Il devait aussi, par ce fait, susciter de nouvelles mentalités et engendrer de nouveaux hommes. Ce nouveau challenge faisait rêver et beaucoup d'Africains, effectivement, ont rêvé. Les nombreux partis politiques qu'a suscités ce mouvement démocratique sont apparus comme les garants d'un nouveau contrat social, les bases d'un nouvel équilibre social et national où tous avaient droit à la parole et à la vie. Pour beaucoup, avec cette période, cet air nouveau qui commençait à souffler sur le continent, la souffrance ne pouvait plus être qu'un triste souvenir qu'ils conteraient à leurs descendants comme les survivants des deux grandes guerres les racontent aujourd'hui avec émotion et douleur. Il fallait donc capitaliser cet acquis et tracer désormais de nouveaux sillons sur la route du développement qui s'offrait généreusement désormais aux Africains après tant de siècles de souffrances atroces et d'amertume. L'Eglise y a même joué un rôle prophétique déterminant en dirigeant bien de Conférences nationales souveraines qui étaient le cœur et la tour de contrôle de cette transformation qualitative et du retournement positif qu'il générerait. Mais, comme une malédiction, une fois encore, tous ces acquis démocratiques ont fait long feu, se sont écroulés comme château de cartes, replongeant encore le continent dans sa grande et ténébreuse nuit. En effet, après vingt cinq ans de démocratie, le bilan à dresser est quasi nul. La survivance des réflexes de l'ancienne période est prégnante. Les pouvoirs sont détenus par les mêmes. Les constitutions sont tripatouillées pour contrôler le pouvoir. Les richesses sont aux mains d'un groupe tandis que la grande majorité croupit dans la famine et la misère. Les opposants sont soit interdits d'activités soit jetés en prison. Les médias publics sont contrôlés par les gouvernants. La parole est elle aussi contrôlée et confisquée et la Françafrique demeure puissante. En définitive, la souffrance dont les jeunes avaient souhaité sinon la disparation, du moins le recul considérable du fait de la démocratie demeure encore l'ennemie des masses populaires. Nous nous retrouvons ainsi dans une situation où comme toujours, Dieu est interrogé et pris à témoin ou même à partie par les opprimés de la démocratie. En fait, cette situation de misère généralisée et persistante devient le lieu privilégié où nous

devons interroger notre foi, l'Eglise et Dieu. Cela pose immanquablement la question de la valeur et de l'importance du monde d'ici-bas par rapport au monde à venir. Quelle importance donnons-nous au monde d'ici-bas ? La question se pose dans la mesure où cette terre du monde demeure le lieu où la création gémit toujours malgré les moyens colossaux dont elle dispose et nous provoque à rechercher les causes de ce drame.

2. Causes historiques d'un drame

Selon John Mary Waliggo, la nature de la souffrance des Africains se situe à quatre niveaux qu'il trouve fondamentaux : « la souffrance en tant qu'elle est auto-infligée, ou bien en tant qu'elle est causée par d'autres, mais aussi la souffrance au nom des autres et enfin le mystère de la souffrance de l'innocent »⁴³³. Cela est aussi le point de vue de Francis B. Weabey pour qui l'Afrique semble à bien des égards livrée et confrontée à « des forces pernicieuses, du dedans comme du dehors, qui se combinent pour s'opposer de nouveau au droit à l'humanité »⁴³⁴. Par cette situation, l'Africain est devenu, selon Weabey, par la force des choses et de ses leaders politiques, « son propre bourreau, une sorte d'autodestruction rendue possible par des complicités objectives avec ceux qui veulent faire main basse sur l'Afrique en fermant les yeux sur les exigences de nourriture et de développement des Africains »⁴³⁵. Ces deux auteurs reprennent en fait l'intuition d'Engelbert Mveng résumant l'histoire et la souffrance des Africains en deux concepts fondamentaux : « L'annihilation anthropologique » et « la paupérisation anthropologique ». Le premier fait référence à la traite négrière qui fut la négation totale de l'être africain en tant qu'humain créé lui aussi à l'image et à la ressemblance de Dieu. L'on se demandait, pendant cette période, si celui-ci avait une âme. Et son humanité, quand on lui en concédait, était réduite à son « sexe démesurément long ». Le deuxième fait allusion à la période coloniale qui fut, dans la logique même du premier, un moment de pillage et de paupérisation, d'asservissement et de dépendance dramatiques du Noir. La colonisation a été et même reste encore, selon lui, l'une des formes les plus arrogantes et dramatiques du mépris de la personne humaine et du Noir en particulier.

⁴³³ Peter, KANYANDAGO, « John Mary Waliggo. Un combattant sur tous les fronts », in Bénézet, BUJO ; Juvénal, ILUNGA (éd.), *Théologie africaine au XXIe siècle. Quelques figures, Vol. II*, Fribourg, APF, 2005, pp. 221-222.

⁴³⁴ Francis, WEABEY, *L'Eglise et la politique en Afrique. Eléments de réflexion pour dédramatiser le débat*, Paris, L'harmattan, 2009, p. 114.

⁴³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 117.

Ces deux périodes douloureuses, (temps de misères anthropologiques où les Africains n'étaient qu' « un vil troupeau servile »⁴³⁶), selon Mveng que reprennent aujourd'hui la plupart des théologiens africains, sont les temps de souffrance du Noir et dont les cicatrices semblent toujours visibles et indélébiles⁴³⁷. Sa dépersonnalisation sous le régime colonial a été un dépouillement systématique et violent de tout ce qu'il était, avait et faisait et sa réduction en un état d'indigence et de misère se poursuit encore à travers des structures de péché qui persistent et perdurent dans le temps et dans l'espace⁴³⁸. A cette époque, toutes les sciences, pourrait-on dire, se sont unies pour cette entreprise de déshumanisation du Noir : les techniques, la géographie, l'histoire, l'archéologie, l'anthropologie, l'ethnologie, la sociologie, le droit, la théologie⁴³⁹. On peut aussi ajouter des personnalités encore influentes dans le monde intellectuel et universitaire qui ont été les maîtres d'ouvrage de cette entreprise de dénégation et d'annihilation. Les analystes renvoient généralement les souffrances et la situation de l'Afrique d'aujourd'hui à ces moments douloureux de son histoire. Malheureusement, ils constatent que ces moments se prolongent dans l'histoire actuelle du continent. En effet, les contextes politique, économique, culturel africains se situent, aujourd'hui encore, sous l'emprise de nouveaux mécanismes et structures de domination et d'oppression plus rigides, quoique plus subtils, que ceux d'avant. Encore aujourd'hui, on tente de dénier son Histoire à l'Africain : « L'Afrique n'est pas encore entrée dans l'Histoire » ! Avait affirmé et soutenu le président Nicolas Sarkozy en 2008 à l'université Cheick Anta Diop de Dakar au Sénégal.

3. Une réponse théologique

Quelle que soit la nature de ces souffrances et de leurs provenances, est-ce pour l'Afrique une fatalité ou une malédiction ou les deux ensemble ? Cette question interroge notre foi en la puissance de Dieu qui transforme tout et en qui « rien n'est impossible » (Lc 1, 37). En

⁴³⁶Engelbert, MVENG ; B. L., LIPAWING, *Théologie, libération et cultures africaines...*, *op. cit.*, p. 227.

⁴³⁷ ID., *L'Afrique dans l'Eglise*, *op. cit.*, pp. 199-213.

⁴³⁸ Cf. Engelbert, MVENG ; B., LIPAWING, *Théologie, libération et cultures africaines*, *op. cit.*, p. 32.

⁴³⁹ L'ampleur du drame et sa violence dont les conséquences sont encore prégnantes aujourd'hui et sa longue durée dans le temps (quatre siècles) poussent à soutenir une telle affirmation même s'il peut être vrai que toutes ces sciences ne se sont pas officiellement affichées pour soutenir directement une telle entreprise de déstructuration et d'« annihilation », de désagrégation et d'effacement d'une race ciblée. D'ailleurs, le rôle prépondérant joué par chacune d'elles ne peut les dédouaner d'une telle faute. Car, parties de bases différentes, souvent nobles, elles se sont toutes rejointes sur le même terrain, à l'assaut commun du Noir.

Afrique, la démocratie, pouvoir du peuple exercé par le peuple, est en fait le pouvoir d'un clan contre le peuple. Dans cette situation de tragédie permanente, beaucoup, en Afrique, sont tentés, à tort ou à raison, d'abandonner leur espérance en la vie d'ici-bas pour attendre un au-delà meilleur ! Pour eux, vivre dans ce continent n'est plus possible. On ne peut plus rien y faire. « Ce continent est maudit ». « Tout est foutu. Seul Dieu peut nous sauver quand nous serons en haut », disent beaucoup de désespérés de la démocratie et de la vie. Dans ces conditions, Dieu n'opérerait-il qu'à partir du ciel ? En Jésus-Christ, n'est-il pas descendu du ciel pour annoncer « la joie de l'Évangile » pour aujourd'hui ? Quand Jésus naît dans la mangeoire de Bethléem, les anges proclament une bonne nouvelle pour toute l'humanité : « sur la terre paix pour les hommes ses bien-aimés » (Lc 2, 14). Dans ce drame (ce « mauvais sort ») de la démocratie que nous subissons en Afrique dans toute sa rudesse, nous devons prendre conscience des enjeux humains de l'expérience de l'espérance humaine et chrétienne et de sa fin qui fonde notre foi. En Dieu, le salut n'existe pas hors du monde et de l'histoire des hommes. L'histoire du salut est une histoire réelle qui a son point de départ sur la terre et ne trie pas les hommes. Dans la foi, la terre des hommes est le lieu où l'expérience du bonheur doit jaillir et se concrétiser chaque jour et au nom de Dieu. Or, comme le soutient Jon Sobrino, il existe un réel danger de docétisme dans l'Église sous une forme à la fois praxique et existentielle. Il s'agit de l' « irréalité de l'être et de la mission de l'Église ». Cela se produit concrètement lorsque l'Église donne l'impression d'exister pour elle-même et de s'être construit un monde distinct du monde réel des hommes dans lequel elle peut agir efficacement et opérer le salut des âmes pour les conduire directement au paradis ; un monde où les joies, les espérances, les angoisses et les souffrances réelles de ses fidèles ne lui diraient rien, l'essentiel étant qu'ils continuent d'adorer Dieu qui viendrait les sauver de la mort du péché au dernier jour⁴⁴⁰.

L'Évangile que Jésus a proclamé annonce la joie et le bonheur aussi pour aujourd'hui. Pour Jean-Marc Ela, « dans la Bible, le Dieu sauveur intervient en faveur de l'être humain dans les situations d'esclavage... de persécution ou d'oppression,... de détresse et de pauvreté, de maladie... Dans ces situations il libère du mal »⁴⁴¹. A partir de tout cela, on peut soutenir qu'en Afrique, cette terre que Dieu nous donne pour vivre, nous ne devons pas transformer l'espérance démocratique en « une vallée de larmes » qui doit sa survie à la charité et à l'attention des autres peuples. L'Afrique ne doit pas continuer d'être cette partie

⁴⁴⁰ Cf. Jon, SOBRINO, *La foi en Jésus-Christ*, op. cit., p. 503.

⁴⁴¹ J.-M., ELA, *Repenser la théologie africaine...*, op. cit., p. 81.

du monde où l'on pleure le plus en attendant la venue du royaume, où l'enchaînement démesuré et douloureux des drames plonge sans cesse les enfants, les jeunes, les femmes et les hommes dans une ambiance apocalyptique des derniers jours.

4. Démocratie, foi et espérance en Afrique

L'enfer démocratique en Afrique doit être le lieu où la foi s'exerce à une réflexion et à une praxis qui donnent de l'espérance et la joie de croire et d'exister aux opprimés. Dans ce sens, la démocratie doit être, non une « libération contrariée »⁴⁴², mais plutôt un défi de notre foi et de notre espérance chrétiennes d'aujourd'hui. L'apolitisme dans lequel l'on contraint et confine la foi en Afrique est contraire aux exigences de cette foi. Si l'espérance des opprimés se construit sur terre, la foi ne doit pas rester à la périphérie de cette espérance qui redonne vie à l'histoire et aux Africains. En soulignant la relation entre sacramentaire et politique dans la première partie de ce travail, nous relevons que les signes par lesquels le Christ se donne encore à nous aujourd'hui sont aussi des signes politiques car accomplis dans un contexte politique. Jürgen Moltmann relève à cet effet que « le christianisme n'a pas pris naissance comme une religion de nation ou de classe... Le Dieu crucifié est en fait un Dieu sans cité et sans classe. Mais il n'est pas pour autant un Dieu non politique. Il est un Dieu des pauvres, des opprimés et des humiliés »⁴⁴³. C'est pourquoi, une religion ne peut pas s'exonérer des affaires politiques de la cité sous prétexte qu'indiquer le chemin du paradis à ses fidèles serait son unique vocation. L'histoire de la naissance du christianisme, celle de l'Eglise en particulier et de leur développement à travers le temps font comprendre que, sans être sa thématique principale de prédication, la politique est une donnée essentielle de la foi⁴⁴⁴. En plus, selon Moltmann, « la souveraineté du Christ crucifié pour raison politique ne peut

⁴⁴² Francis, WEABEY, *L'Eglise et la politique en Afrique...*, op. cit., pp. 115-119.

⁴⁴³ Jürgen, MOLTMANN, *Le Dieu crucifié...*, op. cit., p. 370.

⁴⁴⁴ Selon Benoit AWAZI KUNGUA, « le souvenir dangereux de la croix de Jésus de Nazareth ne signifie nullement un retour nostalgique et traditionnel au passé. Dans la théologie politique et pratique de J.-B. Metz, le souvenir est utilisé comme une instance de médiation sociohistorique, symbolique et politique de l'espérance eschatologique du Royaume de Dieu qui est déjà advenu par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts. En tant que processus anamnétique de solidarité avec les morts, les vaincus et toutes les victimes des guerres impériales et coloniales, le souvenir dangereux de la mort de Jésus de Nazareth devient le lieu d'une forte résistance théologique et politique contre le triomphe d'une historiographie unilatérale et évolutionniste écrite par les seuls vainqueurs de la conquête du monde par l'idéologie scientifique et politique de la modernité occidentale » : *Le Dieu crucifié en Afrique. Esquisse d'une christologie négro-africaine de la libération holistique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 90.

s'étendre que par la libération des formes de pouvoir qui maintiennent les hommes en tutelle et les rendent apathiques, et par l'évacuation des religions politiques qui les soutiennent »⁴⁴⁵. De ce point de vue, l'implication de la foi en démocratie en Afrique devient une exigence qui interpelle l'action de l'Eglise qui a la prétention de conduire tous les hommes au Ciel. Au demeurant, en Afrique, le discours sur Dieu ne doit pas être une antithèse du discours sur la vie et l'évolution de la cité des hommes qui est aussi celle de Dieu. C'est aussi le point de vue de Gustavo Gutierrez pour qui l'Eglise est présente dans le monde et de ce fait, elle doit, dans sa langue exigeante et prophétique, mais atteignant aussi les hommes et les femmes de tout temps et de tout lieu, proclamer toujours et partout aussi bien la présence agissante du royaume dans l'actualité du devenir historique que son approche dans l'avenir et dans l'abondance⁴⁴⁶. Vue la situation de faim et de misère qui prévaut douloureusement en Afrique, la remarque du Cardinal Yves Congar selon laquelle serait tout à fait chimérique « l'idée de continuer à garder les fidèles sans contact avec le dehors, dans une espèce de ghetto catholique » sanctuarisé et dans l'ignorance et le mépris des mouvements, des bouleversements ou « des tempêtes du monde »⁴⁴⁷, nous paraît pertinente. Il soutient alors que « le chrétien d'aujourd'hui doit être plus que jamais militant, donc fort »⁴⁴⁸. C'est à ce niveau précis que nous devons comprendre la confession des Pères du premier Synode africain qui reconnaissent leur erreur de n'avoir pas su rendre à l'Evangile son intégration dans la sphère sociale et politique en vue de « la sanctification du temporel » en Afrique:

*« Nous n'avons pas fait tout ce que nous pouvons pour former les laïcs à la vie dans la Cité, au sens chrétien de la politique et de l'économie. Une très longue absence des fidèles laïcs sur ces terrains a fait croire que la foi n'a rien à faire avec la politique. Ce Synode encourage tous les chrétiens qui ont la capacité à s'engager dans la politique et nous invite sans exception à nous former à la démocratie. La sanctification du temporel est la caractéristique propre de la vocation séculière du laïc (Cf. LG, 31). Il faut des prophètes pour notre temps, et l'Eglise entière doit devenir prophétique. »*⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Jürgen, MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, op. cit., p. 370.

⁴⁴⁶ Cf. Gustavo, Gutiérrez ; Gerhard, Müller, *Aux côtés des pauvres...*, op. cit., p. 139.

⁴⁴⁷ Cf. Cardinal Yves, CONGAR, *Vaste monde...*, op. cit., p. 17.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ Le premier Synode africain a aussi eu le grand mérite d'aborder avec courage les graves problèmes qui affligent le continent africain, surtout sur les plans politique, économique et social. L'annonce des valeurs du royaume, la dénonciation du mal et l'engagement en faveur des pauvres, des affamés et des démunis supposent un courage prophétique et fort heureusement, le Message final du Synode a reconnu la nécessité du prophétisme dans l'Eglise d'Afrique d'aujourd'hui, en ces temps de profondes turbulences: « Il faut des prophètes pour notre temps, et l'Eglise entière doit devenir prophétique ». Et c'est au nom de cette mission prophétique que les Pères

Former les laïcs à la vie politique en les invitant à se rendre plus présents et actifs à la vie de la cité, là où se prennent les décisions pour la vie des hommes, mais surtout, être des prophètes de l'Afrique d'aujourd'hui et retrouver ainsi leur propre vocation de chrétiens africains est l'appel que lancent les évêques africains à leurs concitoyens. Cet appel veut promouvoir la vraie démocratie contre les pouvoirs abusifs et veut aussi rendre plus concrète et actuelle l'espérance politique et démocratique en Afrique.

5. Rendre plus concrète et actuelle l'espérance démocratique en Afrique

Réagissant à cet aveu et à l'appel des évêques africains, Edoh Bédjra fait le constat que sur ce point, ce ne sont pas seulement aux fidèles laïcs que cette formation politique a cruellement fait défaut. C'est tout le continent africain lui-même et toute l'Eglise africaine qui ont été ignorés⁴⁵⁰. Le drame du génocide rwandais, perpétré au moment même où toute l'Eglise africaine était rassemblée en Synode, révèle l'ampleur de cette défaillance. Selon Bédjra, le changement tant souhaité avec le départ des missionnaires occidentaux et leur succession par les missionnaires locaux n'a pas eu lieu⁴⁵¹. Car, un trop grand souci de fidélité à Rome et au Droit canonique, de recherche de moyens financiers pour l'entretien de l'œuvre missionnaire et aussi le manque d'audace et de volonté d'appropriation culturelle et historique ont maintenu, dans nos Eglises africaines, la séparation entre le religieux et le séculier, la Cité et l'Eglise, la démocratie (politique) et la foi, le profane et le sacré. Malheureusement, les nouveaux missionnaires africains ont continué l'évangélisation de nos peuples affamés et opprimés selon la voie tracée et léguée par leurs prédécesseurs. Ils ont préféré faire, sans imagination réelle, du neuf avec de l'ancien. Or, ces missionnaires, malgré leur bonne volonté, de gré ou de force, avaient manifesté une complicité bien évidente avec leurs frères de la politique et de l'administration coloniales dont on connaît aujourd'hui les vraies motivations. Les « héritiers » n'ont pu adapter la nouvelle mission aux besoins présents et réels et aux aspirations des peuples africains en souffrance pour leur ouvrir la voie de la libération des chaînes de la misère et de la faim. Mais l'espérance demeure car l'Evangile a de

du Synode ont invité l'Eglise d'Afrique à se faire la voix des sans voix : Cf. Marcellin, KOUADIO, *L'inculturation...*, *op. cit.*, pp. 168-169.

⁴⁵⁰ Cf. Edoh, BEDJRA, *Foi et développement...*, *op. cit.*, p. 271.

⁴⁵¹ Cf. *Ibid.*

l'avenir sur ce continent en partant de la situation des victimes qui crient toujours leurs drames à Dieu.

6. Repartir des victimes : eucharistie et démocratie

Dans le contexte de la réappropriation de notre propre histoire, la célébration des sacrements, surtout l'eucharistie, doit être le lieu où la rencontre entre le passé et le présent, le discours et la prière, la praxis, le témoignage de la foi et l'espérance se rencontrent chaque jour au profit des affamés et des opprimés qui sont des victimes oubliées. En effet, la promotion de la justice et l'option préférentielle pour les pauvres sont un problème de foi et de libération dans un continent enfermé dans l'aliénation des hommes et des femmes à travers une démocratie qu'il tente vainement de copier sur l'extérieur. Et la libération qu'apporte le Christ ne se réduit pas à un plan religieux touchant superficiellement le monde concret des hommes, principalement celui des affamés et des opprimés. Sur le continent africain, cette libération est intégrale et concerne, dans la situation de misère où se trouve le continent, toutes les sphères où l'Africain tente de survivre au quotidien. Cela intéresse, au premier plan, l'eucharistie qui est le « sacrement de Jésus-Christ », le sacrement de la vie, et rend celui-ci crédible dans son essence aux yeux des opprimés au nom de la démocratie. L'eucharistie met alors fin à ce que l'on peut qualifier de traditionnelle résignation, mieux, selon Jon Sobrino, de capitulation des pauvres⁴⁵² que la mission et sa succession ont inculquée jusque-là aux chrétiens africains.

Le pape François nous apprend que « la joie de l'Évangile remplit le cœur et toute la vie de ceux qui rencontrent Jésus. Ceux qui se laissent sauver par lui sont libérés du péché, de la tristesse, du vide intérieur, de l'isolement. Avec Jésus-Christ la joie naît et renaît toujours. »⁴⁵³ En Afrique, les chrétiens chercheront toujours, selon les possibilités présentes qui s'offrent à eux, à anticiper l'avenir du Christ en détruisant, par leur engagement et leur détermination dans la foi, toute domination et en construisant rigoureusement, pour eux et pour les autres, ce que Moltmann appelle la vie politique d'un chacun et même de tous⁴⁵⁴. « L'engagement de

⁴⁵² Cf. Jon, SOBRINO, *La foi en Jésus-Christ, op. cit.*, p. 492.

⁴⁵³ Pape François, *Evangelii gaudium*, n° 1, 2013.

⁴⁵⁴ Cf. Jürgen, MOLTMANN, *Le Dieu crucifié...*, *op. cit.*, p. 370.

l'Afrique » en démocratie se fera autour des valeurs imprescriptibles d'amour, de solidarité, de paix et de justice qui sont profondément des valeurs théologiques et eucharistiques et des perspectives généreuses de libération dans un contexte de crise et de pauvreté permanentes. Tous ces jeunes opprimés et affamés qui ont le courage de descendre dans la rue pour braver la puissance de feu des potentats établis dans les palais présidentiels africains, et qui veulent s'y maintenir en tripatouillant les constitutions, manifestent leur foi et constituent l'espérance qu'apportent les victimes de notre démocratie. Sur cette terre de souffrance, c'est avec l'Évangile des pauvres et des affamés, des exclus et des déshérités célébrant avec ferveur la mémoire du Christ que se construira et se révélera la crédibilité et l'originalité de la Bonne Nouvelle qui est parole d'espérance. L'eucharistie devient alors, à partir des victimes du drame, le rendez-vous incontournable et la manifestation de la foi des dépossédés et des exclus du festin, le sacrifice de soi pour l'autre. Cela suppose, comme l'a décrit A. Vergote que nous avons étudié dans la première partie de cette recherche, une « oblation », un « don » et une « offrande » de soi pour l'autre, que sont ici les victimes de la faim et de l'oppression. Celles-ci deviennent alors des frères dont la situation de pauvreté et de misère doit interpeller la foi africaine et les chrétiens africains appelés à être des communautés de vie en célébrant l'eucharistie.

Si depuis plusieurs décennies déjà, l'Église africaine, à la suite de Vatican II, a compris l'importance des thèmes de la famille et de la fraternité et les a intégrés, en vue de les vivre pleinement dans la théologie et la pastorale à travers le concept plus particulier d'« Église Famille de Dieu en Afrique », il s'agit dans cette recherche de montrer en quoi la famille et la fraternité en Jésus-Christ célébrées dans l'eucharistie peuvent être pour l'Afrique, en faveur des pauvres et des opprimés, une voie de libération. Comment l'Église-famille de Dieu qui célèbre l'eucharistie en Afrique peut-elle être espoir de libération ? Comment la famille africaine, dans la douloureuse situation actuelle du continent, peut-elle être médiation eucharistique de libération ?

CHAPITRE 15 : THEOLOGIE AFRICAINE DE LA LIBERATION ET SIGNE EUCHARISTIQUE DANS LA PERSPECTIVE DE L'EGLISE FAMILLE DE DIEU EN AFRIQUE

Nous étions en vacances à la paroisse Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus du diocèse de Daloa au Centre-ouest de la Côte d'Ivoire quand les rebelles sont venus nuitamment attaquer et prendre cette ville. Cette paroisse est devenue par la suite le refuge de beaucoup d'habitants du quartier, fidèles et non fidèles. Pendant leurs nombreuses visites en ce lieu, les rebelles menaçaient de nous passer tous par les armes car nous serions les supporters du président qu'ils voulaient déchoir. Nous étions devenus leurs otages. La peur nous étreignait. Avec ces réfugiés, nous avons formé une famille dans laquelle nous nous soutenions, priant l'Esprit Saint pour que notre massacre ne se produise pas. Un soir, profitant d'une accalmie inespérée, les réfugiés ont demandé aux prêtres que nous étions de célébrer l'eucharistie pour demander au Dieu qui libère de nous libérer de notre angoisse et surtout de nos bourreaux. Pendant cette messe improvisée, nous chantions, dans la peur mais la joie au cœur, les merveilles de Dieu qui libère les opprimés et les prisonniers. Ainsi, cette famille constituée dans la douleur, a pu retrouver, dans la force de l'Esprit Saint, la joie de vivre et de chanter, dans l'eucharistie, la gloire du Dieu Libérateur. Chaque soir, nous célébrions l'eucharistie dans cette ambiance. Nous avons alors compris, au milieu du sifflement des armes, que célébrer l'eucharistie pour des opprimés, c'était célébrer la libération qu'apporte Dieu par la puissance de l'Esprit Saint Protecteur. Faisant le lien entre notre famille constituée célébrant l'eucharistie dans la douleur et l'Eglise-famille de Dieu, nous avons conclu que celle-ci, quand elle se réunit, devrait faire mémoire du Dieu qui libère.

Le but visé dans ce chapitre est donc de montrer la famille africaine en butte à toutes les formes d'oppression et livrée elle aussi au pouvoir de la faim comme lieu de célébration eucharistique et donc lieu et médiation de libération en Jésus-Christ du frère et de la sœur opprimés. Deux points sont traités dans ce chapitre : l'Eglise-famille de Dieu en Afrique et la célébration eucharistique (1) ; l'Eglise-famille de Dieu en Afrique comme lieu de libération (2).

1. Eglise famille de Dieu en Afrique et la célébration eucharistique

Nous l'avons à plusieurs reprises souligné, l'eucharistie est un acte communautaire dont la célébration exprime la solidarité et la convivialité fraternelles, familiales et universelles. Bernard Sesboüé montre bien comment la solidarité est caractéristique des sociétés humaines et familiales et appelle à une relation de fraternité et de conjonction des forces pour lutter contre le mal de l'égoïsme et de l'oppression qui les menacent:

*« Se rendre solidaire d'un peuple, d'un milieu de vie ou d'un groupe, c'est accepter les risques d'une communauté de destin avec lui, en partager les souffrances, supporter comme lui les dénis de justice dont il est l'objet, mais aussi vivre une entraide avec lui, le défendre et l'aider à sortir de la misère ou de l'oppression. Dans la solidarité volontaire, il y a échange... aussi entre une situation de souffrance et d'injustice et une activité de promotion et de libération. »*⁴⁵⁵

Cet appel à la solidarité et au vivre ensemble, en étant conscient de la misère des autres et en se donnant les moyens de lutte pour une vie meilleure, est la caractéristique propre d'une famille et de façon générale le mode d'être d'une Eglise qui se veut Famille de Dieu et qui célèbre l'eucharistie. Dans cette optique, Jean-Paul II relève que « la célébration eucharistique accomplit une pédagogie essentielle et efficace du mystère chrétien : la communauté des croyants est appelée et réunie comme famille et peuple de Dieu... Elle se nourrit à la double table de la Parole et du Banquet sacrificiel eucharistique ; elle est envoyée dans le monde comme instrument de salut »⁴⁵⁶. Ceci est aussi le point de vue de René Laurentin qui voit dans l'eucharistie un repas qui, de tout temps, rassemble et engage à la fois : « l'eucharistie ne s'achève pas au niveau élémentaire du manger et du boire. C'est un repas communautaire, un acte social, un geste qui rassemble : celui qui réunit le mieux les hommes. Telle est la fonction irremplaçable du repas »⁴⁵⁷.

Le concept d'Eglise-famille de Dieu est devenu, en Afrique, le concept-clé, le terme majeur et référentiel de la théologie africaine depuis plusieurs décennies. Il a été approuvé

⁴⁵⁵ Bernard, SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. Tome 1 : problématique et relecture doctrinale*, Paris, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 33, 1988, p. 367.

⁴⁵⁶ *Osservatore Romano*, édition hebdomadaire en langue française du 2 juin 1993. C'est dans cet ordre que nous pouvons aussi lire cette prière du pape Paul VI : « Rends-nous dignes, Seigneur, de Te servir en tout le monde et en nos frères, qui vivent et meurent dans la pauvreté et la faim ».

⁴⁵⁷ René, LAURENTIN, *Jésus Christ présent : vivre l'Eucharistie*, Paris, F.-X. de Guibert, 2005, p. 37.

lors du Synode de 1994. A ce Synode, en effet, il a été demandé aux théologiens et chercheurs africains de poursuivre les réflexions et les recherches sur ce concept en l'intégrant dynamiquement aux valeurs primordiales de la famille originelle africaine : solidarité, entraide, communion, dialogue, accueil, attention aux autres, chaleur des relations, vivre ensemble. En se situant dans le prolongement de l'ecclésiologie de Vatican II, la réalité de l'Eglise-famille veut pousser plus loin les liens qui unissent ses membres et donner à la communion ecclésiale et à l'eucharistie en Afrique un visage plus concret et plus proche encore de l'âme africaine et des valeurs qu'elle incarne depuis toujours et veut transmettre aux nouvelles générations. Selon Marcellin Yao, par cette option, les évêques africains veulent réveiller dans les cœurs des fidèles africains le profond sentiment d'appartenance familiale et de fraternité que chaque Africain ressent quand il est appelé « mon frère » ou « ma sœur »⁴⁵⁸. L'eucharistie étant un acte divin communautaire, un acte de fraternité et de profonde communion, elle s'intègre parfaitement à ces valeurs familiales africaines reconnues par le Synode. L'Eglise en Afrique est une Famille et Dieu en est le fondement et la Trinité le modèle.

En Afrique, l'eucharistie devient le lieu de rencontre et de célébration de tous ceux qui croient en Jésus et en son message d'amour et de solidarité universels et qui sont devenus des frères et intégrés dans l'Eglise-famille. Sur ce continent, tous ceux qui croient en Jésus doivent aussi savoir que son Eglise, selon Jürgen Moltmann, n'a pas seulement pour vocation la prédication de l'Evangile et l'administration des sacrements. Elle est, de façon concrète, la communauté des frères croyants, donc une famille et une communauté pratique de l'amour. Pour cela, ces frères croyants, constitués en communauté, vivent dans le monde et y exercent des tâches en vue du bonheur de chacun des frères et des sœurs⁴⁵⁹.

Cette Eglise doit être aussi, sur ce continent qui fait partie du monde, selon Jean-Paul II, « semence et exigence de fraternité, de justice, de service à tous les hommes, en commençant par ceux qui ont le plus de besoins dans leur corps et dans leur esprit »⁴⁶⁰. Quand l'Eglise d'Afrique célèbre les sacrements et particulièrement l'eucharistie, elle renforce cette unité et cette communion familiales dans lesquelles chacun se sent véritablement le frère ou la sœur de l'autre, une famille étant constituée naturellement de frères et de sœurs. En Afrique,

⁴⁵⁸ Cf. Marcellin, YAO, *L'inculturation...*, op. cit., pp. 166-167.

⁴⁵⁹ Jürgen, MOLTSMANN, *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Evangile* (Traduction française), Paris, Seuil, 1971, p. 83.

⁴⁶⁰ *Osservatore Romano*, op. cit.

l'eucharistie prend un visage familial qui contrarie l'individualisme, l'égoïsme et l'indifférence. Elle devient alors, pour tous, un rendez-vous de solidarité, de chaleur humaines et familiales, de communion totale sous la conduite de l'Esprit Saint. Et l'amour célébré, c'est celui qui est intensément vécu dans la rencontre profonde et sincère avec autrui qui devient un frère. Par ailleurs, l'eucharistie ayant été instituée dans un environnement de service (le lavement des pieds), les gestes qui se refont en mémoire de Jésus et se concrétisent autour d'elle doivent être eux aussi des gestes de services où des frères apprennent à s'aimer véritablement et à se solidariser dans les luttes qui préservent leur existence et repoussent loin de la Famille les actes de mort : haine, mépris, soumission, faim, pauvreté, oppression. De cette façon, quand la Famille de Dieu se rassemble en Afrique pour faire mémoire du Christ, elle ne peut pas passer sous silence les actes et faits qui portent atteinte à sa dignité et à sa survie. On ne peut pas célébrer l'eucharistie dans la Famille en oubliant le frère ou en participant ou cautionnant son massacre⁴⁶¹. En Afrique, l'Eglise-famille est au service de la libération du frère et de la sœur. Dans cette perspective, il ne s'agit plus de donner à son frère le baiser qui le trahit et le livre, « le baiser de Judas » (Lc 22, 47-48 ; Mc 14, 45), mais plutôt le baiser qui exprime, confesse et communique la vraie fraternité et transmet au frère la chaleur de celle-ci. Il s'agit alors de laver les pieds du frère et de la sœur. De fait, l'eucharistie suppose, vis-à-vis du frère et de la Famille, en la vivant profondément, au minimum, la mise en œuvre des exigences de justice sociale et des valeurs de la démocratie qui sont le nœud des problèmes en Afrique. C'est pourquoi, en célébrant l'eucharistie en Afrique, l'Eglise-famille de Dieu devient le lieu où les membres de la famille célèbrent leur propre libération en luttant contre toutes les formes d'injustice et d'oppression. « La libération par la foi » (selon Gustavo Gutiérrez)⁴⁶² est un don de Dieu qui se traduit, par essence, en exigence de solidarité vis-à-vis des frères de la Famille.

⁴⁶¹Il est tout à fait malheureux de constater que les nombreux drames qui surviennent régulièrement en Afrique sont causés par des chrétiens qui célèbrent l'eucharistie. L'événement le plus dramatique est certainement celui du génocide rwandais de 1994 où des chrétiens (évêques, prêtres, religieuses, religieux, catéchistes, laïcs) se sont massacrés ou ont ouvert les églises, lieux où se célèbre l'eucharistie, pour livrer au massacre leurs frères et leurs sœurs qui s'y étaient réfugiés. Un tel acte est une atteinte grave à la dignité de la famille et aux valeurs de l'eucharistie et de la foi chrétienne.

⁴⁶² Cité par Bernard, SESBOÛE, *Jésus-Christ l'unique médiateur...*, op. cit., p. 196.

2. L'Eglise famille de Dieu en Afrique comme lieu de libération

Dans cette section qui traite de l'Eglise-famille de Dieu en Afrique comme lieu de libération, nous étudions d'abord l'option charismatique de Jon Sobrino qui pose l'Esprit Saint comme principe de la Famille et principe de libération (1) et ensuite nous relevons l'engagement charismatique de cette Eglise-famille en politique (2).

2.1 L'option charismatique de Jon Sobrino⁴⁶³

Pour Jon Sobrino, le chemin qui conduit à la connaissance de Jésus-Christ est la conversion en Jésus dans l'unique Esprit. En effet, aujourd'hui, alors que prolifèrent partout les « Mouvements charismatiques » qui s'expriment plus comme expression de l'extraordinaire, du merveilleux et de l'ésotérique que comme la réalité charismatique dont est imprégnée la conversion et la suite de Jésus, il est important de souligner et de privilégier la thèse selon laquelle seul l'Esprit donne la force pour suivre réellement Jésus. Mais, c'est la suite de Jésus qui est son lieu propre de manifestation et non les réalités ésotériques souvent bruyantes et spectaculaires. C'est l'Esprit qui, chez Jean, par exemple, montre et introduit dans la vérité de Jésus : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé. Ecoutez-le ». De fait, pour Sobrino, la suite de Jésus est la voie qu'il faut parcourir et l'Esprit est la force qui permet de la parcourir de façon actualisée et charismatique. Il y a donc ici deux dimensions à considérer : une dimension christologique et une autre dimension quant à elle pneumatologique (ou charismatique). Ces deux réalités n'agissent pas en opposition mais en communion ou interaction constante et simultanément. La suite de Jésus est la structure de la vie, le chemin tracé et marqué par Jésus lui-même sur lequel le croyant chemine. Quant à l'Esprit, il est la force qui rend capable le cheminement et cela de façon actualisée et toujours dynamique. C'est l'Esprit qui vivifie et renouvelle le chemin. Pour Sobrino, l'élément déterminant de ce cheminement est ce qu'il appelle « la réalité » :

« ce qui est fondamental dans cette structure peut être décrit comme "prendre en compte la réalité" (être activement dans cette réalité : l'incarnation), "prendre en charge la réalité" »

⁴⁶³ Jon, SOBRINO, *La foi en Jésus-Christ, op.cit.*, pp. 587-593.

(annoncer le royaume et combattre l'anti-royaume : la praxis, la mission), "prendre sur soi la réalité" (avec le côté onéreux inhérent à la réalité, aux conflits, à la persécution : la croix), "se laisser affecter par la réalité (la grâce agissante de l'utopie : la résurrection".) »⁴⁶⁴

« La réalité », selon Sobrino, est donc, de bout en bout, au cœur de l'expérience charismatique. C'est elle qui donne un sens à la foi et permet de se situer du côté de Jésus par l'Esprit Saint. Le chrétien qui cherche une voie meilleure de relation avec le Christ et la société (ou ses frères) doit s'en imprégner. En dehors des autres considérations formulées sur l'Esprit, Jon Sobrino indique, en s'inspirant des synoptiques, que ce qui est plus originel et fondamental, c'est que la vie de Jésus est imprégnée d'une force particulière. Elle est une vie entièrement imprégnée de l'Esprit de Dieu. Pour cela, suivre aujourd'hui Jésus dans la réalité de notre histoire, c'est suivre quelqu'un qui, dans sa vie, fut lui-même rempli de l'Esprit en plénitude. Et la vie même de Jésus est tout imprégnée d'esprit de nouveauté et d'ouverture au futur, à l'avenir. Il s'agit alors pour celui qui se donne à Jésus en le suivant, de se rendre disponible et se laisser toucher et transformer par ce qu'est l'Esprit et l'effusion qu'il procure. Celui qui suit Jésus doit vivre sa propre pentecôte.

2.2 L'Eglise-famille de Dieu en Afrique et son engagement charismatique en politique

Dans l'étude des relations entre sacramentaire et pneumatologie, nous avons pu relever que :1) L'eucharistie est l'œuvre primordiale de l'Esprit Saint ; 2) L'Esprit Saint est la cause efficiente de la mémoire eucharistique ; 3) Il y a un lien étroit entre la pneumatologie et l'eschatologie, de même qu'il y en a un entre pneumatologie et christologie. Nous avons alors souligné que ces trois aspects mettent en exergue la puissance transformatrice de l'Esprit qui rend possible la transsubstantiation et la présence réelle et conduit les croyants de l'histoire à l'éternité.

Dans l'Eglise-famille de Dieu, l'Esprit Saint est le principe vivificateur. Il est la puissance qui suscite et accrédite la famille. L'Eglise-famille tire son existence de cette puissance créatrice et transformatrice de l'Esprit Saint qui en est l'instance suprême et unique de

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 588.

légitimation. De cette façon, l'Esprit Saint est pour les hommes et pour l'Eglise-famille de Dieu, ce que Hans Küng a appelé « la proximité personnelle de Dieu »⁴⁶⁵. Suivre Jésus, c'est être marqué de cette puissance rapprochée et permanente de l'Esprit qui investit le croyant et le maintient sous l'emprise permanente de Dieu. Dans l'Eglise-famille, les frères sont tous placés sous la protection et l'illumination libératrice de l'Esprit. C'est lui qui leur indique le chemin de la libération et leur donne le charisme pour transformer leurs milieux de vie en les rendant meilleurs et habitables dans l'attente de la venue du royaume de Dieu. Dès lors, transformer la société devient une exigence fraternelle et charismatique que seul l'Esprit Saint peut accomplir grâce à l'engagement des membres de la Famille vidés de la peur. C'est ici que la mise en garde de Paul prend tout son sens : « Vous n'avez pas reçu un Esprit qui vous rende esclaves et vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions : Abba, Père » (Rm 8, 15). Ainsi, en Afrique, quand l'Eglise-famille se rassemble pour faire mémoire du Christ, elle évoque, sous l'inspiration et l'emprise de l'Esprit, la mémoire d'un Dieu qui a fait une fois pour toutes l'option fondamentale et prioritaire de la libération des affamés et des opprimés des pouvoirs politiques qui affament et oppriment. Par l'Esprit Saint, le souvenir de libération politique de l'esclavage égyptien prend un sens plus actuel, dans la célébration charismatique de l'eucharistie, pour un Peuple et une Famille qui vivent un esclavage des temps modernes. « Ce n'est pas un esprit de peur que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi » (2 Tim 1, 7) ; « n'éteignez pas l'Esprit... » (1 Th 5, 19). L'Esprit Saint n'est donc pas un esprit qui asservit et qui trahit ou gèle et intimide les forces. Il n'est personne d'autre que l'Esprit du Christ accueilli auprès de Dieu et donné à la Famille. Et parce que, selon Hans Küng, « Jésus est l'Accueil auprès de Dieu », il est aussi, dans l'Esprit, le Seigneur vivant qui libère et fait vivre toutes les familles et leurs membres. Et avec Hans Küng, nous reconnaissons que l'Esprit de Dieu envoie, non dans l'au-delà, mais bien dans le présent de l'épreuve et de la souffrance des hommes, au milieu de la vie profane ou de la société en turbulence jusqu'à l'accomplissement pour lequel nous n'avons dans l'Esprit que des « arrhes »⁴⁶⁶.

C'est cet Esprit non de peur mais de courage qui réalise et célèbre le grand événement libérateur pour en étendre de mieux en mieux l'influence dans la société et dans chaque existence individuelle et au niveau de toute la communauté. Parce qu'il est charismatique, le repas eucharistique comporte toujours un aspect essentiel de libération car le charisme chasse

⁴⁶⁵ Hans, KÜNG, « Pour conclure : comment aujourd'hui parler de l'Esprit Saint ? » (Traduction française), in *Concilium*, n° 148, 1979, pp. 153-156.

⁴⁶⁶ Cf. *Ibid.*

la peur et établit la vérité et la justice de Dieu. L'Eglise-famille devient de ce fait, sous l'emprise de l'Esprit, le lieu où les membres, prenant conscience qu'ils sont dominés (et non faisant preuve d'un fanatisme pieux et se réfugiant derrière une fausse sécurité de la foi), célèbrent leur libération politique des puissances qui affament et oppriment. L'engagement charismatique familial en politique devient une exigence eucharistique dans la mesure où l'Esprit transforme de fond en comble l'attitude de peur en courage et don de soi et suscite, par là même, l'engagement et le dévouement pour vaincre une situation de misère et de mort. Car, « c'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien » (Jn 6, 63). Recevoir l'Esprit Saint ne signifie pas alors, selon Hans Küng, laisser un phénomène magique et mystérieux se produire sur soi, mais bien plutôt s'ouvrir du dedans au message et ainsi se laisser saisir par l'Esprit libérateur de Dieu et du Christ⁴⁶⁷. Le vrai repas eucharistique dans la Famille devient alors celui qui se prend dans l'amour et le souci du frère souffrant avec la volonté charismatique et politique de le libérer des poids de sa souffrance et des structures de péchés. Cela va dans le sens de la recommandation de l'Apôtre des Nations : « Je vous exhorte donc, frères, par la tendresse de Dieu, à lui présenter votre corps – votre personne tout entière-, en sacrifice vivant, saint, capable de plaire à Dieu : c'est là, pour vous, la juste manière de lui rendre un culte » (Rm 12, 1).

Dans notre refuge à la paroisse, pris entre l'enclume et le marteau de nos bourreaux, nous évoquions l'Esprit libérateur. Nous avons alors compris qu'en dehors de lui, nos propres forces humaines sont éternellement vouées à la peur et à l'échec, à la résignation et à l'abdication. Dans l'eucharistie que nous célébrions dans la douleur, nous regardions nos bourreaux comme des frères à aimer mais des ennemis à combattre et à remettre sur le chemin de Dieu par la puissance de l'Esprit qui transforme les cœurs. Cette famille constituée dans la douleur a pu découvrir, au fur et à mesure de ses célébrations eucharistiques, que celles-ci sont sources de courage, forces et puissances transformatrices. Notre petite famille était ainsi devenue, au milieu des armes qui tonnaient, lieu et source d'espoir en un Dieu qui libère des mains de nos bourreaux. C'était pour nous « la juste manière de lui rendre un culte » (Rm 12, 1). Au cœur de notre drame, nous avons pu comprendre que la vie chrétienne vécue comme relation familiale en Afrique, consiste en cet effort sans cesse renouvelé de conversion au prochain au cœur de nos eucharisties et de la vie quotidienne dans la rudesse de ses réalités. Elle est cet amour fraternel dans le Dieu fraternel, qui est le Fils, fondé sur notre amour filial à

⁴⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 155.

l'égard du Père et sous la conduite de l'Esprit Saint qui se rend présent au plus intime de nous-mêmes, nous investit entièrement et donne du sens à nos luttes de libération.

En partant d'une expérience personnelle que nous avons vécue avec un groupe de fidèles pris en otage par des rebelles qui étaient décidés à nous donner la mort, nous avons montré dans ce chapitre comment l'eucharistie célébrée en fraternité dans l'Eglise-famille de Dieu en Afrique dans les moments de turbulence et d'horreur peut être une possibilité et une médiation de libération. Nous avons identifié l'Esprit Saint comme le principe qui permet la constitution de la Famille et établit les membres de cette Famille en frères et sœurs qui, prenant conscience de leur domination, s'unissent pour la combattre. C'est le même Esprit, puissance transformatrice, qui, chassant les peurs, donne la force pour lutter contre les oppressions et les injustices qui affament. A partir de cela, nous avons conclu que la famille et la fraternité en Afrique, vécues sur le mode de la solidarité doivent être le lieu de la célébration eucharistique et de la libération des forces d'oppression. Car, on ne peut pas voir son frère ou sa sœur mourir de faim et d'oppression sans le secourir. L'Eglise-famille de Dieu devient donc en Afrique un enjeu et un sacrement de libération si elle prend conscience de la force de l'Esprit Saint qui l'habite pour s'opposer à toutes les formes de contradiction qui portent atteinte à la vie et provoquent la mort. Quand elle sait retrouver et reconnaître dans l'eucharistie les charismes que Dieu lui donne pour maintenir en elle la vie, elle devient le lieu où tous les opprimés et les affamés s'abritent pour échapper au pouvoir de la mort.

A travers ce parcours avec la théologie africaine de la libération, nous avons mis l'accent sur les défis actuels qu'elle doit relever sur notre continent. Nous avons surtout vu que son engagement est à la fois, évangélique, prophétique, sociale et politique. Mais, la théologie de la libération, partout où elle est pratiquée, ne fait pas l'unanimité. Le chapitre que nous abordons maintenant souligne, dans le contexte africain, le nœud du problème entre la théologie africaine de la libération, le magistère et quelques théologiens africains.

CHAPITRE 16 : LECTURE CRITIQUE DE LA THEOLOGIE EUCHARISTIQUE AFRICAINE DE LA LIBERATION : INCULTURATION OU RETOUR AUX SOURCES

L'approche critique que nous abordons ici prend en compte les oppositions et les remarques faites à la théologie africaine de la libération par des théologiens et évêques africains et celles de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Dans le cadre de notre recherche, elle n'établit pas seulement un équilibre méthodologique, mais elle l'intègre dans la perspective de la libération comme nous le précisons à l'entame dans la partie « préliminaires ». Car nous avons remarqué que toutes les théologies qui s'élaborent en Afrique, quelle que soit leur option, aspirent à la libération de l'homme africain qu'elles placent au cœur de leurs recherches et de leurs activités. Nous remarquons dans ces critiques que l'eucharistie n'est pas une préoccupation primordiale dans le cadre des différentes théologies africaines de la libération. Ce qui a suscité son choix pour notre recherche, c'est le souci de la mettre en relation avec la libération en Afrique à travers des médiations de libération ; l'Afrique, continent où l'on souffre de misère, de famine et d'oppression alors que l'eucharistie, pain vivant du Christ, y est célébrée avec ferveur et espérance.

Le but visé ici est de porter une critique à la théologie de la libération en contexte africain. Il s'agit de montrer, selon notre perspective, que la théologie de la libération est une voie à côté d'autres voies. Cependant, le chapitre suivant précisera notre choix de cette théologie.

Nous étudions donc :1) la critique des théologiens africains ; 2) celle du magistère africain ; et 3) la critique du magistère à travers la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

1. Critiques de théologiens africains : la culture comme voie de libération

Des théologiens africains ont le plus souvent donné leur point de vue sur la théologie de la libération dans le contexte africain:

Ngindu Mushété dira par exemple qu' « on ne peut parler valablement du sens de Dieu dans une autre culture que si l'on est soi-même ancré dans sa propre culture »⁴⁶⁸. En réalité,

⁴⁶⁸ Ngindu, MUSHETE, « L'inculturation du christianisme comme problème théologique », in *Combat pour un christianisme africain*, FTC de Kinshasa, 1981, pp. 9-19.

soutient-il, « nul ne part de nulle part »⁴⁶⁹. Il affirme aussi que « le problème de l'inculturation du christianisme se pose avec une acuité particulière pour les jeunes Eglises du Tiers-monde qui n'ont pas Athènes et Rome pour racines culturelles »⁴⁷⁰. Pour lui, en effet, il s'agit de bâtir une théologie compréhensive et explicative où les « cultures africaines » seront intégrées à un ensemble conceptuel plus vaste avant que ne soient prises en compte les préoccupations de libération même nécessaires depuis toujours en Afrique. Julien Pénoukou semble, quant à lui, plus radical quand il affirme que « le seul problème grave qui se pose à nos Eglises est celui de l'inculturation de la foi chrétienne. Nos Eglises d'Afrique seront africaines ou ne le seraient pas. C'est l'enjeu véritable de l'avenir du christianisme chez nous. »⁴⁷¹ Abondant dans leur sens, Jean Sinsin Bayo exhorte les théologiens et les pasteurs africains à « rendre compte de l'aujourd'hui, de la pertinence existentielle du salut de Dieu manifesté en Jésus-Christ, comme préfigure crédible, traces palpables de l'avenir, du royaume, du salut définitif à venir »⁴⁷². Il invite alors les Africains à revenir à leurs réalités culturelles, politiques, humaines pour réinterpréter l'Écriture afin d'y découvrir les quêtes fondamentales qu'elles promeuvent⁴⁷³. De même, Boka Di Mpsa Londi a pu dire radicalement que ces trois réalités que sont l'expression, la personnalité et la culture ne peuvent pas être isolées ou même séparées de la pensée théologique en Afrique. L'inculturation est le terme qui les rassemble. Pour lui, il n'est pas urgent que pour le moment les impératifs socio-économiques et les politiques de développement et leurs défis aient la primauté sur la recherche de l'identité. Il relève qu'il faut que l'Africain lui-même soit d'abord, qu'il existe d'abord avant de vouloir agir et promouvoir tout développement⁴⁷⁴. Il rejoint ainsi les théologiens (les « culturalistes ») qui soutiennent qu'il faut, à cause des événements qu'il a connus dans l'histoire, identifier l'Africain comme un être qui n'est pas et non un être qui n'a pas. Il lui faut donc retrouver tout son être et son identité avant toute autre chose. Ces propos radicaux s'opposent fermement à l'idéal de libération prônée par les théologiens africains de la libération ainsi que nous l'avons vu dans les pages précédentes. De son côté, Médéwalé-Jacob Agossou soutient que notre « révolution culturelle » est une urgence. Elle aura pour finalité de redonner à notre

⁴⁶⁹ *Ibid.* Dans le même ordre d'idée, François KABASELE propose aux Africains de renouer avec leurs origines, leurs racines, dans un monde de plus en plus globalisé ; Cf. KABASELE-LUMBALA, F., *Renouer avec ses racines. Chemins d'inculturation*, Paris, Karthala, 2005, pp. 325-330.

⁴⁷⁰ Ngindu, MUSHETE, « L'inculturation.. », art. cit., pp. 9-19.

⁴⁷¹ Julien, PENOUKOU, *Eglises d'Afrique, propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984, p. 43.

⁴⁷² Jean, SINSIN, *Synthèse finale au Colloque sur la méthodologie de l'inculturation*. Grand séminaire St Augustin de SAMAYA-MALI, 23-26 mars 1998.

⁴⁷³ Cf. *Ibid.*

⁴⁷⁴ Cf. Londi, BOKA DI MPASA, « A propos de la théologie d'Eglises africaines », in *Spiritus 104*, septembre 1986, pp. 235-248.

peuple l'âme dont on l'a trop longtemps privé à cause des circonstances de l'histoire⁴⁷⁵. François Kabasélé, lui, prévient que « si pour une Eglise, la priorité devient la gestion du temporel, sa vie ne s'inscrit plus dans la tradition chrétienne »⁴⁷⁶. Ses pasteurs ne seraient alors que de simples agents de développement, ni plus, ni moins. Emboîtant le pas à ses pairs théologiens, Nathanaël Soédé confirme à son tour que la théologie de la libération montre le contexte historique où l'on doit faire de la théologie en Afrique. Mais il constate qu'elle met un peu de côté la réalité de la culture. Elle n'accorderait guère de place et d'intérêt à la culture africaine perçue du point de vue d'une conception du monde, des croyances et des pratiques⁴⁷⁷. Quant à Kä Mana, il considère la libération comme un « mythe ». Celui-ci domine, d'après lui, les représentations mentales de l'Africain et ses relations avec son futur. Il en rêve mais n'en fait pas une analyse scientifique et intellectuelle capable de le porter véritablement. Il y voit un « discours idéologique souvent agressif ». Pire, il considère le discours sur la libération comme « une diarrhée de la dénonciation » qui fonctionne comme les autres discours sur l'identité culturelle, les indépendances et le développement de l'Afrique⁴⁷⁸. Le Forum mondial de théologie et libération tenu au Sénégal en 2011 stigmatise le fait que la théologie de la libération fasse l'option préférentielle des pauvres aux dépens des riches qui sont eux aussi des appelés de Dieu en rappelant que le salut est universel et ouvert à tous. Il s'agit pour ce Forum de repenser les théologies de libération autour des paradigmes du présent-et-du-futur et du Royaume de Dieu. Ces différents points de vue ne sont pas contradictoires à celui exprimé par le magistère africain⁴⁷⁹.

⁴⁷⁵ Cf. Mèdewalé-Jacob, AGOSSOU, *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987, p. 124.

⁴⁷⁶ François, KABASELE, *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993, p. 58.

⁴⁷⁷ Cf. Nathanaël, SOEDE, *Théologie africaine. Origine, évolution et méthodes*, Abidjan, ICAO, 1995, p. 25.

⁴⁷⁸ Cf. KÄ, MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993, pp. 95-102.

⁴⁷⁹ Nous pouvons aussi noter ici la remarque de René Coste, quoiqu'elle pût être contestée : Il fait savoir que bien que l'on célèbre la fraternité en prenant l'apéritif en commun, le verre à la main, après une messe, pourquoi pas ? comment peut-on raisonnablement ravalier le repas eucharistique à cette simple signification ? Certes, l'eucharistie est bien la célébration de la fraternité et elle vise même à construire une société fraternelle. Mais, d'après la foi de l'Eglise, elle l'est et elle l'opère sur le fondement de la divino-humanité de Jésus-Christ. Pour lui, ne pas voir Dieu en Jésus-Christ, dans le sillage de la foi du Nouveau Testament et des grands conciles christologiques, c'est considérablement dénaturer l'eucharistie et ne plus en faire qu'un repas simplement humain, alors qu'elle est le Repas qui nous est offert par l'infini bonté de Jésus et qu'elle est le gage du Banquet éternel. C'est encore la dénaturer, soutient-il, que de lui donner une signification première de libération sociopolitique, alors qu'elle est fondamentalement un sacrement de salut – donc de participation à la vie même de Dieu. Pour R. Coste, Jésus n'a pas voulu être le libérateur politique de l'humanité, mais plutôt son Sauveur, selon les Evangiles : Cf. « Le sacrement de la société fraternelle », in L., BOUYER, A. ; CHAPPELLE, G. COLOMBO, *L'eucharistie. Pain nouveau pour un monde nouveau*, Paris, Communio-Fayard, 1981, pp. 193-208.

2. Critiques du magistère africain : d'abord une âme culturelle

En 1974, les évêques africains, tout en signifiant la nécessité de sauver l'Afrique de sa misère chronique, affirmaient en même temps aussi que cela ne peut se faire sans la dimension culturelle de cet Africain. « Toute action - disaient-ils - pour construire nos Eglises doit s'opérer en référence constante à la vie de nos communautés... et respectueuse de nos traditions, de nos langues, c'est-à-dire de nos philosophies »⁴⁸⁰. C'est pourquoi d'ailleurs, par cette conception de leur mission en Afrique, donc du salut, les Evêques d'Afrique et de Madagascar avaient considéré à l'époque «comme tout à fait dépassée une certaine théologie de l'adaptation, en faveur d'une théologie de l'incarnation... une théologie africaine ouverte aux aspirations fondamentales des peuples africains»⁴⁸¹, en définitive, une théologie à partir de nos cultures africaines. Dans cette perspective, et pour mieux clarifier leur décision de 1974, ils soutiennent encore en 1985 que « la dimension socio-politique et culturelle de toute créature humaine ne saurait être séparée de sa dimension religieuse »⁴⁸². Ils faisaient ainsi allusion à la théologie africaine de la libération qui était en plein essor après la parution du livre *Le cri de l'homme africain* de Jean-Marc Ela cinq ans plus tôt.

A la première Assemblée spéciale du Synode des évêques africains de 1994, il a été clairement signifié que l'évangélisation ne peut pas se cantonner sur une libération restreinte à une dimension économique, politique, sociale ou culturelle. C'est l'homme entier qu'elle doit viser pour son ouverture à Dieu qui est l'Absolu⁴⁸³. Le Synode a invité dans ce sens les théologiens africains à s'appesantir davantage sur les recherches dans le domaine de l'inculturation pour donner à notre foi africaine une âme culturelle. De même, lors de leur deuxième Assemblée spéciale de 2009, les évêques africains ont encore réitéré l'urgence de l'inculturation et de la connaissance des cultures et valeurs traditionnelles africaines pour établir un équilibre entre foi et engagement pour la réconciliation, la justice et la paix en Afrique⁴⁸⁴.

A ces deux critiques portées contre la théologie de la libération en Afrique, qui du reste, ne sont pas des critiques officielles, s'ajoute celles de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Celles-ci sont officielles et clarifient l'option libératrice de la théologie.

⁴⁸⁰ Déclaration du SCEAM, « Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité », in *La Documentation*, n° 1664, (1974), p. 995.

⁴⁸¹ *Ibid.*

⁴⁸² *Ibid.*

⁴⁸³ Cf. Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, n° 68.

⁴⁸⁴ Cf. Benoit XVI, *Africae munus*, n°s 36-38.

3. Critiques de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi⁴⁸⁵ : se libérer du péché

Le 6 août 1984, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, alors dirigée par le cardinal Joseph Ratzinger, devenu par la suite pape Benoît XVI, a publié une « *Instruction sur quelques aspects de la "théologie de la libération"* ». Dans ce document du magistère, même s'il est affirmé dès les premières lignes que « l'Évangile de Jésus-Christ est un message de liberté et une force de libération », quelques lignes plus loin, il veut « attirer l'attention des pasteurs, des théologiens et de tous les fidèles, sur les déviations et les risques de déviation, ruineux pour la foi et pour la vie chrétienne » de certaines formes de théologie de la libération. Dans le commentaire qu'il a fait de cette *Instruction*, Georges Chantraine a relevé qu'elle veut mettre en garde contre toute déviation et perversion du sens de la vérité qui résulte, dans la théologie de la libération, d'emprunts non critiques à l'idéologie marxiste qui est foncièrement une négation de la foi. Ainsi, elle offre, à partir d'une analyse, un discernement doctrinal indispensable pour que la foi de l'Église en Jésus-Christ ne soit pas niée⁴⁸⁶. Bernard Sesboüé fait observer, quant à lui, que « tout en reconnaissant la pleine légitimité de l'expression "théologie de la libération", et les réalisations valables de certaines de ces théologies, le document rassemble en une synthèse impressionnante les divers aspects de l'analyse marxiste, en tant que ceux-ci sont directement négateurs du contenu de la foi »⁴⁸⁷. Selon le magistère, en effet, certaines formes de cette théologie recourent, d'une manière insuffisamment critique, à la pensée marxiste⁴⁸⁸ où l'Évangile y risque une réduction politique qui est sa négation même. L'« *Instruction* », qu'elle-même qualifie de « mise en garde », donne et précise la compréhension et l'orientation du magistère sur la théologie de la libération. En effet, la Congrégation y affirme d'abord que la théologie de la libération qui est « un thème chrétien » est une « expression pleinement valable » car la libération rejoint un thème fondamental de l'Ancien et du Nouveau Testament et aussi de l'Église. Cependant,

⁴⁸⁵ Cette critique du magistère ne concerne pas spécialement la théologie de la libération de Jean-Marc ELA mais tout l'ensemble de cette théologie. Le 22 mars 1986, la même Congrégation pour la Doctrine de la Foi a publié l'*Instruction Libertatis conscientia* sur la liberté chrétienne et la libération où elle prend position pour la théologie de la libération tout en émettant des réserves sur des aspects théologiques et doctrinaux de cette théologie.

⁴⁸⁶ Cf. Georges, CHANTRAINE, « Engagement pour les pauvres et discernement de la vérité. A propos de l'Instruction sur "quelques aspects de la théologie de la libération", in *Communio*, n° 10, 2, 1985, p. 119.

⁴⁸⁷ Bernard, SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur...*, op. cit., p. 197.

⁴⁸⁸ Dans le cadre de la théologie africaine de la libération par contre, selon Engelbert MWENG, « tous les théologiens africains sérieux ont abouti aux mêmes conclusions : l'analyse marxiste conçue comme une arme de libération occidentale ne rend pas suffisamment compte de la situation réelle de l'Afrique » ; Cf. Engelbert, MWENG ; B.L. LIPAWING, *Théologie, libération...*, op.cit., p. 42.

selon elle, la théologie de la libération a des limites et son champ d'action doctrinal est imprécis, voire confus et ambigu :

« L'expression "théologie de la libération" désigne d'abord une préoccupation privilégiée, génératrice d'engagement pour la justice, portée aux pauvres et aux victimes de l'oppression. A partir de cette approche, on peut distinguer plusieurs manières, souvent inconciliables, de concevoir la signification chrétienne de la pauvreté et le type d'engagement pour la justice qu'elle requiert. Comme tout mouvement d'idées, les "théologies de libération" recouvrent des positions théologiques diverses ; ses frontières doctrinales sont mal définies. » (n° III, 3)

Ensuite, elle ramène aux « fondements bibliques » de la libération (n° IV). Elle y soutient que la libération dont il s'agit avec le Christ dans le contexte du monde est une libération du péché : « Le Christ, notre libérateur, nous a libérés du péché, et de la loi et de la chair, qui est la marque de la condition de l'homme pécheur » (n° IV, 2). Pour la Congrégation, c'est donc la vie nouvelle de grâce qui nous constitue libres. Cela signifie que la servitude du péché est la servitude la plus radicale contre laquelle la lutte pour la libération doit être conduite et accentuée. Les autres formes de servitude trouvent donc dans la servitude du péché leur ultime racine et la violence de leur expression. « C'est pourquoi, soutient l'*Instruction*, la liberté au sens chrétien plénier, caractérisée par la vie dans l'Esprit, ne saurait être confondue avec la licence de céder aux désirs de la chair. Elle est vie nouvelle dans la charité » (n° IV, 2).

Ce thème de la « libération du péché » est fondamental pour le magistère. Il s'emploie alors à y ramener, dans cette *Instruction*, toute sa réflexion théologique sur la libération. Selon lui, en effet, certains privilégient la libération des servitudes matérielles devant l'urgence des problèmes en reléguant à la périphérie la question du péché. Pour la Congrégation, cette « présentation (du problème) est ambiguë ». D'autres se servent « d'instruments de pensée » incompatibles avec la foi chrétienne. De façon plus systématique, elle affirme que « la Révélation du Nouveau Testament nous apprend que le péché est le mal le plus profond, qui atteint l'homme au cœur de sa personnalité. La première libération, référence de toutes les autres, est celle du péché » (n° IV, 12).

En allant plus loin, le magistère révèle que dans la Bible, libération et rédemption ont partie liée (n° IV, 3). Il est à relever que dans son document, bien que la référence au thème

« péché » soit récurrente, le magistère ne dit pas clairement ce qu'il entend par ce terme en parlant de la théologie de la libération. Sous cette forme, la critique du magistère stigmatise davantage la prétention qu'aurait la théologie de la libération à porter une solution radicale, évangélique et chrétienne aux maux qui minent les sociétés humaines. D'ailleurs, il soupçonne la théologie de la libération de recourir à la théorie et à la thématique marxistes comme moyens d'interprétation, d'analyse et de lutte des classes. Quand on connaît l'opposition radicale de l'Eglise au marxisme, on devine aisément son opposition à la théologie de la libération – qu'elle qualifie d'ailleurs de "mouvements d'idées"- ayant des atomes crochus avec le marxisme⁴⁸⁹. A travers cette *Instruction*, on retrouve ce que Jean-Paul II a dit de toute théologie de la libération : celle-ci doit se construire et reposer sur trois piliers essentiels : vérité sur Jésus-Christ, vérité sur l'Eglise et vérité sur l'homme.

Bien plus, contre l'engagement social et politique de la théologie de la libération qui tendrait à créer un « homme nouveau », libéré de toute servitude et contrainte, le magistère déclare qu' « on ne saurait non plus localiser le mal principalement et uniquement dans les « structures » économiques, sociales ou politiques mauvaises, comme si tous les autres maux découlaient comme de leur cause de ces structures, de sorte que la création d'un « homme nouveau » dépendrait de l'instauration de structures économiques et socio-politiques différentes. Certes, il reconnaît qu'il y a des structures iniques et génératrices d'iniquités, qu'il faut avoir le courage de combattre et de changer. Mais il soutient que la racine du mal réside dans les « personnes libres et responsables, qui doivent être converties par la grâce de Jésus-Christ, pour vivre et agir en créatures nouvelles, dans l'amour du prochain, la recherche de la justice, de la maîtrise de soi et de l'exercice des vertus. » (n° IV, 15)

Ainsi, pour le magistère, contre l'opposition aux structures de péchés, il faut plutôt s'atteler à la conversion de l'homme qui est la « cause » même du péché. D'ailleurs, en affirmant cela, l'*Instruction* va dans la droite ligne du concile Vatican II. En effet, dans la constitution pastorale *Gaudium et spes*, il est déclaré que « la mission propre que le Christ a confiée à son Eglise n'est pas d'ordre politique, économique et social. La fin qu'il lui a assignée est d'ordre religieux » (n° 42, 2).

⁴⁸⁹ Engelbert MVENG réagit également à cette accusation du magistère quant à la théologie africaine de la libération. Il soutient que l'analyse marxiste n'a vraiment pas de « proposition opérationnelle » face au type d'impérialisme colonial dont est victime l'Afrique depuis toujours. Il doute même fort bien que le marxisme lui-même n'ait pas son impérialisme et son apartheid en Afrique ! ; Cf. Engelbert, MVENG et B.L. LIPAWING, *Théologie, libération...*, op. cit., pp. 43- 44.

Pour conclure cette « mise en garde », le magistère reprend abondamment les propos de Paul VI. Ceux-ci, de toute évidence, rappellent à souhait et à tous la mission de l'Eglise dans le monde :

« *Nous confessons que le Royaume de Dieu commencé ici-bas en l'Eglise du Christ n'est pas de ce monde, dont la figure passe, et que sa croissance propre ne peut se confondre avec le progrès de la civilisation, de la science ou de la technique humaines, mais qu'elle consiste à connaître toujours plus profondément les insondables richesses du Christ, à espérer toujours plus fortement les biens éternels, à répondre toujours plus ardemment à l'amour de Dieu, à dispenser toujours plus largement la grâce et la sainteté parmi les hommes.* »⁴⁹⁰

Deux ans après cette *Instruction*, la Congrégation publie un autre document, *Libertatis conscientia*, assez clément envers la théologie de la libération quasi diabolisée deux ans plus tôt. Dans celui-ci, en effet, il est démontré que l'ensemble du mystère du salut doit être compris selon la vocation de l'homme à la liberté. La racine de l'aliénation humaine et de la perversité de l'homme est le péché que l'homme commet sans cesse. Et la Congrégation présente l'Evangile comme Bonne nouvelle de la libération de l'homme. Elle y traite également de la mission libératrice de l'Eglise pour le salut plénier de l'homme et du monde. Selon Sesboüé, elle justifie, dans ce deuxième document, l'amour préférentiel des pauvres et propose la doctrine sociale de l'Eglise comme une praxis chrétienne de libération⁴⁹¹. En définitive, Sesboüé indique que la Congrégation « prend acte de la dimension éthique de la libération qui s'ajoute à sa dimension sotériologique »⁴⁹².

Nous pouvons résumer la critique du magistère en cette formule d'Augustin concernant la vérité de l'eucharistie: « Tu ne me changeras pas en toi, à la manière de ce qui nourrit ta chair, mais tu seras changé en moi ». Et, en écho, G. Martelet soutient que « l'eucharistie n'est pas le résultat de tractations que l'homme conduirait, à son gré, à sa guise ; seule la foi peut accéder vraiment au mystère de la foi »⁴⁹³.

De façon générale, la critique faite à la théologie africaine de la libération dont Jean-Marc Ela est le porte-parole, c'est qu'elle prend le grave risque de laisser, à la périphérie, les

⁴⁹⁰ Paul VI, Profession de foi du peuple de Dieu, 30 juin 1968, AAS 60, 1968, pp. 443-444 ; cité dans la conclusion de « *Instruction sur quelques aspects de la "théologie de la libération"* ».

⁴⁹¹ Cf. Bernard, SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur...*, op. cit., p. 198.

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ Gustave, MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Paris, Desclée, 1972, p. 200.

préoccupations culturelles de l’Afrique⁴⁹⁴. Pour ceux qui portent la critique, il est inadmissible qu’un peuple dont la rencontre avec l’Occident a été un choc qui a profondément déstructuré et ébranlé toute sa base et ses fondements culturels ne se préoccupe pas de retrouver, de reconstruire et de valoriser cette base et ses caractéristiques. Pour eux, le point de départ de notre libération serait donc nos ressorts culturels retrouvés et (ré) valorisés⁴⁹⁵. Les mépriser, ce serait construire sur du sable mouvant. Tout ceci laisse aisément transparaître que pour l’Afrique, il y a urgence de s’approprier l’Evangile en l’interprétant, le comprenant et le vivant dans le sens de nos valeurs et identités culturelles propres, de nos réalités quotidiennes et de notre fin. Si au début de la théologie africaine les enjeux majeurs étaient de concentrer toute l’intelligence sur la négritude et l’authenticité comme l’a relevé Jacob Agossou⁴⁹⁶, il est aujourd’hui de plus en plus urgent de parler et de traiter de l’inculturation, c’est-à-dire de nos cultures en relation avec notre foi chrétienne. Selon les défenseurs des cultures africaines, cela ne doit pas être un exercice académique pour exhumer le passé. Il doit plutôt être une prise de conscience de la particularité africaine dans le monde et le christianisme à partir de ce qui nous est propre et de ce que nous vivons. Une de ces particularités africaines est la réception d’un Dieu-donné-pour-tous, c’est-à-dire d’un Dieu qui ne fait aucune différence entre les hommes ; entre pauvres et riches comme nous l’avons déjà esquissé et que le chapitre suivant va maintenant clarifier. Dieu libère le pauvre de sa misère et libère aussi le riche de son orgueil et de l’arrogance de ses richesses.

⁴⁹⁴ Cette critique n’est pas fondée d’autant que dans *Ma foi d’Africain*, et dans bien d’autres travaux, Jean-Marc ELA affirme la nécessité de la culture africaine.

⁴⁹⁵ Les concepts d’« annihilation anthropologique » et de « paupérisation anthropologique » d’Engelbert MVENG nous situent davantage sur cette question fondamentale ; Cf. Engelbert, MVENG, *L’Afrique dans l’Eglise...*, *op. cit.*, pp. 203-209.

⁴⁹⁶ Cf. Mèdewalé-Jacob, AGOSSOU, *Christianisme africain...*, *op. cit.*, pp. 115-130.

CHAPITRE 17 : LA THEOLOGIE AFRICAINE DE LA LIBERATION ET LE DIEU-DONNE-POUR-TOUS

A partir des critiques faites à la théologie africaine de la libération par des théologiens africains et le magistère, nous soutenons, nous concernant, qu'il faut une théologie de la libération en Afrique en plus des autres théologies qui s'y pratiquent. Et en partant de la faim et de l'eucharistie avec les défis à relever que nous avons pu souligner, nous avons donné nos raisons. Le but visé dans ce chapitre est d'abord de réitérer notre conviction en une praxis libératrice en Afrique à partir de l'eucharistie et de relever, ensuite, que Dieu n'exclut personne dans le processus de libération qui se pratique à la suite de son Fils et avec lui sur ce continent. Devant toute personne ou particulièrement devant tout Africain, nous sommes devant le sacré de Dieu qui mérite notre attention et la reconnaissance ou la défense de sa dignité de fils de Dieu. Et elle n'est pas à oublier, l'urgence de la prise en compte de ses profonds désirs anxieux de libération perceptibles là où il est en danger de mort.

Ce chapitre comprend cinq points : 1) l'eucharistie, non un signe de race mais de justice ; 2) Dieu se livre pour tous afin que cessent les injustices ; 3) aucune situation en Afrique n'échappe à la vigilance de Dieu ; 4) la libération de Dieu, une œuvre destinée à tous ; 5) la libération du pauvre, signe intégral de Dieu envers tous.

1. L'eucharistie, non un signe de race mais de justice pour tous

Nous faisons ici une observation aux critiques que nous venons de relever chez quelques théologiens et le magistère. Pour cela, nous nous inspirons de Walter Kasper⁴⁹⁷. Il relève que l'eucharistie ne doit pas être une eucharistie de race ou de classe (ce que la théologie africaine de la libération évite) qui exclurait aussi bien les privilégiés que les non privilégiés. Telle n'est pas sa vocation. Mais en même temps, il souligne qu'il est contraire à l'essence même de l'eucharistie de Jésus-Christ d'ignorer ou de méconnaître les conditions et les conséquences éthiques de la célébration de l'eucharistie. Pour lui, « *l'agapè* concrètement

⁴⁹⁷ Walter, KASPER, « L'unité de l'Eucharistie » (Traduction française), in *Communio*, n° 10, 3, 1985, pp. 41-64.

réalisé suppose au minimum l'accomplissement des exigences de la justice sociale. »⁴⁹⁸ Car, selon lui, on ne peut pas partager le pain eucharistique sans partager aussi le pain de chaque jour. D'ailleurs, fait-il remarquer, la fin de l'assemblée eucharistique est un renvoi dans le monde : « Le rassemblement et la mission sont les deux pôles qui ne doivent pas être détachés l'un de l'autre ou opposés l'un à l'autre. »⁴⁹⁹ Dans ce cas, W. Kasper fait remarquer que « la mission sans rassemblement serait intérieurement vide et creuse, le rassemblement sans mission serait stérile et finalement peu digne de foi. »⁵⁰⁰ Célébration communautaire de l'eucharistie et mission de justice et de libération dans le monde sont donc intrinsèquement liées l'une à l'autre.

2. Dieu se livre pour tous afin que cessent les injustices

Ce bref aperçu nous introduit dans la perspective d'Engelbert Mveng qui rejoint celle de W. Kasper que nous venons de voir dans le point précédent. Elle est aussi celle des théologiens africains de la libération en général. Pour Mveng, par exemple, être chrétien en Afrique, vivre sa foi et faire de la théologie sur ce continent, c'est lire et vivre en esprit et en vérité l'Évangile proclamé par Jésus-Christ, c'est-à-dire dans toute sa radicalité : « Peuple du Tiers-monde, peuple des pauvres, des faibles, des opprimés d'aujourd'hui, en quoi la bonne nouvelle de l'Évangile annonce-t-elle pour nous notre salut intégral ? » Dans cette même mesure, « en quoi suivre Jésus-Christ sur la voie des Béatitudes, ouvre-t-il pour nous le chemin de notre vraie libération ? »⁵⁰¹ Bien avant Mveng, Paul VI avait relevé qu'« entre évangélisation et promotion humaine, développement, libération, il y a des liens profonds. Liens d'ordre anthropologique, parce que l'homme à évangéliser n'est pas un être abstrait, mais sujet aux questions sociales et économiques »⁵⁰². Parmi ces « liens profonds », il souligne qu'il y a aussi des « liens d'ordre théologique, puisqu'on ne peut pas dissocier le plan de la création du plan de la Rédemption qui, lui, atteint les situations très concrètes de l'injustice à combattre et de la justice à restaurer. »⁵⁰³ Dans cette même direction, les évêques de Côte d'Ivoire ont fait savoir que dans le contexte de ce pays de plus en plus secoué par le

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ Engelbert, MVENG (sous la direction), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, pp. 9-10.

⁵⁰² Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, n° 31, 1975.

⁵⁰³ *Ibid.*

vent des injustices et fortement gangréné au fil des ans par la corruption érigée en système appelé « contexte », désigné aujourd'hui « rattrapage », menacé par la dérive du tribalisme, de l'ethnocentrisme, de l'ethno-favoritisme, les communautés chrétiennes ne peuvent se contenter de prier, de chanter et de danser à l'écart du drame quotidien des Ivoiriens⁵⁰⁴. Pour les évêques ivoiriens, la foi et l'engagement politique des chrétiens font partie intrinsèque de la vie quotidienne des disciples du Christ. Dans ce sens, pour eux, la foi vécue en Jésus-Christ doit courageusement affronter et assumer les questions quotidiennes de paupérisation, de dégradation inquiétante des conditions de vie de la masse pauvre, du phénomène préoccupant d'une jeunesse violente, déçue, désarçonnée et débridée. Les évêques relèvent que la foi doit faire face à la montée d'une certaine élite embourgeoisée et comprador qui a résolument pris le parti de se servir au lieu de servir le pays, et de se structurer en clans d'intérêts politiques et économiques privés et égoïstes, hermétiquement fermés aux autres citoyens du pays abandonnés à eux-mêmes. Dans cette mesure, selon les évêques ivoiriens, la foi vécue dans ce pays et dans le reste de l'Afrique soumis aux mêmes conditions, doit pousser à lutter afin de mettre fin au « processus dangereux d'anesthésie des consciences qui favorise la naissance et la croissance des nations muselées, des peuples frustrés de leurs droits et d'Etats délinquants »⁵⁰⁵.

3. Aucune situation en Afrique n'échappe à la vigilance de Dieu

Nous croyons que la théologie africaine de la libération est un cadre d'expression charismatique et prophétique de la foi qui peut être harmonieusement mis en dialogue avec les autres expressions qui existent déjà sur le continent (les théologies de l'inculturation, de la reconstruction, du développement, de l'invention,...) pour répondre aux questions existentielles pratiques que posent Mveng, les théologiens africains de la libération, les évêques ivoiriens et l'ensemble des croyants africains. C'est dire que le choix qu'on pourrait légitimement faire de la théologie de la libération en contexte africain ne signifie aucunement qu'il serait inutile de regarder et de recueillir ailleurs tout ce qui pourrait aider les croyants et les théologiens à être plus fidèles à l'Evangile de Jésus-Christ, à la grande Tradition chrétienne, surtout au peuple de Dieu en Afrique et principalement au profond désir de libération des pauvres de ce continent de pauvreté. Pour cela, les critiques de théologiens et du

⁵⁰⁴ Cf. CONFERENCE EPISCOPALE DE COTE D'IVOIRE, *Le chrétien face à la politique*, n° 140, 1999.

⁵⁰⁵ *Ibid.*

magistère africains que nous avons relevés plus haut devraient aussi tenir compte de l'environnement socio-politique dans lequel baigne aujourd'hui l'Afrique et où se pratique la foi. Elles ont, certes, l'avantage de nous ramener à nos sources culturelles profondes, d'exprimer notre existence en tant qu'humains ou de recadrer certaines tendances et options en nous ouvrant à la communion ecclésiale et peut-être théologique, en nous montrant également la route du royaume des cieux. Mais le faisant, elles ne doivent pas elles aussi prendre le risque de mettre de côté les questions sociales, politiques et économiques qui ne préoccupent pas moins l'ensemble des Africains à l'heure du marché et de la mondialisation et qui agitent, de façon dramatique et régulière, tout le continent. Ces questions sont inévitables à la lumière de la foi. D'ailleurs, de quelle culture pourrait-il encore s'agir en Afrique, un continent pris d'assaut par la mondialisation qui impose de plus en plus la culture des forts et des vainqueurs aux autres peuples à travers leurs médias et leurs inventions? Vraisemblablement, que peut faire la culture des Africains (les « vaincus ») devant les nouvelles cultures que diffuse aujourd'hui violemment la mondialisation dominante et agressive qui engendre une (con)fusion des cultures ?

4. La libération de Dieu, une œuvre destinée à tous

Le contexte africain appelle à des exigences qui interpellent la théologie et la foi. Et il serait tout à fait absurde et insensé, pour les prédicateurs de la Bonne nouvelle de Jésus-Christ sur le continent africain, de renvoyer sans cesse le bonheur des affamés et des opprimés de nos sociétés africaines, la justice et à la liberté qu'ils doivent vivre, la réconciliation et la paix qu'ils attendent de leurs bourreaux, dans un au-delà sans lien avec les réalités et les situations tragiques et opprimantes du monde présent. Il est dès lors impossible, soutient Jean-Marc Ela, de parler de l'espérance sans rappeler que la réalité sociale et temporelle de ces opprimés est le lieu des interventions quotidiennes de Dieu et de sa révélation⁵⁰⁶. Toutefois, nous pensons avec Emmanuel Vangu que pour être à la hauteur de leur mission en Afrique, nos Eglises et nos théologies sont invitées à comprendre et à surmonter les angoisses et les drames personnels, la tragédie des peuples, les problèmes politiques et économiques, les rebellions armées et les guerres fratricides. Car, ces angoisses risquent de les neutraliser et d'anéantir leur force d'engagement. Elles doivent porter un diagnostic profond, sans passion ni parti pris,

⁵⁰⁶ Cf. J.-M., ELA, *Le cri de l'homme africain*, op. cit., p. 47.

sans haine ni mépris sur les événements douloureux que nos peuples vivent depuis des lustres en vue de les conduire à opérer la révolution spirituelle et prophétique qu'elles souhaitent⁵⁰⁷. Pour nous, l'eucharistie, pain du ciel et pain des hommes est un chemin de foi, d'engagement et d'avenir. Nous pensons aussi qu'on ne peut pas limiter la libération au confort matériel promu et médiatisé par les sociétés de la consommation et les roitelets locaux. Il est bien de savoir que la théologie africaine de la libération n'a jamais fait cette option. La libération doit être d'abord spirituelle au sens où le corps et le sang de Jésus nous purifient de tout péché. Le corps et le sang de Jésus nous libèrent de tout esclavage du démon accentué par celui de l'homme et de la société moderne et ils nous mettent en situation de lutte permanente pour sortir des griffes de la mort. La base de notre libération sera une spiritualité vécue comme transformation radicale de notre être en être de justice et d'amour. Cela fait aussi partie des défis à relever en Afrique ; défis qui ne peuvent jamais être passés par pertes et profits sous prétexte que la foi n'aurait rien à exiger quant à l'engagement social et politique de nos peuples souffrants. Notre modèle d'engagement et de lutte peut être le dynamisme des Eglises d'Afrique aux premiers siècles du christianisme. En effet, Mveng révèle que les moines égyptiens de cette époque ont contesté, par leur foi, la société, la politique, l'économie, la culture et même l'Eglise de leur temps tout en demeurant des citoyens bien conscients de leur civisme, soumis à l'Eglise et défenseurs intransigeants de l'orthodoxie⁵⁰⁸. Nous sommes ici bien loin de ceux qui, parmi quelques théologiens africains, invitent à la résignation devant les situations que nous vivons. Pour eux, porter la croix et prier suffisent pour que nous demeurions chrétiens et que le salut promis advienne tranquillement ; tel ce propos de Tadros Malati : « Si la vie dans notre cher continent n'est pas aussi facile qu'en Occident, nous pouvons mener une vie spirituelle d'une manière pratique en acceptant de porter la croix de notre Seigneur dans la joie, en glorifiant notre sauveur même dans nos ennuis et peines. Nous devons déclarer notre victoire sur la souffrance à travers la croix de Jésus »⁵⁰⁹ ! Une telle spiritualité de la résignation n'est pas loin d'un « opium », selon les pourfendeurs de la religion. Bien plus, nous pensons que s'il faut changer la situation dans une perspective de libération, elle ne peut être possible qu'avec tout l'ensemble des acteurs qui la suscitent. La théologie doit être une science qui s'occupe de tous : aussi bien des persécutés que des

⁵⁰⁷ Cf. Emmanuel, VANGU, VANGU, *Théologie africaine et calvaire des peuples. La spiritualité africaine en questions*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 94.

⁵⁰⁸ Cf. Engelbert, MVENG (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, op. cit., p. 19.

⁵⁰⁹ Tadros, MALATI, « Libération intérieure et salut de l'humanité », in Engelbert, MVENG (dir.), *Spiritualité et libération*, op. cit., p. 36.

persécuteurs. Que deviennent ceux-ci si l'on ne s'occupe que de ceux-là ? Dieu s'adresse à toutes ses créatures et non seulement à un groupe. Toute exclusion suscite d'autres réactions.

5. La libération du pauvre, signe intégral de Dieu envers tous

Dans cette optique, nous partageons l'avis d'Alexandre Bazié qui précise que le choix des pauvres trace le chemin de la mission de l'Eglise en l'ouvrant à tous les hommes :

« L'option du Christ ne doit cependant pas être lue dans une perspective exclusiviste ou sectariste comme l'a bien souligné la Congrégation pour la doctrine de la foi dans son Instruction sur la liberté et la libération. L'option privilégiée pour les pauvres, loin d'être un signe de particularisme ou de sectarisme, manifeste l'universalité de l'être et de la mission de l'Eglise. Cette option est sans exclusive. Le Christ opte pour le pauvre en premier lieu, montrant en cela même qu'il est pour tous. »⁵¹⁰

En effet, pour embrasser et sauver le monde, le Christ se fait le dernier des derniers, le serviteur de tous. Sinon, il eût été reconnu uniquement par les riches mais non par les humiliés et les pauvres. Jésus s'est fait proche des pauvres et des opprimés et c'est en ce sens concret qu'il a aimé tous les hommes en leur offrant son corps et son sang. C'est pourquoi, opter pour les plus pauvres et les faibles, c'est opter pour tous. S'identifier aux riches serait certainement exclure définitivement le pauvre et l'opprimé. Par contre, s'identifier au pauvre c'est s'identifier à tous. De ce fait, l'option pour le pauvre n'est pas une exclusion du riche selon la perspective des théologiens africains de la libération, mais une garantie du bien et de la communion de tous. Il s'agit de faire de l'homme le plus démuné le centre des rencontres et des relations, de la solidarité et de la générosité, des luttes et des engagements. En effet, celui qui met l'homme le plus pauvre au centre de sa vision ne peut pas ne pas tout voir, ne pas considérer et estimer tous les hommes. Il ne peut laisser aucun homme de côté. Les pauvres sont le miroir du monde par lequel la lecture et la compréhension de celui-ci sont possibles et objectives. En définitive, comme le soutient Bazié, pour aimer l'homme, quel qu'il soit, il faut s'identifier au pauvre. Le pauvre est le signe de la communion, de la solidarité et de l'exhaustivité. Il est le signe eucharistique qui rapproche les uns des autres. Il est surtout le

⁵¹⁰ Alexandre, BAZIE, *Théologie africaine de la libération. Pertinence et perspectives théologiques, Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiae*, Rome, 1997, pp. 158-159.

signe intégral. Célébrer l'eucharistie avec les pauvres ou en pensant à eux, ce n'est donc pas exclure les autres, les riches et les nantis. Comme le fait remarquer André Fermet, notre eucharistie serait curieuse et ridicule si elle commençait par choisir ceux qu'elle aime et ceux qu'elle déteste *a priori* : « Curieuses eucharisties chrétiennes, à la vérité, qui commencent par exclure, par délimiter à l'avance qui est chrétien et qui ne l'est pas, par décider avec qui seulement on pourra communier »⁵¹¹ ! Au contraire, l'eucharistie rassemble. Elle n'exclut jamais. Le corps et le sang du Christ, même quand ils font l'option des pauvres, ne repoussent pas les riches qui ont aussi besoin du salut et de la libération de Dieu. Ils les appellent à la conversion en Jésus-Christ le seul vrai riche et vrai pauvre. Ils ne créent pas non plus de classes mais veulent unir les classes pour que toutes soient soumises à la volonté de Dieu afin qu'aucune ne méprise l'autre. De fait, l'option préférentielle des pauvres signifie le choix sans exclusive de tous. La théologie de la libération, c'est la théologie pour tous mais à partir des opprimés. Faire de la théologie de la libération, c'est faire comprendre que Jésus donne sa vie pour que tous les humains, et le monde lui-même, acceptent de revenir à Dieu sans que les plus forts continuent d'exercer leurs puissances et leurs dominations sur les plus faibles. La libération, c'est Dieu-donné-pour-tous.

Pour conclure, comme nous venons de le voir, la parfaite identification du Christ aux déshérités n'est pas une simple stratégie ou une pédagogie. Celle-ci est au contraire la prise au sérieux par Dieu de la condition humaine dans tout son ensemble et dans toutes ses structures et dimensions. Le danger est de croire que l'identification du Christ au pauvre est un simple geste de pitié envers l'homme qui souffre, et son humiliation, une pure stratégie pour attirer les hommes à lui. C'est en Dieu Lui-même que nous devons chercher le principe et le choix de son identification aux pauvres. La condition de l'homme souffrant est aussi celle de Dieu.

Certes, la théologie africaine de la libération, comme d'ailleurs toutes les théologies, reste largement à faire, à construire. Et sur ce plan, on ne peut pas dire qu'elle soit restée statique et dogmatique de sa naissance à nos jours. Sans doute, a-t-elle besoin d'affiner sans cesse son discernement et ses méthodes. Cependant, dès à présent, la communauté théologique lui doit de la reconnaissance pour avoir prospecté et proposé, dans un continent meurtri et au milieu des opprimés et des affamés, d'autres pistes de réflexions et de moyens de salut en Jésus-Christ en montrant un autre visage de celui-ci : un visage libérateur. Ceux-ci mettent en valeur le combat victorieux mais permanent du Christ sur les forces du mal et montrent que l'Eglise

⁵¹¹ André, FERMET, *Eucharistie : célébrer la vie, célébrer le Christ*, Paris, Ouvrières, Coll. « Au défi de Dieu », n° II, 1981, p. 68.

doit être présente là où la vie de l'homme est menacée de disparition par ces forces d'oppression et de paupérisation qui la prennent en otage. La théologie de la libération a pour mission en Afrique d'appeler à la vigilance. Comme les prophètes bibliques, elle a une mission de « guetteur » et de « sentinelle » sur ce continent. Dans tous les cas, quelles que soient les théologies pratiquées en Afrique, et plus particulièrement la théologie de la libération, il est utile qu'elles sortent des bureaux pour être plus pratiques afin de pouvoir porter concrètement l'espérance des Africains, de relier, dans un mouvement dynamique, ciel et terre, de montrer le visage libérateur d'un Dieu toujours attentif aux cris des opprimés⁵¹². Cependant, le plus important est de savoir et de confesser que Dieu est « l'au-delà des modèles » selon François Kabasélé⁵¹³ et qu'en Afrique, l'eucharistie est à la fois espérance de libération en Jésus-Christ et espérance eschatologique des croyants. C'est dans ce sillage et dans cette vision que nous aborderons le chapitre suivant et la suite de notre recherche.

⁵¹² La partie préliminaire de cette recherche a donné des éléments sur cet aspect du sujet. Nous réservons une analyse-bilan consacrée à la théologie africaine de la libération à la troisième partie de notre travail quand il sera question de l'avenir de cette théologie sur le continent africain.

⁵¹³ François, KABASELE, « L'au-delà des modèles », in *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 25, 1986, pp. 203-228.

CHAPITRE 18 : EUCHARISTIE ET ESPERANCE ESCHATOLOGIQUE AFRICAINE EN JESUS-CHRIST

Il ne s'agit pas dans ce chapitre d'exposer la théologie africaine de l'eschatologie. Ici, nous montrons que par le baptême, nous sommes admis à l'eucharistie et plongés, par ce fait même, dans l'attente du retour du Christ. Cela nous évite de nous considérer uniquement comme des citoyens de ce monde qui passe. Dans le sillage des critiques faites à la théologie africaine de la libération, nous soulignons également que l'eucharistie est à la fois pain de la terre et pain du ciel. C'est le Christ, Pain vivant, qui en est la source principale et c'est lui qui s'offre pour toujours. Il est le vrai Pain descendu du ciel en qui nous croyons et que nous célébrons dans l'eucharistie en Afrique. Ainsi, les deux réalités, ciel et terre, sont à tenir et à conjoindre dans la compréhension et la célébration de l'eucharistie sur un continent qui, sans mépriser Dieu, *a fortiori* l'oublier, veut se libérer de la servitude des pouvoirs de l'oppression et des structures qui affament. Le but visé ici est à deux niveaux. D'abord, proposer un lien entre ciel et terre à travers le Pain de vie. Ensuite, faire comprendre que l'espérance des peuples de la faim qui célèbrent l'eucharistie se trouve en dernière instance, en Jésus-Mort-Ressuscité-Et-Donc-Vivant qui s'offre et se rend présent quotidiennement à eux dans ce sacrement. Nous faisons pour cela une étude du chapitre 6 de l'évangile de Jean relatif au discours sur le pain de vie.

Ce chapitre traite deux sujets : 1) Jésus-Christ est Pain vivant pour une vie nouvelle ; 2) Jésus-Christ, le Pain de vie pour nous aujourd'hui.

1. Jésus-Christ est Pain vivant pour une vie nouvelle

Cette partie est traitée en deux points : 1) nous présentons le baptême et l'eucharistie comme dons de la vie nouvelle et dons de divinisation ; 2) nous faisons par la suite une étude de Jn 6, 1-15. 22-71 axée sur la confession selon laquelle Jésus-Christ est le Vrai Pain de vie qui rassasie et qui nous est donné aujourd'hui pour vivre.

1.1 : Baptême et eucharistie : dons de la vie nouvelle et de divinisation

A la Pentecôte, quand leurs auditeurs leur demandaient ce qu'ils devaient faire pour obtenir le salut dont ils venaient d'entendre parler, les apôtres leur répondaient : « Convertissez-vous, que chacun de vous reçoive le baptême au nom de Jésus-Christ pour le pardon de ses péchés, et vous recevrez le don du Saint Esprit » (Ac 2, 38). Le baptême est le sacrement et le don de l'Alliance nouvelle. Il est le mystère par lequel une personne devient chrétienne après en avoir reçu le rite d'initiation. Par ce sacrement, elle devient membre du Christ et incorporée désormais à son Corps qui est l'Eglise. Participant désormais à la mort et à la résurrection du Christ, purifiée et illuminée, elle meurt à sa propre condition charnelle ancienne marquée par le péché et reçoit une nouvelle naissance qui l'introduit dans une vie nouvelle et éternelle, animée et conduite par l'Esprit Saint et qui est la condition des citoyens du royaume des cieux. Le sacrement de baptême permet, dès lors, selon Jean-Claude Larchet, à celui qui en est marqué, de passer d'un mode d'existence à un autre, bien meilleur, qui est celui de l'homme nouveau vivant en Christ, renouvelé par l'Esprit, devenu enfant de Dieu par adoption et disposant désormais de la pleine liberté permanente et sans condition des enfants de Dieu⁵¹⁴. Paul en donne la recommandation et les exigences : « Il vous faut, renonçant à votre existence passée, vous dépouiller du vieil homme qui se corrompt sous l'effet des convoitises trompeuses ; il vous faut être renouvelés par la transformation spirituelle de votre intelligence et revêtir l'homme nouveau créé selon Dieu dans la justice et la sainteté qui viennent de la vérité » (Ep 4, 22-24). Le baptême ne fait pas seulement participer celui qui le reçoit à la mort et à la résurrection du Christ. Il le fait participer surtout au Christ lui-même et à toute sa vie. La vie du Christ devient irrésistiblement celle du disciple que le baptême fait devenir. C'est cela revêtir le Christ pour être un homme nouveau. Le baptême est la mort au monde, au mode de vie de l'homme déchu, marqué par l'ambiance et les manifestations dérisoires des structures du péché. Il devient alors naissance à une vie nouvelle, laquelle est entretenue par la grâce du Pain de vie qui est Jésus. Le rite du baptême symbolise fort bien ce passage transformateur, libérateur et rénovateur: l'eau du baptême détruit une vie et en inaugure une autre, un bain sacramentel de régénération et de purification, une victoire perpétuelle sur les forces du mal. Selon Larchet, l'eau du baptême engloutit et noie le vieil homme et fait surgir simultanément l'homme nouveau en Jésus⁵¹⁵. Elle fait passer de la

⁵¹⁴ Cf. Jean-Claude, LARCHET, *La vie sacramentelle*, Paris, Cerf, 2014, p. 29.

⁵¹⁵ Cf. *Ibid.*

pauvreté de la vie ordinaire à la richesse de l'humanité commandée par le Christ. Elle libère ainsi de la mort pour introduire dans la vie nouvelle. Cette vie nouvelle, acquise par la puissance de l'Esprit au baptême, est entretenue par l'eucharistie qui est elle-même pain nouveau, pain de la vie, pain pour une vie nouvelle, pain pour ne plus mourir⁵¹⁶. Ainsi, pour le chrétien, l'eucharistie devient « source et substance de la vie chrétienne », selon Michel Sales⁵¹⁷. C'est dans ce sens que nous devons comprendre cette recommandation du Christ : « Demeurez en moi comme je demeure en vous ! De même que le sarment, s'il ne demeure sur la vigne, ne peut de lui-même porter du fruit, ainsi vous non plus si vous ne demeurez en moi. Je suis la vigne, vous êtes les sarments : celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là produira du fruit en abondance, car en dehors de moi vous ne pouvez rien faire » (Jn 15, 4-5).

L'apologiste Justin parlant du bienfait du baptême et de son rite a pu dire : « Nous les conduisons en un endroit où il y a de l'eau, et là, de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes, ils sont régénérés à leur tour. Au nom de Dieu le Père et le maître de toutes choses, et de Jésus-Christ, notre Sauveur, et du Saint-Esprit, ils sont alors lavés dans l'eau »⁵¹⁸. Celui qui reçoit le baptême est donc renouvelé pour toujours dans la Trinité. Justin enseigne que « cette ablution s'appelle illumination, parce que ceux qui reçoivent cette doctrine ont l'esprit rempli de lumière. »⁵¹⁹ Ainsi, celui qui reçoit le baptême, selon Justin, rentre dans la lumière du Christ et y puise tout ce qu'il lui faut pour se renouveler et se mettre debout et vivant au service des hommes en produisant « du fruit en abondance », à l'abri des œuvres des ténèbres et de la mort.

C'est dire que le salut chrétien acquis par le sacrement du baptême que nous venons de voir a deux composantes inséparables : 1) la délivrance ou la libération du péché ; 2) l'entrée dans la vie de Dieu. Ces deux réalités demeurent depuis toujours unies l'une à l'autre comme

⁵¹⁶ Joseph MOINGT établit le lien entre baptême et eucharistie à partir de leur fonction sociale autant dans l'Eglise que par sa présence dans la société. Son but est de montrer en quoi, à travers ces deux sacrements, « la vie sociale des chrétiens en Eglise détermine leur appartenance à la socialité humaine » : « Le baptême est le fondement de l'unité des fidèles dans la foi au Christ et en Dieu son Père ; l'eucharistie, celui de leur union fraternelle, par l'amour mutuel, dans la vie de l'Eglise. Le premier unit chaque baptisé individuellement au corps ressuscité du Christ ; le second identifie chaque communauté chrétienne célébrante à son corps eucharistique ; le rapport de l'un à l'autre constitue l'ensemble des communautés en corps social du Christ présent au monde. » ; *Croire au Dieu qui vient II. Esprit, Eglise et monde. De la foi critique à la foi qui agit*, Paris, Gallimard, 2016, p. 460.

⁵¹⁷ Michel, SALES, « L'eucharistie, source et substance de la vie chrétienne », in L. BOUYER ; A. CHAPPELLE ; G. COLOMBO, *L'eucharistie, source et...*, op. cit., pp. 179-192.

⁵¹⁸ JUSTIN, *Apologie 1 et 2...*, op. cit., n° 61.

⁵¹⁹ *Ibid.*

les deux faces de la même et unique monnaie. L'illumination par ce sacrement est à la fois un déracinement des ténèbres du mal et une entrée ferme dans la vision béatifique de Dieu. De ce point de vue, le baptême demeure une grâce inestimable et incommensurable. Le salut obtenu par la grâce baptismale est délivrance du mal, libération et entrée dans une vie de liberté fondue dans celle du Christ. Tel est l'enseignement de Basile de Césarée :

« Comment donc lui ressembler dans la mort ? En nous ensevelissant avec lui par le baptême. Mais de quelle manière s'ensevelir ? D'abord il est nécessaire de rompre avec sa vie passée. Cela est impossible à moins de naître d'en haut, selon l'expression du Seigneur. Cette " régénération", comme le mot l'indique, est le commencement d'une seconde vie. Si bien que pour commencer celle-ci, il faut mettre fin à la précédente. »⁵²⁰

L'homme nouveau, entièrement rajeuni et renouvelé par le baptême est aussi un homme divinisé qui tourne le dos à sa vie antérieure. Il est divinisé à la fois dans son être à Dieu et dans son être aux hommes. Comme « au commencement », il est rétabli dans son image et sa ressemblance à Dieu. Dès lors, le péché sous ses différentes coutures devient l'ennemi qu'il faut combattre par tous les moyens que procure la grâce baptismale pour préserver intacte la sacralité de la vie nouvelle et la dignité de cette vie. Paul appelle cette vie nouvelle « vie éternelle en Christ Jésus notre Seigneur » (Rm 6, 23). Elle fait du baptisé le fils et l'enfant du Père, frère illuminé et renouvelé du Christ ressuscité et temple sacré de l'Esprit Saint illuminateur, cet Esprit qui assure aussi l'assimilation au Christ et la divinisation du croyant. Et c'est cet Esprit qui lui fait comprendre le mystère de Jésus, vrai Pain de vie auquel il participe.

1.2 Jésus est le vrai Pain de vie : Jn 6, 1-15. 22-71.

1.2.1 Une précision

Notre préoccupation dans cette recherche n'est pas de retrouver dans les gestes et paroles de Jésus ainsi que dans l'ensemble de la Bible des éléments et des indices eucharistiques pour réfuter ou défendre telle ou telle thèse. Au contraire, nous cherchons à comprendre l'efficacité

⁵²⁰ Basile de Césarée, « Traité sur le Saint Esprit », in *Le livre des jours*, Paris, Cerf/Mame, 1984, pp. 309 -310.

et le réalisme de ce sacrement qui est nourriture du ciel et de la terre pour des peuples de la faim en Afrique. Pour cela, les discussions sur la « thèse d'un Jean primitivement anti-sacramentel »⁵²¹ et donc anti-eucharistique défendue par un théologien comme Bultmann ne peuvent être que de peu d'importance pour nous dans cette recherche quoique cela fût, au détour d'une démonstration, nécessaire pour avancer quelque preuve. Mais, s'il faut que nous eussions quelques paroles à dire sur cette discussion, nous voudrions bien aller dans le sens d'A. Marchadour pour dire que dans ce débat, nous devons plus faire confiance à « la foi naïve de nos prédécesseurs »⁵²², ces premiers frères et sœurs dans la foi chrétienne, ceux qui ont cru dès le début en Jean 6 et l'ont médité et compris comme prémices eucharistiques dans les paroles et gestes de Jésus à cette occasion plus qu'à « l'approche critique de certains modernes »⁵²³ et de soutenir « qu'aujourd'hui tout le monde s'accorde pour voir dans les écrits évangéliques la marque des communautés croyantes, de leur foi, de leur pratique. En d'autres termes, le réel du texte, ce n'est pas seulement le temps de Jésus, ses paroles, ses actions : c'est le temps de l'Eglise. Ce déplacement fait disparaître bien des difficultés devenues sans objet ! »⁵²⁴ Cependant, s'il faut forcément retrouver le « réel » ou l'original du texte, devons-nous le faire contre la foi naïve des croyants qui ne se préoccupent pas d'ajout ou de coupe rédactionnels mais de fidélité à la Parole de Dieu et à l'enseignement de l'Eglise tiré de cette Parole? Concernant Jean 6, Bultmann et des disciples suggèrent de « découper le texte selon les strates différentes »⁵²⁵. Ils veulent qu'on sépare du reste, dans leur forme comme dans leur fond, les versets 52 c à 58. Ceux-ci, qui seraient les plus authentiquement eucharistiques, ne feraient pas partie originellement de tout l'ensemble de ce chapitre 6. De cette façon, nous serions bien à l'abri du zèle eucharistique de cet « auteur ecclésiastique » qui a osé parler à la place du Christ. Disons que cette entreprise qui n'est pas loin d'une mutilation de ce texte de l'Evangile, pourrait bien convenir à l'exégèse scientifique et académique donc intellectuelle, rompue à ce qu'Allan Watts appelle une « curiosité

⁵²¹ A., MARCHADOUR, « L'Eucharistie dans l'Evangile de Jean », in *Cahiers Evangile*, n° 37, *op. cit.*, p.50. Pour Eric Edelmann, bien que les recherches exégétiques mais aussi historiques aient encore « un grand intérêt en elles-mêmes, et qu'elles soient parfois très importantes pour comprendre le contexte et situer certaines notions, elles ne sont paradoxalement pas toujours un facteur d'éclaircissement » (surtout pour le travail qui nous préoccupe dans cette recherche). Selon lui, « la caractéristique principale d'un texte spirituel (comme l'Evangile) étant de nous orienter vers notre réalité intérieure, cela ne semble pas être un bon postulat de départ que d'en rechercher systématiquement le cœur de l'explication en se tournant vers l'extérieur. » C'est d'ailleurs cette attitude de piété intérieure qu'ont eu les premiers chrétiens qui ont compris l'Ecriture comme « un agent essentiel pour une alchimie intérieure. » En effet, « ils y découvraient des directives précises les guidant dans leur propre cheminement » ; *Jésus parlait araméen. A la recherche de l'enseignement originel*, Paris, Relié, 2000, pp. 27- 30.

⁵²² A., MARCHADOUR, « L'eucharistie dans l'Evangile de Jean », art. cit., p. 50.

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁵²⁵ *Ibid.*

académique »⁵²⁶. Mais, avouons que la foi ordinaire n'en comprendrait que peu de chose et n'encouragerait pas une telle opération d'esthétisme textuel violent. C'est pourquoi nous proposons, pour notre travail, de lire ce chapitre dans le sens de ce que l'Eglise enseigne depuis toujours et qui a sa source et sa souche dans la foi des premiers chrétiens. Dans cet acte de fidélité, on peut voir facilement, chez ces premiers chrétiens et chez les croyants d'aujourd'hui, ce que le pape François appelle « un exemple de la foi des êtres simples, qui ont la science infuse, même s'ils n'ont jamais fait d'études théologiques. »⁵²⁷ Tenons ainsi la proposition de Marchadour pour qui, « quelle que soit la préhistoire du texte, il faut faire confiance au dernier rédacteur et traiter l'ensemble du chapitre 6 comme une unité narrative homogène et cohérente. »⁵²⁸ Selon lui, en opérant ainsi, « il serait intéressant pour des lecteurs de se demander quel est le fil conducteur qui unifie les diverses scènes. »⁵²⁹ Allant plus loin dans ce sens, Eric Edelmann soutient que « les propos tenus par Jésus et rapportés dans les Evangiles ne sont accessibles qu'en fonction de notre propre niveau de compréhension. »⁵³⁰ Compris ainsi, nous pouvons dire, nous rangeant derrière Edelmann, et concernant les Evangiles, que « le sens véritable ne peut pas résider dans une simple compréhension intellectuelle reposant sur l'exégèse, mais qu'il faut avant tout passer par une expérimentation concrète, vivante. »⁵³¹ De notre point de vue, cette expérimentation concrète et vivante a l'avantage, pour nous croyants d'aujourd'hui, de nous faire pénétrer dans l'intimité du texte pour une véritable transformation de notre être et non de nous faire regarder le texte simplement de l'extérieur pour n'en retirer que son aspect historique qui, quoique déterminant, ne peut pas se faire aux dépens de la conversion intérieure qui semble être le premier appel véritable auquel l'Evangile nous invite de plus en plus aujourd'hui. C'est en cela qu'il devient cette Parole plantée en nous et capable de vraiment nous sauver la vie (Cf. Jc 1 21).

⁵²⁶ Cité par Eric Edelmann, *Jésus parlait...*, op. cit., p. 126.

⁵²⁷ PAPE FRANCOIS, *Le nom de Dieu est miséricorde. Conversation avec Andrea Tornielli*, Paris, Robert Laffont/Presses de la Renaissance, 2016, p. 47.

⁵²⁸ A., MARCHADOUR, « L'eucharistie... », art. cit., p. 54.

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ Eric, EDELMANN, *Jésus parlait...*, op. cit., p. 125.

⁵³¹ *Ibid.*

1.2.2 Jésus et le signe, les disciples et la foule

Ceci dit, il nous revient de considérer Jean 6 comme une prédication eucharistique de Jésus qu'on pourrait mettre en relation avec les miracles (ou signes) de multiplication de pains qu'il a opérés dans l'ensemble de sa mission et qui débutent ce chapitre⁵³². Le titrage de la Tob est : « Jésus nourrit cinq mille hommes » avec ses indications parallèles dans les synoptiques comme justification de son fondement historique (Mt 14, 13-21 // Mc 6, 30 – 44 // Lc 9, 10-17). Les versets 1à15 racontent l'événement. Le v.1 prend soin de situer son cadre de surgissement : « l'autre rive de la mer de Galilée, dite encore de Tibériade ». Pour se faire entendre par cette « grande foule qui le suivait » (v. 2), « Jésus gravit la montagne et s'y assit avec ses disciples (v. 4). Le narrateur précise utilement la période de cet événement : « C'était peu avant la Pâque qui est la fête des Juifs » (v. 4). Il prend également soin de préciser que cette grande foule qui le suivait avait « vu les signes qu'il opérerait sur les malades » (v. 2). Une analyse psychologique sommaire de la foule peut nous conduire à affirmer qu'elle suit Jésus par intérêt. Elle veut soit manger soit se faire guérir à son tour. Jésus lui-même le révélera par la suite (v. 6). Toute cette « mise en scène » narrative a pour but de situer Jésus au cœur de l'événement et du signe qu'il va accomplir bientôt. Le lieu, les acteurs dominés par la foule, la montagne, siège terrestre de la rencontre avec Dieu⁵³³, le moment de l'événement (peu avant Pâque) indiquent que Jésus est bien dans son milieu (en face d'un public juif) qu'il domine et peut agir au nom de son Père en faveur des hommes pour lesquels il est envoyé. Nous pouvons supposer que cette foule est en majorité composée de gens qui ont faim et qui sont malades. Ils avaient déjà « vu les signes qu'il (Jésus) opérerait sur les malades » (v. 2). Il se trouve donc en face d'une foule qui est dans un besoin urgent qui ne peut être différé. Et lui-même, selon son plan d'action esquissé dans la synagogue de Nazareth, se trouve en phase avec les besoins de cette foule car l'Esprit est sur lui pour proclamer aux aveugles le retour à la vue, annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, proclamer aux captifs la libération (Cf. Lc 4,

⁵³² Nous pouvons relever en plus de cela que certains auteurs comme Xavier Léon-Dufour établissent un parallèle entre ce corpus johannique et le don du vin à Cana (Jn 2, 1-12) ou le don de l'eau vive promise à la Samaritaine (Jn 8, 1-42) ; Cf. *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome II (chapitres 5-12)*, Paris, Seuil, 1990, p. 99. Pour Jean Zumstein, la souche sémantique de Jn 6 se trouve dans le récit du don de la manne au désert en Ex 16, récit dans lequel Moïse joue un rôle prépondérant ; Cf. *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, CNT IV a, Genève, *Labor et fides*, 2014, p. 207.

⁵³³ Concernant la montagne, on peut dire que Jésus ne la gravit pas uniquement dans l'intention de dominer ses interlocuteurs et de se faire mieux entendre, mais pour exprimer sa proximité et son unité parfaites avec Dieu. Et Dieu donne ainsi son assentiment à l'œuvre que son Fils va accomplir : Cf. Mt 5, 1 ; 15, 29 ; Lc 6, 12 ; 9, 28. Elle est aussi le lieu d'où Dieu délivre son enseignement : « Venez, montons à la montagne du Seigneur... Il nous enseignera ses chemins et nous suivrons ses sentiers. » (Is 2, 3)

18) ; et par la bouche du prophète Isaïe, son Père avait déjà annoncé que « les pauvres et les malheureux cherchent de l'eau, et il n'y en a pas ; leur langue est desséchée par la soif. Moi, le Seigneur, je les exaucerai, moi, le Dieu d'Israël, je ne les abandonnerai pas » (Is 41, 17). Jésus est donc ici, en face de cette foule nombreuse, en situation d'accomplissement de sa propre promesse et de celle de son Père.

De la montagne, Jésus, « ayant levé les yeux »⁵³⁴ vit la « grande foule » qui venait à lui. Ici, le narrateur passe du verbe « suivre » employé à l'endroit de la foule au v. 2 au verbe « venir ». On pourrait comprendre que le cœur de cette foule se dispose peu à peu à regarder Jésus agir et à écouter sa Parole. Elle ne le suit plus mais vient à lui. La foule prend l'attitude de la brebis qui suit d'abord le berger pour après faire route commune avec lui. Elle passe d'une attitude de peur et de méfiance (suivre, c'est sans savoir forcément où conduit le chemin ou le guide) à une attitude de confiance (venir à Jésus c'est le reconnaître et se laisser rassurer). On suit quelqu'un souvent par peur de ses représailles. Alors qu'on vient à lui dans la certitude d'une confiance et l'espérance d'une protection. On ressent cela dans l'appel que le Christ lui-même lance aux désespérés : « Venez à moi, vous tous qui peinez sous le poids du fardeau, et moi je vous donnerai le repos » (Mt 11, 28). On peut également le percevoir dans cette consigne en faveur des enfants : « Laissez les enfants venir à moi » (Lc 18, 16).

Dans cette foule qui suit d'abord Jésus et qui après vient à lui, en acte de confiance et d'espérance, nombreux sont ceux qui sont « sous le poids du fardeau » (Mt 11, 28) et qui attendent donc la consolation, le repos et la libération promis par Jésus. Aussitôt, le souci principal de Jésus est : « Où achèterons-nous des pains pour qu'ils aient de quoi manger ? » Selon la version marcienne, « Jésus vit une grande foule. Il fut pris de pitié (ou de « compassion », selon la nouvelle traduction liturgique) pour eux parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont pas de berger »⁵³⁵ (Mc 6, 34). Devant l'inquiétude des disciples dont Philippe et André : « Deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour que chacun reçoive un petit morceau » (Jn 6, 7) ; « il y a là un garçon qui possède cinq pains d'orge et deux petits

⁵³⁴ Léon-Dufour fait remarquer que Jésus ne lève pas les yeux au ciel comme s'il demandait au Père le pain miraculeux. Même si le don du pain qu'il va faire à la foule est accompli en communion avec son Père, ce geste de ne pas lever les yeux au ciel signifie son propre amour pour cette foule et les siens ; Cf. *Lecture de l'Évangile...*, op. cit., p. 110. En Luc cependant, Jésus lève les yeux au ciel avant de prononcer la bénédiction. Michel Hubaut y voit une manière pour Jésus de signifier que le geste qu'il va accomplir trouve sa source dans le dessein de son Père, centre de gravité de sa vie filiale ; Cf. *Grâce et miséricorde...*, op. cit., pp. 190-191.

⁵³⁵ En Matthieu 15, 32, « Jésus appela ses disciples et leur dit : "Je suis saisi de compassion pour cette foule, car depuis trois jours déjà ils restent auprès de moi, et n'ont rien à manger. Je ne veux pas les renvoyer à jeun, ils pourraient défaillir en chemin" ». La pitié de Jésus envers les pauvres qui le suivaient est une constance dans sa mission. Il ne s'arrête pas à une simple constatation, à une consolation et à la pitié. Il agit toujours en leur faveur pour les satisfaire et les combler d'un manque.

poissons ; mais qu'est-ce que cela pour tant de gens ? » (v.9), Jésus a une attitude rassurante qui étonne ses disciples mais apaise la foule venue à lui : « Faites-les asseoir » (v.10). Ici, Jésus montre qu'il est le maître de la situation et que la foule qui est venue à lui n'a pas eu tort de faire ce cheminement et donc il la rassemble, aussi dispersée qu'elle était, et prend en compte ses soucis de faim. Cette foule affamée qui par peur n'exprime pas ce souci à Jésus, est rassurée par Jésus qui connaît déjà sa préoccupation. Pour Jésus, ce qui compte en ce moment, c'est d'apporter une réponse d'abord immédiate et pratique à cette foule qui est venue à lui en toute confiance. Les inquiétudes des disciples et la peur de la foule sont certes avérées. Mais, Jésus, les connaissant déjà, prend la décision d'agir en faveur de cette foule qui porte en elle ses propres préoccupations et qui attend de lui une réaction, une réponse satisfaisante. Jésus dissipe donc aussi bien l'inquiétude de Philippe et d'André que la peur de la foule. En Matthieu et en Luc, il teste d'abord la foi et provoque ensuite la capacité de réaction de ses disciples : « Donnez-leur vous-mêmes à manger » (Mt 14,16 ; Lc 9, 13). En Luc, devant la foule immense de cinq mille hommes et leur misère, les Douze, pris de panique, n'ont eu pour solution que de proposer à Jésus de les renvoyer pour qu'ils trouvent à manger dans les hameaux et villages environnants (Cf. 9, 12)⁵³⁶. Agissant ainsi, Jésus veut inviter ses disciples à se solidariser avec cette foule malade et affamée. Il les invite à prendre leur responsabilité devant des situations pareilles où le peuple a besoin de l'intervention de Dieu mais aussi de la médiation et de la disponibilité totales des hommes. Cette démarche de Jésus qui se veut pédagogique montre aussi sa proximité avec les nécessiteux et sa capacité à agir en leur faveur. Le narrateur poursuit : « Il y avait beaucoup d'herbe à cet endroit. Ils s'assirent donc ; ils étaient environ cinq mille hommes » (v. 10). La sobriété et la pauvreté des lieux sont à la mesure même de la pauvreté de ceux qui s'y rassemblent et s'y assoient pour soulager leur misère. Jésus lui-même, qui n'a pas eu de place dans la salle commune pour sa naissance à Bethléem (Cf. Lc 2, 7) et qui n'a pas d'endroit « où poser la tête » (Mt 8, 20), se sent chez lui dans « cet endroit désert » (Lc 9, 12) avec « cinq mille hommes » se trouvant en ce moment dans sa situation. Avec Jésus, la pauvreté et la misère et ceux qui les incarnent ont des noms, des visages, un endroit bien précis. Ils ne sont pas abstraits ou anonymes. C'est pourquoi il n'hésite pas à aller les rencontrer dans ces interlocuteurs comme Bartimée, fils de Timée, cet aveugle qui rasait les murs de Jéricho pour quémander sa pitance et survivre (Cf. Mc 10, 46-52) et bien d'autres dont Jésus a fait la connaissance sur les lieux mêmes de leurs

⁵³⁶Pour Michel Hubaut, cette réaction des apôtres serait celle du bon sens car elle relève de la prudence humaine ordinaire donc normale. En effet, selon lui, avec le temps qui passait, un problème concret de nourriture allait forcément se poser ; Cf. *Grâce et miséricorde...*, *op. cit.*, p. 189.

pauvretés et de leurs misères et leur a apporté la consolation, la libération et le salut de Dieu. Comme le pape François nous le demande aujourd'hui, Jésus allait à la périphérie pour rencontrer les pauvres, les malades et les affamés. Ces « cinq mille hommes », compte non tenu des enfants et des femmes, incarnent tous les affamés et malades du temps de Jésus et ceux de notre temps qui attendent, quelque part, à la périphérie, sur des herbes et des endroits déserts que Dieu leur dise une parole afin qu'ils soient guéris et libérés de leurs différents maux et misères.

« Alors Jésus prit les pains, il rendit grâce et les distribua aux convives. Il fit de même avec les poissons : il leur en donna autant qu'ils en désiraient » (v. 11). En se mettant lui-même dans la position de serviteur, en revêtant le tablier, Jésus se met en contact direct avec les pauvres, ses préférés, ceux pour lesquels il est venu. Dans cette posture de serviteur, il assume pleinement sans honte et sans crainte sa mission reçue de son Père qui est aussi une mission de service des pauvres, des affamés et des opprimés : « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mt 20, 28). Lors de la cène avec ses apôtres, il leur enseignera, comme un commandement : « Si je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître (comme vous m'appellez), vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux autres ; car c'est un exemple que je vous ai donné : ce que j'ai fait pour vous, faites-le vous aussi. » (Jn 13, 14 – 15). Devant cette foule de cinq mille hommes affamés et malades, dans cet endroit désert, Jésus prend donc « la condition de serviteur » (Ph 2, 7) qui lui revient. Et la précision du narrateur ne fait que confirmer la réalité de la mission du Christ-serviteur : « Alors Jésus prit les pains, il rendit grâce et les distribua aux convives » (v. 11). Prendre et distribuer sont les gestes qu'accomplit régulièrement tout serviteur, de même que « rompre » et « donner » dont le Christ fera usage à la cène⁵³⁷. Nous avons dit plus haut que la prodigalité et la générosité sont des caractéristiques des gestes de Jésus envers les nécessiteux et les affamés. Il donne généreusement et sans mesure. Le calcul bien mesuré de ses disciples doublé de leur inquiétude, « deux cents deniers de pain » et « cinq pains d'orge

⁵³⁷ Le pape François nous invite ici à admirer la sobriété et la délicatesse des gestes de Jésus : « Le miracle de la multiplication des pains n'a rien d'une solution magique. On y retrouve Jésus en personne en train de mettre la main à la pâte. Un Jésus qui se partage et se donne lui-même dans chaque pain ; un Jésus qui élargit sa table, celle qu'il partageait avec ses amis, pour faire de la place à tout le peuple ; un Jésus qui peut tout faire avec le pain et les poissons. Qu'il est beau d'observer les signes modestes, les petites choses avec lesquelles travaille Jésus : l'eau, le vin, le pain et les petits poissons ! La toute-puissance du Seigneur se manifeste dans des gestes humbles. Ses mains se plaisent à bénir et à rompre le pain. Je dirais même que c'est toujours dans les gestes qu'il accomplit avec ses mains que le Seigneur se surpasse : bénir, soigner, caresser, partager, donner la main et aider quelqu'un à se relever, laver les pieds, montrer ses plaies, se laisser blesser... Le Seigneur ignore la grandiloquence et les gestes pompeux. Jésus veut être tout-puissant en rompant le pain de ses mains. » ; *Se mettre au service des autres, voilà le vrai pouvoir* (Traduction française), Paris, Pluriel, 2015, p. 247.

et deux petits poissons » (vv. 7-9) ne résiste pas devant la prodigalité et la générosité sans mesure de leur maître⁵³⁸. Même dans cet endroit désert, sur cette « terre aride, altérée, sans eau » (Ps 62, 2), « il donna autant qu'ils en désiraient » (v. 11) et « tous furent rassasiés » (v. 12)⁵³⁹. Et « lorsqu'ils furent rassasiés, Jésus dit à ses disciples : " Ramassez les morceaux qui restent de sorte que rien ne soit perdu" » (v. 12). Si nous devons voir dans ces « morceaux qui restent » le symbole d'une Eglise en train de se construire et donc à venir après Jésus et qui aura à tout moment sa part d'abondance et de générosité, on peut, pour notre part, voir aussi dans ces morceaux qui restent, la part de tous les affamés, de tous ces pauvres dont Jésus lui-même a dit que nous les aurons toujours avec nous (cf. Jn 12, 8) ; nous montrant ainsi qu'ils ne doivent jamais manquer de pain de notre part. Ainsi, avec Jésus, ce sont de longues chaînes de générations infinies et innombrables d'hommes et de femmes qui auront toujours à profiter et à vivre, dans le temps et l'espace, de sa générosité, de sa bienveillance et de son service gratuit. Lui-même nous a rassurés qu'il est avec nous jusqu'à la fin des temps (Cf. Mt 28, 20). Les disciples ramassèrent tout ce qui restait et « remplirent douze paniers avec les morceaux des cinq pains d'orge qui étaient restés à ceux qui avaient mangé » (Jn 6, 13). Si ces douze paniers restants peuvent symboliser les douze tribus d'Israël, c'est-à-dire la totalité non exclusive du peuple de Dieu, ou les douze apôtres qui assureront, aux côtés des affamés et des pauvres, la mission à la suite de Jésus et auront donc la tâche de donner eux-mêmes à manger aux foules, ils peuvent aussi indiquer et symboliser la perfection de l'acte de Jésus, un acte accompli avec fidélité et générosité, gratuité et amour⁵⁴⁰. Ainsi, nous pouvons conclure que la générosité de Dieu n'est pas construite sur des critères, des discours et des slogans

⁵³⁸ Pour Léon-Dufour, en donnant le nombre de ce qu'il y a comme pains et poissons, Philippe et André veulent mettre en relief la grandeur du signe qui va s'opérer bientôt sous leurs yeux ; Cf. *Lecture de l'Evangile...*, op. cit., p. 107. Chez Michel Hubaut par contre, si Jésus ne répond pas à la demande des apôtres, c'est qu'il les provoque pour les soumettre à l'épreuve. En partant de cette question purement économique, Jésus les renvoie à une question plus fondamentale qui est celle du décalage entre l'attente de l'humanité et leurs possibilités humaines. Dans cette scène, les apôtres doivent d'abord faire l'expérience de leur propre incapacité personnelle à satisfaire la faim profonde et réelle des hommes que Jésus seul peut combler. Devenir collaborateur de Jésus passe par cette épreuve nécessaire qui conduit à une réelle prise de conscience ; Cf. *Grâce et miséricorde...*, op. cit., p.190.

⁵³⁹ On peut comprendre cette prodigalité en Jn 6 en la mettant en parallèle avec ce que Dieu avait promis à Israël par la bouche du psalmiste : « Ouvre grand la bouche, et je la remplirai ! » (Ps 81, 11). A la table du Seigneur, il y a donc une surabondance de vie qui profite à tous et particulièrement aux affamés. Pour le pape François, la démesure de Dieu est plus humaine... que nos propres calculs humains. Cette démesure de Dieu est tout à la fois réaliste et réalisable. En effet, cette démesure aspire à la chaleur du pain qui invite au partage quotidien et non à la froideur et à l'égoïsme de l'argent qui cherche la solitude des coffres-forts ; Cf. *Se mettre au service des autres...*, op. cit., p. 247.

⁵⁴⁰ Selon Augustin, les cinq pains signifient les cinq livres de la loi de Moïse, les cinq mille hommes désignent le peuple soumis aux cinq livres de la loi, les douze corbeilles sont les douze apôtres, les deux poissons figurent ou les deux préceptes de l'amour de Dieu et du prochain ou les Juifs et les Gentils, ou encore les deux fonctions sacrées de l'empire et du sacerdoce ; Cf. *Sermon 130, 1*, in *Sermons sur l'Ecriture...* op. cit., p. 1070. Pour Jean Zumstein, ce signe du pain abondant est un « miracle de prodigalité » qui symbolise la surabondance et est l'image de la « plénitude du salut » ; Cf. *L'Evangile selon saint Jean...*, op. cit., p. 209.

mensongers. Elle est une réalité autant vérifiable que quantifiable. Ces douze paniers pleins de pains « et aussi ce qui restait des poissons » (Lc 6, 43) sont le visage parfait de tous ceux qui désormais prendront part au festin de l'agneau et qui seront « (heureux) les invités au repas du Seigneur ». Ils représentent la satiété totale et parfaite, c'est-à-dire celle qui vient de Dieu et ne fait pas l'oublier. D'ailleurs, ce signe accompli dans cet « endroit désert » veut relever le désir que l'on doit toujours avoir de Dieu, le désert étant, selon la foi chrétienne, le lieu du désir permanent, infini et parfait de Dieu⁵⁴¹. Ainsi, quand les pauvres mangent et qu'ils sont rassasiés (Ps 22, 27), c'est le désir de Dieu qui les habite et qu'ils manifestent. C'est pourquoi, « ils loueront le Seigneur » (Ps 22, 27). C'est l'envie de rester dans un endroit désert qui les envahit et les maintient dans la proximité de Dieu. Si, après avoir lui-même distribué les pains et les poissons multipliés, Jésus ordonne à ses disciples de ramasser les morceaux restants (« rassemblez les morceaux qui restent », v. 12), c'est qu'il porte le souci de transmettre aux hommes ou mieux les associer à la charge qu'il a reçue de son Père et de communiquer et maintenir entre eux, de cette façon, le désir de Dieu. Désormais, ce sont eux qui doivent prendre la relève. Il leur revient de s'engager résolument au service de leurs frères et sœurs, de partager avec eux leurs faims, leurs soifs et leurs peines, leurs maladies et leurs soucis, leurs déboires et angoisses, mais aussi leur bonheur et leur espérance en Dieu.

Mais, s'arrêtant uniquement au signe, la foule rassasiée, quant à elle, cherche Jésus « dans le monde ». Ils voient en lui « celui qui doit venir dans le monde » (v. 14). Ailleurs, nous voyons pourtant Jésus s'opposer farouchement aux désirs de ce monde. Pour cela, il a des paroles assez percutantes à l'égard de ceux qui « aiment la gloire des hommes plus que la gloire de Dieu » (Jn 12, 43). Il s'en prend vigoureusement à ceux qui « mettent de côté le commandement de Dieu pour s'attacher à la tradition des hommes » (Mc 7, 8) de ce monde. Il stigmatise directement les pharisiens dans leur stupide attitude à l'égard des biens de ce monde, notamment de l'argent, leur apprenant que « ce qui est élevé pour les hommes est objet de dégoût devant Dieu (Lc 16, 15). Et lui-même n'a jamais caché qu'il n'est pas de ce

⁵⁴¹ Le désert est aussi perçu dans la Bible comme une terre aride et hostile qui n'a pas été bénie par Dieu (Jr 2, 6), où l'eau qui donne la vie manque gravement. Cependant le désert tient une place primordiale dans la Bible et dans la foi des croyants de tous les temps. Pour Israël, il a été, pendant quarante ans, le lieu de cheminement avec Dieu vers la Terre promise. Il lui a permis de prendre conscience qu'il est le peuple de l'Alliance avec Dieu et de le connaître réellement. C'est au désert qu'il reçoit la Loi de Dieu qui va désormais structurer sa vie et sa relation avec son Dieu. C'est aussi dans le désert que Dieu lui manifeste sa tendresse malgré ses nombreuses infidélités. C'est dans le désert que s'accomplit proprement sa libération confiée à Moïse. Chez le croyant, le désert est aussi regardé comme lieu de dépouillement et d'ascèse, cadre idéal et propice au retour sur soi en vue d'un examen profond et sincère. C'est le lieu privilégié de conversion, lieu où on peut reprendre des forces spirituelles, lieu du tête à tête édifiant avec Dieu. Les moines des premiers siècles de l'Eglise en sont des témoins. Et l'Eglise elle-même, en marche vers le royaume, se compare au désert où elle chemine avec Dieu, dans ses forces et ses faiblesses ; Cf. *Le Nouveau Théo. L'encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Mame, 2009, 193b.

monde : « Moi, je ne suis pas de ce monde » (Jn 8, 23) ; « Mon royaume n'est pas de ce monde » (Jn 18, 36). La contradiction est bien frappante, même choquante : alors que Jésus veut les maintenir dans le désir de Dieu en les élevant vers les choses d'en haut, les hommes composant cette foule veulent quant à eux le tirer vers eux, en faire un complice dans le monde. Ils veulent, contre son avis, en faire leur roi (Cf. v.15). L'effet du rassasiement opéré par ce signe et l'émotion qu'il a suscitée les détournent radicalement du désir de Dieu qui est le message essentiel de ce signe vers le désir des choses de ce monde. Chez cette foule, le rassasiement tend à s'imposer au désir de Dieu et à étouffer en elle toute présence de Dieu. Constatant ce quiproquo, Jésus abandonne là disciples et foule pour se retirer à nouveau seul dans la montagne (Cf. v. 15).

1.2.3 : Du pain qui rassasie au pain du ciel

En considérant l'ensemble narratif de Jn 6, 22-71, nous voulons faire remarquer que la matrice de la théologie du pain du ciel élaborée aux vv. 1-15 que nous venons de voir se déploie dans le reste de ce corpus en enseignement théologique. Si la multiplication et le rassasiement qui s'ensuivit ont donné un goût d'inachevé, Jésus va s'atteler à faire comprendre méthodiquement qu'il est ce pain qui rassasie mais qui est surtout le pain du ciel. Quand la foule le retrouve par tous les moyens⁵⁴² à Capharnaüm, il lui révèle : « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce n'est pas parce que vous avez vu des signes que vous me cherchez, mais parce que vous avez mangé des pains à satiété » (Jn 6, 26). En retrouvant Jésus après l'épisode de la multiplication des pains, la foule, qui n'avait pas tiré les leçons de ce signe, s'attend encore à un autre signe de Jésus. Comme la veille, elle veut encore du pain à satiété. Le désir de Dieu qu'elle aurait dû avoir après ce signe s'est transformé en quête effrénée de rassasiement. Désormais, elle attend de Jésus qu'il la rassasie, ni plus, ni moins, à travers d'autres signes. Le pain de la terre tend ainsi à éclipser le pain du ciel qui est pourtant le vrai pain. Mais Jésus les prend de court et sa réplique a tout l'air d'un rappel à l'ordre : « Il faut vous mettre à l'œuvre pour obtenir non pas cette nourriture périssable, mais la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donnera » (v. 27). La pédagogie

⁵⁴² Selon Michel Hubaut qui commente cette scène chez Luc, « on n'échappe jamais totalement aux besoins des foules qui accourent de partout et manifestent une attente, souvent ambiguë, mais réelle. Elles sont toujours là ! » ; *Grâce et miséricorde...*, *op. cit.*, p. 188.

de Jésus a pour finalité à la fois de se présenter clairement à la foule comme « Fils de l'homme marqué du sceau de Dieu » (v. 27) et de conduire petit à petit ses interlocuteurs à comprendre définitivement le sens de sa mission : donner « la nourriture qui demeure en vie éternelle ». Celle-ci est impérissable. Cette nourriture n'est pas corruptible car elle est éternelle. En définitive, la vraie nourriture, c'est la vie éternelle, c'est Jésus lui-même.

S'établit alors un dialogue théologique entre Jésus et ses interlocuteurs. Le narrateur l'agence comme un enseignement magistral dont Jésus est le dispensateur principal. L'objectif est de convaincre ses auditeurs qui n'ont jamais entendu pareil discours et qui ne connaissent pas vraiment celui qui mène le débat. Au cœur de cet enseignement, Jésus lui-même qui se présente comme « pain du ciel » qui donne la « vie éternelle ». Ce dialogue avec les Juifs sur un sujet qui dépasse leur entendement et leur intelligence gagne en intensité, en perspicacité et en perspective au fur et à mesure de son déroulement. Contre les doutes, les questions et l'incrédulité notoire de la foule, Jésus affirme successivement, sans concession et sans se laisser intimider par les réactions désordonnées et bruyantes de la foule: « l'œuvre de Dieu, c'est de croire en celui qu'il a envoyé » (v. 29) ; « Ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel, mais c'est mon Père qui vous donne le véritable pain du ciel » (v. 32) ; « C'est moi qui suis le pain de vie : celui qui vient à moi n'aura plus faim ; celui qui croit en moi n'aura plus soif » (v. 35) ; « La volonté de celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour » (v. 39). Mais devant cet enseignement assez rigoureux et déterminant, donné « avec autorité » (Mc 1, 22), cet « enseignement utile » (Is 48, 17), la foule persiste dans sa volonté de ne voir en Jésus qu'un homme ordinaire, un homme comme eux. Stupéfiée et interloquée par la nouveauté et la radicalité de ce discours au style à la fois aiguisé et abrupt, elle « murmure » et veut rappeler Jésus à l'ordre, le ramener sur terre en lui rappelant ses origines humaines : « N'est-ce pas Jésus, le fils de Joseph ? Ne connaissons-nous pas son père et sa mère ? Comment peut-il déclarer maintenant : "Je suis descendu du ciel" ? » (v. 42). Le discours tourne court car les interlocuteurs de Jésus ne s'y reconnaissent pas et s'obstinent à ne pas admettre et reconnaître Jésus comme « celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » (v. 33). La foule oppose ciel et terre pour prendre ses distances avec Jésus, avouant ainsi son incapacité avérée à le suivre. Le narrateur qui fait jouer durant tout ce discours l'ironie johannique montre bien combien Jésus tourne en dérision cette foule qui croit tout savoir sur lui à partir de Joseph son père et de Marie sa mère. Or, en réalité, elle ne sait rien de lui. Et surtout elle ne peut pas comprendre et accepter qu'il soit « Pain de vie ». Le résultat obtenu est bien maigre puisque

ce discours se termine par un « murmure » et une « violente discussion » entre les interlocuteurs. Nous avons déjà, dans la première partie de notre recherche, parlant de cette scène, signalé qu'au premier moment de l'eucharistie, il eut un « murmure » et une « discussion violente ». La rudesse du discours sur le pain de vie ne pouvait qu'engendrer un tel sentiment et une telle réaction violente et désordonnée orchestrée par ses premiers auditeurs. La foule se sent trahie par Jésus, elle qui est venue à lui en toute confiance, espérant en faire un partenaire pour ses propres ambitions. Alors qu'elle attendait de lui une nourriture de la terre, il veut lui donner une nourriture du ciel qu'elle ne connaît même pas. Contre la méthodologie de Jésus, la foule oppose une violence, signe qu'elle ne maîtrise pas la situation et qu'elle veut y mettre fin une fois pour toutes et le plus tôt possible ; signe aussi que toute nouveauté peut déranger et ébranler les certitudes et les convictions même ténues, construites sur du sable mouvant qui est ici l'enseignement sans autorité et rabâché des scribes et des pharisiens auquel cette foule s'est jusqu'ici abondamment abreuvée. « Eux, ils sont du monde ; voilà pourquoi ils parlent le langage du monde, et le monde les écoute » (1 Jn 4, 5). Scribes et pharisiens, maîtres de cette foule, usent de la même méthode de violence pour tenter de faire taire Jésus quand ses discours les percutent et les ébranlent de fond en comble (Cf. Lc 11, 53). « Cette parole est rude ! Qui peut l'écouter ? » (v. 60). A ceux qui ont eu le courage de rester et de continuer à écouter un tel discours, Jésus enseigne que « c'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien » (v.63). Malgré tout, « beaucoup de ses disciples s'en retournèrent et cessèrent de faire route avec lui » (v. 66). Le divorce avec le maître est radical car pour ces disciples, le discours est trop dur qui ne mérite plus d'être entendu. Le point de non retour a été atteint.

Mais, de ce cercle qui s'est considérablement rétréci autour de lui, va surgir une profession de foi courageuse qui sera pour toujours celle de l'Eglise. Le narrateur la place dans la bouche de Pierre, le chef des apôtres. Quand le maître leur demande s'ils ne veulent pas eux aussi s'en aller, sa profession est limpide : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle. Et nous, nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu » (vv. 68-69). Dans cette profession de foi, le pain de vie est cru et le Christ lui-même est reconnu et confessé comme chemin de vie éternelle en dehors de qui aucun autre chemin n'est sûr. Pierre anticipe ainsi, dans cette profession solennelle, la proclamation de Jésus : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14, 6). Cette profession est aussi la posture de tous ceux qui ne se contentent pas de suivre Jésus mais qui sont aussi capables de venir à lui, c'est-à-dire de lui exprimer et de lui manifester courageusement une attitude de foi, de confiance et d'espérance

véritables ; ceux qui ont un désir permanent de Dieu en acceptant de rester dans un « endroit désert ». Peut-être doit-on voir dans ce petit groupe qui se resserre en toute confiance autour de Jésus après son discours et qui par la bouche de Pierre professe sa foi, d'abord « ceux qui l'ont reçu » et qui croient en son nom et à qui il a donné de pouvoir devenir enfants de Dieu ; ceux qui ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu (Cf. Jn 1, 12) et qui ont « reçu grâce après grâce » (Jn 1, 16) pour comprendre les mystères de Dieu ; ensuite, la figure de la première vraie communauté chrétienne, la communauté des croyants. C'est la communauté de ceux qui, après avoir entendu ce discours et malgré sa rudesse, sa nouveauté tangible et radicale, ses difficultés et ses incompréhensions insurmontables, voire irrémédiables pour beaucoup, l'ont accepté comme discours libérateur et se sont pour cela rendus toujours prêts et disponibles à professer leur foi en Dieu et en Jésus, Pain de vie qui se laisse découvrir dans l'eucharistie célébrée pour tous et surtout pour les pauvres et les affamés. Ils se sont laissé éclairer par la suite le jeudi saint et ont compris l'enseignement du maître et l'ont transmis aux générations après eux. Ils constituent, de fait, le groupe de ceux qui ont tout laissé pour suivre Jésus (Cf. Mc 10 28) et qui ont appris à garder ce que le Christ a prescrit à ses disciples et auxquels il a promis sa présence « jusqu'à la fin des temps » (Cf. Mt 28, 20).

2 : Jésus, le Pain de vie pour nous aujourd'hui

Deux points seront traités dans cette partie. Ils veulent nous montrer en quoi Jésus continue d'être le Pain de vie pour nous aujourd'hui ; Pain de vie qui se donne à manger réellement et qui rassasie les affamés : 1) le jeudi saint eucharistique : accomplissement du discours sur le pain de vie ; 2) « Ma chair est vraie nourriture et mon sang vraie boisson » (Jn 6, 53).

2.1 : Le jeudi saint eucharistique : accomplissement du discours sur le pain de vie

Le discours sur le pain de vie, selon notre position de départ appuyée sur la foi des premiers chrétiens, est un discours eucharistique qui a préparé le jeudi saint. Il démontre que ce jeudi saint n'est pas une génération spontanée dans les faits et gestes de Jésus. Il est

l'aboutissement d'une démarche méthodique élaborée par Jésus lui-même. Cette démarche fait corps avec tout l'ensemble de son mystère depuis l'incarnation jusqu'à la croix. Pour François-Xavier Durrwell, « l'eucharistie est une présence qui vient de loin, qui vient de la fin où le Christ a sa demeure permanente, d'où il rejoint l'Eglise terrestre »⁵⁴³. Dans l'Évangile de Jean, le discours sur le pain de vie que nous venons d'étudier est une perspective radicalement nouvelle qui donne un nouveau tournant au repas ordinaire et nous maintient dans le cadre logique tracé par le Christ lui-même concernant l'eucharistie. En effet, Jésus y invite à sa table comme Dieu lui-même en Is 55, 1-5 : « Vous tous qui êtes assoiffés, venez vers les eaux, même celui qui n'a pas d'argent, venez ! Demandez du grain, et mangez ; venez et buvez – sans argent, sans paiement – du vin et du lait. » Et il se présente lui-même, malgré les contradictions et les incompréhensions visibles, comme le Pain vivant qui donne la vie, le vrai repas qui fait vivre. La théologie de ce discours, nous l'avons suivie, nous fait découvrir que seul Jésus est le vrai pain de la vie descendu du Père et seule la foi permet de s'approprier ce pain et en vivre toutes ses exigences actuelles. Ceux qui ne l'acceptent pas murmurent violemment et se séparent du maître. Et si Jésus est le Pain de la vie parce qu'il est « celui qui donne la vie », c'est aussi parce qu'il est lui-même ce Pain vivant : « Je suis le pain vivant qui descend du ciel. Celui qui mange de ce pain vivra pour l'éternité » (Jn 6, 51). Ainsi, Jésus n'est pas seulement celui qui donne le pain de la vie, il est lui-même cette vie. Il est la vie sans fin qui donne la vie sans fin. Mais il précise aussitôt que le pain qu'il donnera est sa chair qu'il donne pour que le monde ait la vie éternelle. Bernard Renaud relève que le don du pain passe par l'offrande véritable et gratuite de la vie du Christ⁵⁴⁴. Ce vrai pain de la vie se donne dans un monde où ceux qui y ont accès, les croyants, souffrent des douleurs de ce monde comme autrefois ceux qui s'étaient rassemblés dans la synagogue de Capharnaüm pour écouter le discours de Jésus sur le pain de vie. Le vrai pain, par opposition à la manne, est celui qui est donné par le Père et qui descend du ciel (Jn 6, 32-33). Il s'agit alors de comprendre toutes les oppositions que rencontre ce discours qui était, de toute évidence, nous le soulignons encore, un discours radicalement nouveau et exigeant. Le geste de Jésus était un signe qui devait orienter vers une autre réalité, ou un autre signe dont le pain multiplié n'était qu'un symbole et un apéritif. Mais les Juifs, eux, en restaient à une interprétation purement matérielle et donc limitée (v. 26). Ils attendent une nourriture terrestre qui est pourtant périssable (v. 27) même si elle demeure nécessaire. Fait important que nous avons relevé dans l'attitude des Juifs : ils restent fixés uniquement sur le don, alors que le geste miraculeux dont

⁵⁴³ François-Xavier, DURRWELL, *L'Eucharistie, sacrement pascal*, Paris, Cerf, 1980, p. 50.

⁵⁴⁴ Cf. Bernard, RENAUD, *L'eucharistie...*, *op. cit.*, p. 215.

ils venaient de profiter abondamment avait pour but d'attirer également l'attention sur le donateur, à savoir Dieu lui-même dont Jésus est l'envoyé et le témoin⁵⁴⁵. Ils regardent seulement la terre (ses biens, ses attirances, son luxe et ses plaisirs) sans lever aussi les yeux vers le ciel. Ils regardent le doigt qui indique la lune au lieu de regarder la lune elle-même ! Or, comme le soutient André Manaranche, « manger le Corps du Christ, c'est d'abord recevoir le "Premier-né de toute créature", donc reconnaître en lui la dépendance de l'homme et sa limite »⁵⁴⁶ et sa nécessaire ouverture au divin. Les croyants en prière le dimanche de Pâques le formulent bien : « Dans la joie de Pâques, Seigneur, nous t'offrons ce sacrifice : C'est par lui que ton Eglise, émerveillée de ta puissance, naît à la vie et reçoit sa nourriture » (Prière sur les offrandes du dimanche de Pâques).

2.2 : « Ma chair est vraie nourriture et mon sang vraie boisson » (Jn 6, 55)

Ainsi, Jésus-Christ, vrai Pain vivant, est aussi vrai Pain du ciel et vrai Pain des hommes. Il se donne réellement en nourriture. Cette nourriture n'est pas abstraite. Elle est vérifiable : « Car ma chair est vraie nourriture et mon sang vraie boisson » (Jn 6, 55) ; « vraie nourriture » et « vraie boisson » livrée et versée pour nous. On ne peut donc pas la confiner dans une sphère exclusivement spirituelle. Quand le Christ donne à manger sa chair qui est « vraie nourriture » et à boire son sang qui est « vraie boisson », il agit pour rassasier réellement les foules qui viennent à lui. Et les pains et les poissons multipliés ont véritablement et réellement sustenté et rassasié les foules : vous me cherchez parce que vous avez mangé des pains à satiété (Cf. Jn 6, 26). Dans le corps et le sang du Christ, les pauvres et les affamés, du fait de leur identification au Christ, ont la nourriture réelle et vérifiable qui les rassasie. C'est pourquoi, quand ils célèbrent l'eucharistie, ils ne regardent pas seulement le ciel mais leur regard part de la terre pour fixer le ciel. Car celui qui est au ciel est aussi celui qui est descendu sur terre pour dresser sa tente au milieu d'eux et pour s'offrir en nourriture véritable pour ici en vue de l'éternité (Cf. Jn 6, 58) : il faut travailler à obtenir la nourriture de la vie éternelle (Cf. Jn 6, 7). Telle est la réalité de l'eucharistie : entre terre et ciel pour nourrir les hommes et pour procurer la vie éternelle. En Afrique, continent opprimé par la faim mais où

⁵⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 211-215.

⁵⁴⁶ André, MANARANCHE, *Ceci est mon corps*, Paris, Seuil, 1975, p. 128.

se célèbre l'eucharistie dans la ferveur, elle est aussi du pain qui rassasie et du pain pour la vie éternelle.

CHAPITRE 19 : PAIN DU CIEL ET PAIN DES HOMMES EN AFRIQUE

Trois sujets sont abordés dans ce chapitre : 1) Nous présentons dans un premier temps l'eucharistie comme vrai pain du ciel et vrai pain des hommes en Afrique. Nous la présentons sous les deux aspects qui la fondent : pain du ciel et pain de la terre qui devient « pain de vie » dans un continent qui a faim ; 2) Dans un deuxième temps, nous abordons la question de l'entre-deux temps. Nous répondons à la question de savoir ce à quoi, en tant qu'Africains, l'eucharistie nous engage réellement entre le temps de la résurrection et celui de la parousie ; 3) Dans un troisième temps, nous étudions l'eucharistie et la résurrection en Afrique comme continuité de l'« Au commencement ». Cela nous guidera à envisager, dans le chapitre suivant, ce que pourrait être la nouvelle Pâque africaine et la joie de la résurrection en Afrique aujourd'hui. Le but visé ici est le réalisme eucharistique qui prend en compte la condition réelle et existentielle de ceux qui, en Afrique, font mémoire du Christ dans la faim et qui attendent d'être libérés de leur famine en vue du royaume de Dieu.

1. L'eucharistie est pain du ciel et pain des hommes en Afrique

Irénée de Lyon voit dans l'eucharistie une harmonie totale dans la communion et l'union de la chair et de l'Esprit. Il y voit notamment une symbiose entre le ciel et la terre : « De même que le pain qui vient de la terre, après avoir reçu l'invocation de Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais eucharistie, constituée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, de même nos corps qui participent à l'eucharistie ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection. »⁵⁴⁷ Dans le même sens, Enrique Dussel dira : « Qu'on comprenne bien : le pain de l'Eucharistie, le pain préparé pour le sacrifice, c'est le pain réel ; c'est réellement le produit d'un travail historique, concret, humain. »⁵⁴⁸ Selon lui en effet, « offrir quelque chose à Dieu n'a pas seulement un sens sacramentel, si on entend, par sacrement, un "signe sensible (matériel) de la grâce" qui indique la relation homme-nature

⁵⁴⁷ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, op. cit., IV, 18, 5.

⁵⁴⁸ Enrique, Dussel, « Le pain de la célébration : signe communautaire de justice » (Traduction française), in *Concilium* 172, février 1982, p. 97.

(eau, huile, sel, pain,...) mais aussi économique. »⁵⁴⁹ C'est pourquoi, « offrir à Dieu un morceau de pain ("Nous t'offrons, Seigneur, ce pain fruit de la terre et du travail ") est un culte, d'économie théologique »⁵⁵⁰. L'eucharistie est espérance et résurrection. Nous l'avons plusieurs fois déjà souligné. Et comme nous venons de le relever avec Irénée de Lyon et Dussel, sa dimension est autant terrestre que céleste même si sa destinée définitive demeure irrémédiablement le royaume. Cet aspect a considérablement échappé aux Juifs.

En Afrique, l'on court le risque de se retrouver dans la situation des Juifs si le discours sur l'eucharistie et la faim se limite uniquement et exclusivement à la matière, au « fruit de la terre et du travail des hommes », ou uniquement et exclusivement au pain du ciel : « l'eucharistie est seulement le pain du ciel ». De toute évidence, on ne peut pas nier, en Afrique, le fait que l'eucharistie qui est pain du ciel soit aussi pain des hommes et nourriture qui rassasie pour aujourd'hui et pour demain. En effet, quand elle est célébrée comme attention à l'autre, au pauvre surtout, l'eucharistie remplit sa fonction libératrice sur terre et maintient dans le désir ardent de Dieu. Donc, pain du ciel et pain des hommes sont les réalités véritables et connexes de l'eucharistie dans un continent dominé par la faim. De fait, on peut découvrir entre pain du ciel et pain des hommes une grande connivence si bien que l'un n'a de sens véritable sans l'autre et on pourrait aussi le dire, l'un et l'autre sont comme les deux foyers d'une même ellipse qu'on peut distinguer sans prendre pour autant le risque de les séparer.

C'est pourquoi, s'il est convenu que l'eucharistie signifie aussi nourriture, elle ne peut pas être uniquement nourriture du ciel en Afrique au détriment de celle de la terre et inversement. Elle l'est aussi pour les hommes. D'ailleurs, ce sont les hommes qui ont besoin de nourriture non le ciel : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair, donnée pour la vie du monde » (Jn 6, 51). La nourriture du ciel et la nourriture des hommes forment la vraie eucharistie. Celle-ci est fortifiée et consolidée par celle-là. C'est le Christ, Pain du ciel, qui donne aux hommes le pain de la terre. Quand l'eucharistie qui est aussi nourriture des hommes se prend dans le mépris de celle du ciel, elle perd de sa saveur et devient « périssable » et indigeste. De la même façon, quand la nourriture du ciel ne peut pas sustenter les hommes et leur montrer le vrai visage d'un peuple opprimé et affamé, comme il le faut, elle s'éloigne de ceux-ci qui ne comprennent pas ce qu'elle veut dire réellement. Voilà pourquoi, quand Paul attire l'attention des Romains, leur martelant que « le règne de Dieu n'est pas affaire de nourriture ou de boisson », il ajoute

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ibid.*

aussitôt qu' « il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (Rm 15, 17). Il atteste ainsi que les questions de justice, de paix et de joie ne sont pas éloignées des préoccupations existentielles de libération qui font advenir le règne de Dieu dans les luttes quotidiennes pour combattre la faim réelle des hommes et les injustices qui la provoquent. Sans cela, que peut bien vouloir signifier justice, paix, joie et règne de Dieu chez des hommes et des femmes qui sont privés de nourriture et qui sont livrés au pouvoir de la faim et de celui de la mort ? Ces notions, aussi nobles fussent-elles, sont indéfendables auprès des hommes et des femmes livrés à l'aspérité et à la rudesse de la faim. Ainsi, même si c'est au ciel que sera pleinement réalisé le « rassasiement spirituel » que signifient les espèces sacramentelles (selon Augustin)⁵⁵¹, ou « l'euphorie spirituelle qui devrait former le climat de l'existence chrétienne (selon le Conseil de présidence)⁵⁵², l'eucharistie réalise, en Afrique, déjà, dans un même mouvement dynamique, « la gloire de Dieu et le salut du monde ». En définitive, le *sacramentum* qui n'aura pleinement sa *res* que dans l'achèvement eschatologique est avant tout une réalité vérifiable du temps et de l'histoire présente des hommes. C'est tout le sens du reproche de Jésus à ses interlocuteurs : « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce n'est pas parce que vous avez vu des signes que vous me cherchez, mais parce que vous avez mangé des pains à satiété. Il faut vous mettre à l'œuvre pour obtenir non pas cette nourriture périssable, mais la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donnera, car c'est lui que le Père, qui est Dieu, a marqué de son sceau. » (Jn 6, 26-27). Le disant, Jésus ne demande pas de ne pas manger. Il recommande que le fait de manger qui est un acte nécessaire ne détourne pas les hommes du ciel.

En effet, le Pain vivant, Jésus, devient Pain de la vie nouvelle et éternelle quand il est offert pour ceux qui attendent son retour dans la gloire et qui comprennent qu'il est la vraie vie nouvelle et surtout qu'en attendant ce retour, ils ne meurent pas de faim et ne continuent pas d'être dramatiquement soumis à l'esclavage et à l'oppression violente de ce monde. Il n'y a pas de « Corps du Christ » si, dans l'attente du royaume, un seul a toujours faim et est privé du bonheur que procurent Dieu et son Pain de vie. C'est cela aussi qu'exprime la deuxième préface eucharistique du Carême : « Tu veux qu'ils se libèrent de leurs égoïsmes, afin qu'en travaillant à ce monde qui passe, ils s'attachent surtout aux choses qui ne passent pas ». Et aussi la prière sur les offrandes du lundi de la quatrième semaine de Carême : « Nous te présentons, Seigneur, des biens que toi-même nous as donnés : qu'ils te disent notre

⁵⁵¹ Cité par J., DE BACIOCCHI, *L'Eucharistie*, Paris, Desclée, Coll. « Le mystère chrétien », n° 3, 1964, p. 106.

⁵⁵² CONSEIL DE PRESIDENCE DU GRAND JUBILE DE L'AN 2000, *Eucharistie...*, *op. cit.*, p. 128.

reconnaissance devant tout ce que ta création nous propose pour assurer notre vie sur la terre ; qu'ils deviennent aussi le remède qui nous guérira et nous fera vivre éternellement ». Ces deux prières liturgiques sont à comprendre dans le sens du bonheur de l'homme sur terre et qui prépare celui du ciel ; bonheur né de la justice, de la paix, de la solidarité, de la fraternité et du partage. François Bovon les comprend comme un appel au bonheur de Dieu qui doit être sans mépris des autres mais susciter leur service : « Il faut le dire sans mauvaise conscience, le Dieu de l'Écriture nous invite au bonheur. Il ne s'oppose pas à notre réussite finale, à notre succès. Simplement, il préconise un bonheur qui ne se fait pas au détriment des autres et il offre une voie qui passe par l'abaissement et le service »⁵⁵³. C'est dire que le bien-être des hommes et le bonheur qui l'accompagne ont toujours fait partie du projet de libération de Dieu pour ses créatures en détresse.

L'eucharistie devient alors motif fondamental d'espérance eschatologique quand elle dit quelque chose sur Jésus à ceux qui l'attendent et qui ne veulent pas mourir de faim dans ce monde et sur ce continent en faisant mémoire de lui. L'attente eschatologique est vécue alors comme espérance de vie dans un continent en perpétuelle souffrance qui attend, dans la lutte pour sa survie, la venue du Christ libérateur qui est déjà en action. De ce point de vue, A. Manaranche fait remarquer que « l'espérance est incompatible avec la paresse (2 Th 3, 6-15) et l'utopie avec l'attentisme »⁵⁵⁴. Au demeurant, pour Edoh Bédjra, en donnant au chrétien africain de gagner, chaque jour, la vérité de son être, l'eucharistie lui permet d'exister réellement, c'est-à-dire de devenir un « être eschatologique qui, rempli de l'Esprit saint et de la force de Dieu, peut s'engager pour que le royaume de Dieu devienne effectif dans son monde »⁵⁵⁵. Car, soutient Manaranche, communier au corps et au sang du Christ, c'est aussi entrer dans le temps de la « patience », de la « maturation » et du « réalisme »⁵⁵⁶. Selon G. Martelet, « qu'on dise de l'eucharistie qu'elle est fraternité, guérison, divinisation, construction de l'Église, action de grâce et résurrection ou qu'on insiste davantage sur le service, le partage, la libération, la fête, ou même encore la prophétie, tout le monde est d'accord pour dire que le mystère eucharistique doit envelopper toute la vie »⁵⁵⁷. Si le Christ lui-même a souffert hors du camp, selon l'auteur de la lettre aux Hébreux (He 13, 13), il voulait faire comprendre que l'offrande qu'il est touche véritablement « l'existence profane et

⁵⁵³ François, BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (9, 51 – 14, 35)*, Genève, *Labor et fides*, 1996, p. 434.

⁵⁵⁴ André, MANARANCHE, *Ceci est mon corps*, op. cit., p. 128.

⁵⁵⁵ Edoh, BEDJRA, *Foi et développement...*, op. cit., p. 27.

⁵⁵⁶ André, MANARANCHE, *Ceci est mon corps*, op. cit., p. 129.

⁵⁵⁷ Gustave, MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*, op. cit., p. 200.

banale des hommes même en dehors des seuls lieux jugés saints »⁵⁵⁸. C'est pourquoi, pour Martelet, le pain et le vin ne soustraient pas l'eucharistie de tout contrôle. Ils l'y soumettent au contraire, parce qu'ils sont en elle « le signe éclatant de l'humain »⁵⁵⁹. De ce point de vue, le fait de manger et de boire avec le Christ exige un nouvel art de vivre dans le monde. Mieux, pour G. Martelet, « la vraie révolution doit sortir des Repas du Seigneur et personne ne devrait pouvoir arrêter les conséquences transformantes que ce mystère impose à la structure historique du monde »⁵⁶⁰. Précisément, il ne s'agit pas ici de séculariser outrancièrement et vulgairement le mystère eucharistique ou de le profaner, encore moins de le délester du ciel, mais de faire comprendre que dans l'état actuel du continent africain, le problème de la faim ne peut être résolu sans l'apport du Pain de vie, Jésus, que d'ailleurs nul autre pain ne peut dignement et valablement remplacer. Il s'agit de faire en sorte qu'en Afrique, l'eucharistie, pain vivant, que nous célébrons avec ferveur ne devienne pas dans notre vie un mensonge vivant et la manducation de notre propre condamnation. Car, avertit Paul, « celui qui mange et boit sans discerner le corps du Seigneur mange et boit sa propre condamnation » (1 Co 11, 29). En Afrique, quelle ne serait pas notre détresse si au terme de notre vie nous découvriions, avec stupeur et effroi, que nous avons pris un autre repas que celui du Seigneur !⁵⁶¹

Tout bien considéré, cette dimension objective de l'eucharistie réalisée entièrement dans la personne du Christ, quotidiennement actualisée et célébrée dans la consécration du pain et du vin qui deviennent la présence réelle de son corps et de son sang, est la condition nécessaire d'être eucharistie en Jésus. Tout baptisé est appelé à l'y rejoindre dans les situations de turbulence qu'il vit et avec les moyens qu'il se donne pour s'en libérer. En effet, tout baptisé, par la vie nouvelle dans laquelle il est introduit, est appelé à prendre une part active à l'eucharistie, à faire de celle-ci « un pain-pour », selon Michel Sales⁵⁶². Ce serait alors une part de lui-même, une offrande de sa personne. Il y entre avec tout son être et sa personne et s'offre généreusement pour reproduire dans son existence la mémoire et la substance vivantes et intarissables de l'amour transformant du Christ. Si l'Africain se nourrit de l'eucharistie, c'est pour que son être entier, renouvelé, purifié et rempli de la charité et de l'Esprit même du Christ, porte des fruits de charité et devienne comme lui, en toute sa vie, une vivante eucharistie, un pain-offert-à-tous, le pain de la résurrection. Mais ce pain de la résurrection exige une attitude de l'homme africain : la mise en situation de sa foi dans l'entre-deux temps.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 201.

⁵⁵⁹ *Ibid.*

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁶² Cf. Michel, SALES, « L'eucharistie, source et substance », art. cit., p. 182.

2. : Vivre l'eucharistie en Afrique dans l'entre-deux temps : le temps de Dieu et le temps de la responsabilité des Africains

La question de l'entre-deux temps sera abordée ici à deux niveaux : un premier niveau qui présente la responsabilité des Africains dans l'attente de la venue glorieuse du Christ où ils sont appelés à se prendre en charge eux-mêmes ; et un deuxième niveau qui les invite à regarder le ciel comme lieu d'aboutissement et de glorification. La perspective de Bernard Sesboüé nous aidera dans ce deuxième niveau.

2.1 Le temps de Dieu et le temps de la responsabilité des Africains

En Afrique, entre le temps présent de l'attente de la venue de Dieu où les fidèles célèbrent l'eucharistie dans une même ferveur et une même communion, et le temps de la manifestation triomphante de Dieu qui sera marquée par la célébration définitive, glorieuse et ultime de l'eucharistie, il y a le temps de Dieu et celui de la responsabilité des Africains. Ce temps de Dieu se manifeste à deux niveaux essentiels. C'est d'abord le temps de la vie quotidienne où l'Africain est appelé à vivre de la création à travers son propre labeur et son propre génie, à avoir de lui-même « le pain de ce jour ». C'est ensuite, le temps de « la ceinture aux reins, les sandales aux pieds, le bâton à la main » comme à l'Exode (12, 11) ; le temps de l'imminence du départ. Un départ dont Dieu est l'initiateur mais qui provoque le consentement, l'engagement et la vigilance permanente de l'homme africain. Ceci est le temps de la responsabilité qui exige un style de vie adapté à cette situation d'attente et de départ.

Selon Gerhard Müller, « le style de vie qui a de l'avenir n'est pas celui du consumérisme et de la jouissance, mais celui de la reconnaissance et la confiance sereine en Dieu »⁵⁶³. Il s'agit donc de replacer radicalement Dieu au cœur de la vie et des œuvres dans un réseau d'amour, de solidarité, de partage et de fraternité entre les Africains eux-mêmes et une ouverture aux autres frères du monde entier avec lesquels les relations sont incontournables. Ce temps donc qui unit l'homme africain à Dieu et le pousse à aimer véritablement et radicalement son frère, l'autre, est l'enjeu essentiel de sa libération et de son salut assurés dès maintenant par l'eucharistie, pain du ciel et de la terre, qu'il célèbre ; cet homme africain qui aura pris conscience que ce temps est celui de Dieu dans lequel il est appelé à s'épanouir et à se

⁵⁶³ Présentation et guide de lecture à *Laudato si'* de l'édition Parole et Silence, p. XXI.

renouveler sans cesse en attendant sa venue définitive, en prenant conscience qu'il n'en est pas le propriétaire, mais le bénéficiaire qui doit rendre compte à Dieu de sa gestion. En définitive, cet entre-deux temps, sans être une abstraction, est le temps de la mémoire et du désir permanents de Dieu célébrés dans l'eucharistie de son Fils, cette eucharistie qui est à la fois pain du ciel, pain de la terre et pain du désir quotidien de Dieu qui nous place dans un réseaux de fraternité, de partage, de solidarité, d'amour et de communion véritables.

Dans l'entre-deux du temps présent et du temps à venir, manger devient, en Afrique, un rite essentiel et incontournable de libération par lequel les Africains sont appelés à reconnaître le signe de Dieu de ce temps. Ce signe est un signe de libération qui exige l'action de tous. Manger devient donc un rite obligatoire, un rite de passage et nul ne devrait en manquer. Manger dans cet entre-deux temps signifie s'ouvrir aux perspectives à venir pour ce continent dont ce temps est la figure malgré la violence qui s'y exerce et qu'il subit. Il s'agit du bonheur et de la vie éternels que nous promet Dieu. Ainsi, pour l'Afrique, ce « temps de l'Avent » est aussi le temps de la promesse qui ne pousse pas l'homme africain à scruter uniquement le ciel mais au contraire à regarder la terre comme temps et lieu de préparation absolue et définitive à l'accomplissement du futur, dans le ciel, des promesses de Dieu ; la terre comme lieu de rencontre provisoire entre Dieu et l'homme, où Dieu nourrit l'Africain, lui parle et l'invite prestement à agir en attendant sa contemplation future dans le royaume ; en définitive, la terre comme lieu d'Ascension de l'homme vers Dieu.

Nous découvrons la responsabilité et l'engagement de l'homme africain dans ce « Temps de l'Avent » résumés dans ce chant d'offertoire de la célébration eucharistique :

« 1. Par ce Pain que nous mangeons, Pain des pauvres, Pain des forts, Tu restaures notre corps, Tu apaises notre faim, jusqu'au jour de ton retour ; 2. Par ce Pain que nous mangeons, Pain des anges, Pain du ciel, Tu nourris nos corps mortels, Tu nous ouvres le Banquet qui n'aura jamais de fin ; 3. Par ce Pain que nous mangeons, Pain unique, Pain rompu, Tu rassembles les croyants, Peuple saint de baptisés appelés à l'unité. »

Ce cantique est soutenu par cette prière après la communion : « Tu nous fais vivre, Seigneur, et tu nous rends plus forts quand tu nous donnes cette coupe et ce pain : Que cette communion au mystère de ton Fils nous fasse entrer, libres de tout vieillissement, dans la nouvelle création. » C'est le pain qui rassasie. En même temps, il est le pain de l'attente qui fait contempler le visage de Dieu et met l'homme en situation d'Ascension sur le chemin qui fait découvrir sa gloire. Selon Eric Edelmann, la prédication de Jésus n'est pas abstraite. Elle

tient compte de « l'être humain dans sa totalité ». Et cette totalité est celle qui inclut les aspects les plus concrets de cet homme dans l'aujourd'hui de son existence⁵⁶⁴. Le Cardinal Walter Kasper le dit autrement, avec un tantinet d'humour : « Nous ne vivons pas en ce monde comme dans une salle d'attente jusqu'à ce que la porte de la vie éternelle veuille bien s'ouvrir. »⁵⁶⁵ L'idéal de l'espérance qui puisse justifier notre présence dans l'entre-deux temps, c'est, selon le Cardinal, « cette force active qui pousse à l'action »⁵⁶⁶.

Dans son commentaire sur la quatrième demande du Notre Père, « donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour », Marc Philonenko fait de la manne, nourriture que Dieu donna autrefois aux Hébreux dans le désert, la figure du « pain de ce jour ». A partir d'Ex 16, 4 (la manne que Dieu va faire pleuvoir du ciel), il relève que la quatrième demande du Notre Père doit être comprise sous cette formulation : « Donne-nous aujourd'hui notre pain pour demain, c'est-à-dire du futur ». La manne serait donc le pain de demain, le pain du futur et en définitive le pain eschatologique car elle vient du ciel et donc retournera au ciel⁵⁶⁷. On voit bien ici que Philonenko donne une orientation eschatologique à la quatrième demande du Notre Père en la rattachant aux origines de la manne. Ainsi, le « pain de ce jour », pour Philonenko, est lié à la manne qui serait repas du futur, donc repas eschatologique sans commune mesure avec la nourriture d'aujourd'hui. La manne, c'est « le pain qui a été mis en réserve pour vous dès l'origine dans les cieux d'en haut et que Yahvé vous donne maintenant à manger ». C'est pourquoi, pour lui, la quatrième demande qui concerne le pain doit être le pain de la fin des temps et non celui « de ce jour ». Le « pain de ce jour » est donc la nourriture de demain.

Il va sans dire, nous concernant, que même s'il reste le pain de demain, le pain eschatologique, le « pain de ce jour » du Notre Père ne demeure pas moins aussi le pain réel d'aujourd'hui vu que cette demande est formulée aujourd'hui même. On doit donc tenir ensemble, sans avoir la tentation de les séparer, dans cette quatrième demande du Notre Père, l'aujourd'hui et le futur, l'eschatologie. Car, dans cette même prière, la troisième demande supplie que la volonté du Père soit faite sur la terre (aujourd'hui) comme au ciel (demain, futur eschatologique). Mieux, Jésus lui-même interpelle les Juifs sur le repas de la manne qui ne doit pas être leur préoccupation : « Au désert, vos pères ont mangé la manne et ils sont

⁵⁶⁴ Cf. Eric, EDELMANN, *Jésus parlait...*, op. cit., p. 403.

⁵⁶⁵ Cardinal W., KASPER, *La miséricorde. Notion fondamentale de l'Évangile. Clé de la vie éternelle* (Traduction française), EdB, Coll. « *Theologia* », n° 5, 2015 (Quatrième édition), p. 132.

⁵⁶⁶ *Ibid.*

⁵⁶⁷ Cf. Marc, PHILONENKO, *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 117-130.

morts » (Jn 6, 49). C'est Jésus qui donne son caractère eschatologique à la manne mais aussi au repas ordinaire. Cependant, le repas ordinaire, « le pain de ce jour », demeure pour Jésus une nécessité d'ici-bas. D'ailleurs, l'ensemble de ses actes et de ses paroles, bien qu'ils aient une orientation eschatologique, ne s'enracinent pas moins dans l'aujourd'hui, « ce jour ». Le Christ n'a pas inscrit ses actions uniquement dans le futur et ses paroles n'étaient pas elles aussi uniquement eschatologiques. Il y a une dimension actuelle (Aujourd'hui) qui rend intelligible leur orientation eschatologique (Demain). De ce point de vue, si nous limitons la quatrième demande du Notre Père à la manne (que d'ailleurs les Hébreux ont qualifié de « pain de misère » (Nb 21, 5), il y a le risque que cette prière soit inefficace puisque ceux qui ont mangé autrefois la manne sont morts. La manne ne serait donc pas un repas d'espérance⁵⁶⁸. Nous pouvons bien remarquer que quand le Christ nourrit cinq mille hommes (Mt 14, 13-21), ils n'attendent pas d'arriver au ciel pour être rassasiés. Ils le sont ici et maintenant. Mais, il les prévient par la suite qu'ils doivent rechercher et manger le pain qui n'aura pas de fin, le pain de la vie éternelle, le pain du royaume.

A partir de cela, nous devons soutenir que dans l'entre-deux temps, ce « Temps de l'Avent » en Afrique, l'on n'est ni dans l'évasion avec la promesse que « ça sera mieux ailleurs, dans l'au-delà. Donc acceptez votre souffrance », ni non plus dans la satiété immédiate (ou le rassasiement) qui nous détourne du ciel et de son espérance qu'on pourrait symboliser par le slogan de cette secte évangélique brésilienne fortement implantée en Afrique : « Arrêtez de souffrir » ! Selon Joseph Doré, Jésus demande à la fois qu'on se préoccupe de l'unique nécessaire (Lc 10, 41) et que par mépris des choses de la terre, on ne néglige pas les réalités du quotidien. L'on doit se concentrer sur « l'ici et l'aujourd'hui » sans perdre de vue l'incertitude qui pèse sur cet aujourd'hui, le quotidien et la grave menace qui peut déjà oblitérer le présent (Lc 12, 20)⁵⁶⁹. Dans cette même perspective, nous pouvons

⁵⁶⁸ Concernant la manne, nous pouvons relever cette perspective d'A. Marchadour qui nous paraît assez pertinente. Pour lui, la manne, c'est la présence de Dieu au milieu de son peuple. Commentant le discours de Jésus sur le pain de vie en Jn 6, il fait constater qu'« au centre de toutes les références à l'Exode, il y a le signe de la manne où se vérifie la foi ou l'identité d'Israël en son Dieu. Moïse se demandait avec inquiétude si Dieu les accompagnerait... et Dieu leur promet sa présence. Et pourtant la tentation permanente d'Israël est de mettre en doute cette présence ; c'est le cas pour l'épisode de la manne provoqué par les murmures d'incrédulité du peuple. Le don de la manne est la réaffirmation, malgré le péché d'Israël, de la présence de Dieu "Ce soir vous saurez que c'est Yahvé qui vous a fait sortir du pays d'Égypte" (Ex 16, 6-7). C'est bien comme un signe qu'Israël a compris la manne ainsi qu'en témoigne le Deutéronome : "Il t'a fait manger la manne... pour te montrer que l'homme... vit de tout ce qui sort de la bouche de Yahvé" (Dt 8, 1-4). La manne renvoyait à l'obéissance et à l'écoute de ce Dieu à la présence insaisissable et pourtant réelle.» : « L'Eucharistie dans l'Évangile de Jean », in *Cahiers Evangile*, n° 37, op. cit., pp. 58.

⁵⁶⁹ Cf. Joseph, DORÉ, *Jésus expliqué à tous*, Paris, Seuil, 2015, p. 47. Toujours pour Joseph Doré, la vie selon l'Esprit ne renvoie pas à une autre vie que « l'existence en ce monde et en ce temps du monde ». Car la vie éternelle c'est dès aujourd'hui, selon Jésus, qu'elle se joue : Cf. *Ibid.* p. 57.

comprendre le prophète Elie rassurant la veuve de Sarepta : « Jarre de farine point ne s'épuisera, vase d'huile point ne se videra, jusqu'au jour où le Seigneur donnera la pluie pour arroser la terre » (1 R 17, 14).

2.2 : La perspective de Bernard Sesboüé : « Une désaffection pour " les choses de la fin ?" »⁵⁷⁰

La question du « Temps de l'Avent », cet entre-deux de la résurrection de Jésus-Christ et de sa venue définitive, est abordé par Bernard Sesboüé dans une perspective théologique qui nous indique la réalité du « déjà-là » et du « pas encore ». Nous avons essayé de comprendre sa perspective en la ramenant au contexte africain actuel. Il part du constat que de moins en moins, dans ce monde moderne, la prédication de la vie éternelle devient un souci pour la théologie. Il y voit l'impression d'un malaise grandissant qui signifierait, pour les théologiens et les croyants de tous les lieux, la tentation de « vouloir faire notre réalité dans des promesses sans ombre. »⁵⁷¹ Sesboüé s'interroge alors pour savoir si l'ordre des anges de l'Ascension (Ac 1, 11) aurait détourné totalement et définitivement du ciel le regard des croyants pour s'investir uniquement, pleinement et exclusivement sur la terre⁵⁷². Le ciel et la terre seraient alors devenus deux réalités du même créateur qui se contrediraient ? Selon Sesboüé, « il est vrai que les grandes images bibliques de la vie éternelle, le repas éternel et la liturgie sans fin, ne correspondent plus à l'imaginaire populaire »⁵⁷³ actuel. Cette réalité a donc des conséquences sur l'ensemble de l'intelligence de la foi et même du vécu pratique de cette foi. « L'éternité est alors synonyme d'ennui, qui jaillit, dit-on, de l'uniformité. L'expression de "l'au-delà" pour désigner le monde de la résurrection est le fruit des Temps modernes d'une distance prise, qui ne cherche plus à comprendre et à creuser le mystère. »⁵⁷⁴ De cette façon, et de plus en plus, le mystère lui-même court le risque de se vider de son sens profond. Pour Sesboüé, une telle conception nous met à distance de la proclamation du royaume et des réalités connexes qui le constituent et qui sont pourtant des vérités non inventées de notre foi. Il constate que « dès que ce sujet est abordé, il ne constitue qu'une brève parenthèse pour

⁵⁷⁰ Bernard, SESBOÛÉ, *L'homme, merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique*, Paris, Salvator, 2015, pp. 346 – 349.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 346.

⁵⁷² Cf. *Ibid.*

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 347.

venir nous inviter à revenir travailler sur terre et pour attirer notre attention sur le présent et le déjà-là du salut, par différence avec les promesses de l'avenir qui résonnent toujours plus ou moins comme "l'opium du peuple". »⁵⁷⁵ L'ampleur d'une telle conception est réelle dans la pratique de la foi aujourd'hui. Sesboüé regrette que nous n'ayons pas de représentation pour nourrir notre foi en la résurrection et la vie éternelle que nous professons dans nos célébrations. Cependant, « renoncer à cette prédication et à cette méditation de l'éternité serait un suicide de la foi. »⁵⁷⁶

Il n'y a donc pas, dans la vision de Sesboüé, une vie sur Terre sans une vie du Ciel à venir. La Terre conduit au Ciel. Et ce mouvement dynamique, qu'on pourrait appeler cette dialectique, met l'homme au défi de contempler Dieu aussi bien sur Terre qu'au Ciel à venir. L'objectif n'est donc pas uniquement de manger, mais d'adorer ; de vivre comme s'il n'y a plus rien après, mais de vivre dans la responsabilité et dans l'espérance. Cette espérance ne peut pas être la fuite programmée des souffrances et des violences de la terre. Et l'eucharistie célébrée dans cette espérance constitue l'articulation entre ces deux temps appelés à se rejoindre. C'est en cela qu'elle est une libération. Elle l'est davantage pour les peuples qui sont opprimés et qui veulent comprendre le sens de leur existence et se donner les moyens de vivre un bonheur en Dieu sur cette terre en attendant qu'il vienne.

En interprétant la vision de Sesboüé à partir de notre situation, relevons que sur ce continent, la faim de Dieu en nous, c'est notre vraie offrande, notre vraie sacrifice de louange et d'attente espérante de sa venue. Cette faim ne peut pas justifier un évitement des choses de la terre sous prétexte qu'elles ne seraient pas nécessaires et vouées au Diable. Cette faim de Dieu dans cet entre-deux temps est notre capacité à répondre avec promptitude et générosité aux exigences divines d'amour, de solidarité, de fraternité, de partage, de communion, de paix, de justice, de libération et de salut qui constituent les chemins du royaume et nous détournent de la « désaffection pour "les choses de la fin" ». Ce temps nous met en garde en nous rappelant sans cesse que quand nous aurons bien mangé et que nous aurons été rassasiés, nous devons nous garder d'oublier le Seigneur (Cf. Dt 6, 12). Dans ce sens, le psalmiste avait proclamé : « Toute ma vie je vais te bénir, lever les mains en invoquant ton nom. Comme par un festin je serai rassasié ; la joie sur les lèvres, je dirai ta louange » (Ps 62, 5-6). C'est dire que le rassasiement ici-bas, sur ce continent de douleurs, doit nous maintenir dans la louange, l'adoration perpétuelles et le désir constant de Dieu en vue de son royaume. Et l'eucharistie

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ *Ibid.*

célébrée sur ce continent a quelque chose à nous dire chaque jour sur la résurrection du Seigneur qui est aussi la nôtre.

3. L'eucharistie et la résurrection du Seigneur en Afrique

Trois points essentiels structureront cette partie. Nous verrons d'abord la résurrection comme continuité de l' « Au commencement » (1) : il s'agira de montrer comment nous restons dans la dynamique de la résurrection en célébrant l'eucharistie. Ensuite nous réfléchirons à ce que nous appelons la nouvelle Pâque Africaine pour y découvrir toute l'espérance qu'elle contient et communique dans un continent affamé et opprimé mais présenté comme une « terre d'espérance » ! (2) Cette affirmation nous conduira à la joie de la véritable espérance en Jésus-Christ que nous envisageons pour l'Afrique aujourd'hui (3). Nous rappelons que le but visé ici est le réalisme eucharistique qui devrait nous préserver, en Afrique, d'une compréhension par trop traditionnelle, spirituelle et dogmatique de ce sacrement.

3.1 : Résurrection : continuité de l' « Au commencement »

Ce que les Africains célèbrent à l'eucharistie en communion avec toute l'Eglise universelle, ce n'est pas seulement un simple souvenir, encore moins un simple rite quoique ceux-ci ne fussent pas de moindre importance. C'est surtout une présence. Et parce que celle-ci est la présence du Christ ressuscité, les Africains célèbrent aussi une « présence réelle ». Le réalisme eucharistique nous plonge ainsi dans la résurrection de celui qui est mort mais qui est toujours proclamé vivant. Leonardo Boff souligne que « le sens de l'existence chrétienne est d'essayer sans cesse de reproduire, dans la vie, ce qui a émergé avec le plus d'intensité et qui est devenu un phénomène historique en Jésus, Verbe-incarné-ressuscité »⁵⁷⁷. Si tout part de la résurrection du Christ, tout aussi se résume en elle. Et tout également se révèle et s'accomplit en elle. La résurrection est le point de départ de notre foi et c'est elle qui guide notre histoire que le ressuscité lui-même assume dans toutes ses exigences et ses rudesses. Avec elle, nous

⁵⁷⁷ Leonardo, BOFF, *Jésus-Christ libérateur*, Paris, Cerf, 1974, p. 205.

voyons bien que « l'herbe n'a pas poussé sur la tombe de Jésus » (L. Boff) mais, au contraire, elle a séché ou même a disparu pour laisser surgir et triompher de gloire inestimable le Mort-vivant-que-la-mort-n'a-pu-retenir-dans-ses-liens. La célébration de cet événement illuminateur est vécue en Afrique non pas comme une religion proclamée par des messagers venus de loin annonçant une religion qui reprendrait et s'enliserait dans des formulations dogmatiques caduques et aujourd'hui indéfendables, mais comme une réalité exprimée dans une ferveur et déployée joyeusement dans le quotidien des croyants et de leurs réalités. Quand Jésus ressuscite le dimanche de Pâques, il ne reste pas une bulle ou un fantôme ou un esprit quelconque à la manière des morts africains qui, selon des contes et des légendes, reviennent nuitamment écumer les cours et effrayer quelques noctambules. Certes, on ne peut pas nier qu'il a effrayé ses disciples dans les premiers moments de la résurrection : « Saisis de frayeur et de crainte, ils croyaient voir un esprit » (Lc 24, 37). Mais par la suite, la confiance combat et surpasse cette frayeur. Il se montre, se fait voir, parle et les invite à manger : « Venez manger » (Jn 21, 12) et il mange avec eux. Il reconnaît les siens et se fait reconnaître par eux. Il est véritablement avec eux, si bien qu' « aucun des disciples n'osait lui demander : "Qui es-tu ?" Car « ils savaient que c'était le Seigneur » (Jn 21, 12). Exemple, quand il apparaît à Pierre et à ses compagnons de pêche, il les retrouve dans ce qu'ils étaient, la réalité de leur vie : des pêcheurs (Jean 21, 1-14). La résurrection du Christ ne l'éloigne donc pas du monde et de ses réalités. Au contraire, elle s'en imprègne, les confirme et les perfectionne. La vérité de la résurrection devient alors la vérité du monde où les hommes, en le rencontrant, sont invités à prendre un nouveau départ avec le ressuscité. La résurrection ne crée pas un nouveau monde. Ce n'est pas un nouveau « Au commencement... » à la place d'un autre. C'est le prolongement de l' « Au commencement » de la Genèse. Mais ce prolongement prend une nouvelle allure, un nouveau sens à partir de l'ancien. Il élargit les dimensions de l'ancien sans le défigurer dans une perspective où Dieu peut toujours voir que « tout cela était bon » (Gn 1, 25). Pour rester avec notre exemple, quand le Christ se laisse découvrir par ses disciples après sa résurrection au bord de la mer de Tibériade, après avoir trimé une nuit sans prendre un seul poisson, il les plonge dans la joie en leur faisant prendre beaucoup de poissons par un jet de filet miraculeux. Ils ne se souviennent pas avoir pris autant de poissons depuis qu'ils exercent le métier de pêcheur. C'est que le Christ les a invités à aller au large, en profondeur (Lc 5, 4) comme il l'avait fait au début de leur rencontre, avant sa mort et sa résurrection, au même endroit : la mer de Tibériade. C'est cela l'œuvre de la résurrection : aller au large, en profondeur, à partir de l'ancien régime, dépasser la superficialité sclérosante. Jésus ne change pas leur métier mais il rend celui-ci plus attrayant et performant. L'Esprit de la résurrection

que Jésus transmet à ses disciples, c'est bien la créativité qui fait surgir la nouveauté radicale à partir de l'ancien. Cet Esprit intime de quitter les sentiers battus pour entrer dans une nouvelle dynamique de vie dans l'Esprit. C'est pourquoi célébrer l'eucharistie qui est aussi sacrement de la résurrection, c'est célébrer la nouveauté radicale de la vie, celle qui tue le vieil homme enfoui en nous pour faire surgir le nouvel homme. Selon Joseph Moingt, « depuis les plus anciennes civilisations, la relation des hommes à Dieu passe par la recherche d'un salut, obtenu, de quelque manière qu'il soit envisagé et que Dieu soit conçu, moyennant le pardon des offenses qui les exposent à sa colère »⁵⁷⁸. Comprenons par là que le salut a toujours été le motif primordial qui domine dans la relation entre Dieu et les hommes. Car on ne peut pas concevoir un Dieu sans salut. Il n'y a pas d'intérêt à venir à Dieu s'il n'y a pas de salut au terme de ce cheminement. L'on se voue donc tout entier à Dieu pour quémander son salut et celui-ci passe par la libération des chaînes du péché et de la mort qui s'ensuit. Prise dans cette perspective, la Pâque en Afrique est perçue, pour notre part, comme la demande d'un salut. Ce salut s'envisage comme l'accomplissement d'un état : le passage d'un état de péché à un état de sainteté. Passer de la vie-mort à la mort-vie dans l'esprit du Ressuscité. Or, la rencontre de l'Afrique avec le Christ s'est faite sur une base erronée. Car, les messagers venus de loin ont voulu tout transformer de fond en comble, faire table rase de tout ce qui pouvait pourtant favoriser la rencontre enthousiaste et transformant avec le Ressuscité qui procure le salut. Une telle visée missionnaire n'a que fabriqué des chrétiens effrayés car ayant confondu le Ressuscité avec un fantôme à la façon de ceux qu'ils rencontrent souvent dans leurs balades dans les bois africains. Et l'eucharistie elle-même a été vue par eux comme un « miracle des Blancs » ou « la sorcellerie des Blancs », une démonstration de force de ceux-ci. Un missionnaire nous a rapporté qu'un de ses nouveaux convertis était venu un jour lui demander « sa » communion pour soigner sa diarrhée chronique ! Après réflexion, nous avons dû comprendre que l'eucharistie lui a été présentée comme un médicament pour soigner les maladies des chrétiens⁵⁷⁹. La langue de la célébration (le latin exclusivement), l'accoutrement, les gestes et les mouvements du célébrant, l'orgue dont lui seul savait jouer (car les instruments de musique africains étaient bannis !) accentuaient davantage la mystification de ce sacrement par la prédication missionnaire. Le Ressuscité n'était pas au cœur des sacrements mais ce qui attirait les Africains, les convertis de la première heure, c'étaient

⁵⁷⁸ Joseph, MOINGT, *Croire au Dieu qui vient. I...*, op. cit., p. 564.

⁵⁷⁹ Sidbé SEMPORE fait quant à lui remarquer que dans sa langue maternelle, le mot sacrement a été traduit par « un médicament confectionné avec des mots et des choses », ce qui est en Afrique, la définition même du gri-gri ou du fétiche. Cf. « Les Eglise d'Afrique entre leur passé et leur avenir », in *Concilium* 126, 1977, p. 20.

plutôt le mythe et l'émerveillement qui leur étaient présentés. Malheureusement, cette perception résiste encore chez la plupart de leurs héritiers.

3.2 : La nouvelle Pâque africaine

La nouvelle Pâque africaine doit se célébrer dans une nouvelle posture, une nouvelle dynamique où la résurrection est comprise comme une confiance, une libération, un salut et selon Leonardo Boff comme la « réalisation d'une utopie humaine »⁵⁸⁰ et non comme un miracle ou un fait divers survenu dans l'histoire. Cette utopie humaine est en Afrique ce que portent tous les Africains qui ont compris la résurrection comme un événement providentiel et extraordinaire de Dieu dans la vie du monde et donc de l'Afrique et dans celle de chacun des hommes. Le cri de détresse de Jésus sur la croix, « mon Dieu mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15, 34) ; la frustration et le désespoir des disciples d'Emmaüs, « et nous, nous espérions qu'il était celui qui allait délivrer Israël. Mais, en plus de tout cela, voici le troisième jour que ces faits se sont passés » (Lc 24, 21) ; la crainte des Juifs par les disciples après l'exécution du maître, « alors que, par crainte des Juifs, les portes de la maison où se trouvaient les disciples étaient verrouillées... » (Jn 20, 19), ont tous fait place, par la suite, à la joie de la résurrection : « Alors leurs yeux furent ouverts et ils le reconnurent » (Lc 24, 31) ; « Jésus vint... et il leur dit : "La paix soit avec vous" » (Jn 20, 19). De même, l'amertume du continent et ses drames réguliers, la désespérance des jeunes due au chômage, à la pauvreté grandissante, à la mal gouvernance structurelle, et livrés à la terrible et horrible immigration, le retour violent de l'ancien maître, la dictature des multinationales, doivent obligatoirement rencontrer la prédication de la résurrection en vue d'une transformation sociale et politique radicales du continent⁵⁸¹. En Afrique, il y a une réelle volonté de survivre dans les pas du ressuscité que constate Joseph Doré. Il est frappé, sur ce continent, par la densité et la vérité humaines des célébrations du mystère pascal du Christ qui n'offensent jamais la condition de misère et d'épreuve d'hommes et de femmes que la mort ne cesse pourtant de tarauder, d'environner et même de massacrer au fil des temps et dans des conditions toujours

⁵⁸⁰ Leonardo, BOFF, *Jésus-Christ libérateur*, op. cit., p. 125.

⁵⁸¹ Pour Eric Edelman, « le mont des Oliviers est en nous, la Crucifixion est en nous, la Résurrection est en nous, car tout chemin de transformation passe nécessairement par de telles étapes et de telles expériences » : *Jésus parlait...*, op. cit., p. 29. Ainsi, la fidélité à la résurrection ne peut être sincère que par la fidélité aux derniers événements de la vie de Jésus qui l'ont suscité.

inhumaines⁵⁸². En détruisant le pouvoir du péché et de Satan, Jésus ressuscité nous initie, par ce fait même, à la liberté de nous opposer et de combattre toutes les formes de souffrance et d'oppression qui anéantissent notre humanité et détruisent notre espérance. En Afrique, la Pâques de Jésus Christ nous impose de survivre. Ainsi, il n'y a aucun drame, aucune désespérance qui ne connaisse un début de transformation qualitative là où, sur ce continent, la résurrection est proclamée et vécue comme évènement divin de libération, comme une « incroyable créativité » de Dieu. Si elle n'était pas une réalité, vaine serait notre foi (Cf. 1 Co 15, 20-22) et vaine donc aussi notre espérance et notre engagement. Avec la résurrection, relève L. Boff, s'ouvre pour nous une porte vers l'absolu de notre avenir et une espérance indéradicable pénètre dans nos cœurs opprimés et meurtris⁵⁸³. Quand Jésus ouvre les yeux des disciples d'Emmaüs et se fait reconnaître à la fraction du pain, commence pour eux un nouveau chemin. L'angoisse sur le chemin de l'aller fait place à la joie du retour après la rencontre inespérée et libératrice avec Jésus et engendre leur espérance qui anéantit et engloutit désormais et totalement leur peur et leur timidité. La résurrection-transfiguration-existentielle de Jésus-Christ impacte la vie des chrétiens et fait directement partie de l'efficacité de l'eucharistie qu'ils reçoivent et suscite la joie profonde de la rencontre intime transformante avec lui. Comme les disciples eux-mêmes l'ont expérimentée, avec la résurrection, rien désormais ne peut plus être comme avant. En définitive, en Afrique, la joie de la rencontre avec le ressuscité nous plonge dans l'extase de l'apôtre : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20). Cette extase se transforme en action de grâces, en *exultet* que l'Eglise proclame avec ferveur et foi dans la célébration eucharistique pascale; comme l'exprime clairement la préface de la veillée pascale : « C'est pourquoi le peuple des baptisés, rayonnant de la joie pascale exulte par toute la terre... ».

Pour tout dire, la nouvelle Pâque africaine ne sera pas la célébration d'un rite de passage à travers une liturgie de surcroît élaborée ailleurs. Elle ne sera pas le respect d'un calendrier liturgique. La nouvelle Pâque africaine sera, avant tout, la célébration de la Vie. Mais une Vie concrète qui surgit après une mort concrète. Il s'agit de la mort de millions d'êtres humains torturés et perturbés par la faim et opprimés par des pouvoirs de la mort et qui ressuscitent. Ils ressuscitent dans les pas de leur Ancêtre commun. Cet Ancêtre est lui-même vivant alors que les puissances de la mort l'avaient englouti dans le ventre d'une tombe pendant trois jours.

⁵⁸² Cf. Joseph, DORE ; Bernard, XIBAUT, *Jésus, le Christ et les christologies*, Paris, Mame/Desclée, Coll. « Jésus et Jésus Christ », n° 101, 2011, p. 482.

⁵⁸³ Cf. Leonardo, BOFF, *Jésus-Christ libérateur*, *op. cit.*, p. 125.

Une telle Pâque se célébrera jusqu'à la fin des temps. Et ceux qui la célèbrent y découvrent la puissance de la Vie qui domine celle de la Mort.

3.3 : La joie de la résurrection en Afrique aujourd'hui

Cette joie pascale qui fait exulter tout croyant faisant l'expérience du Ressuscité est aussi l'écho sonore de la clameur, des dénonciations et des revendications des affamés et des opprimés. Elle porte aussi en elle les préoccupations et le sort de l'Afrique noire toujours livrée à la voracité et à l'égoïsme de toute sorte d'exploiteurs de tout acabit que la proclamation du « soleil des indépendances »⁵⁸⁴ n'a pas pu mettre à la porte. En considérant que l'eucharistie est le signe visible du Christ ressuscité, nous pouvons alors soutenir qu'en Afrique, elle révèle la victoire définitive de la Vie sur la Mort, comme cela ne fait aucun doute. La célébration de l'eucharistie en Afrique sera alors la rédemption de ce continent si l'on ne continue pas de croire que le visage du rédempteur n'est pas à contempler uniquement dans les temples mais aussi là où « le monde d'en bas » lutte pour sa survie à travers des gestes de solidarité et de fraternité. Le mystère pascal du Fils de Dieu assume entièrement l'humanité et s'insère dans l'histoire quotidienne et concrète d'un peuple éternellement souffrant et attendant sa libération. L'on ne s'écarte pas de la résurrection si la lutte contre la faim et la mort se mène ailleurs, dans une autre arène, c'est-à-dire au sein de la société où vit le peuple du « Sud du monde ». Le calice et la patène qui contiennent le sang et le corps du Christ doivent descendre de l'autel rituel et être tendus, pour leur libération, aux peuples de la faim qui adorent Dieu et qui ne se trouvent pas forcément dans l'Eglise et les églises. Le continent africain (nouveau Temple de Dieu) est aussi l'autel que Dieu dresse à ciel ouvert pour nous aujourd'hui et où le sacrifice de son Fils s'accomplit publiquement en faveur des sacrifiés de notre société. Et c'est là aussi que se célèbre l'eucharistie du monde, la nouvelle Pâque africaine, la Pâque qui libère, la Pâque de la vie éternelle. Il n'y a pas de Pâque sans eucharistie. Il n'y a pas de résurrection sans libération. Cela se trouve être la mission de l'Eglise et des fidèles africains aujourd'hui qui doivent prendre conscience que le Christ est mort et ressuscité et que cette mort et cette résurrection qui apportent la libération doivent être

⁵⁸⁴ Titre d'une œuvre devenue un classique de la littérature africaine de l'écrivain ivoirien Ahmadou Kourouma.

proclamées là où le peuple d'en-bas se débat pour découvrir le vrai visage du Christ dont il entend parler. Tel est aussi le point de vue d'E. Messi Métego :

*« La présence rédemptrice de Jésus-Christ aujourd'hui dans les sociétés africaines doit être assurée par les chrétiens africains, membres de son Corps. Jésus-Christ n'est pas présent dans le monde sans ses témoins, sans des hommes et des femmes prêts à poursuivre le combat qu'il a engagé voici deux mille ans pour l'égalité et la justice. Si les chrétiens désertent ce combat, d'autres le mèneront et mériteront les titres de messagers de l'évangile de justice, de messies et de rédempteurs. »*⁵⁸⁵

La responsabilité de la libération de notre continent, selon Messi Métego, échoit en premier lieu aux chrétiens qui par leur baptême sont devenus membres du corps du Christ, nourris par le Pain de vie. Ils sont les hérauts (ou les griots) du Christ libérateur au milieu de leurs frères et de leurs sœurs dans les turbulences de leur vie. Ils sont aussi par ce fait « sel », « lumière » et « sacrement » dans un continent rendu amer et ténébreux par ses agresseurs. Ils annoncent ainsi la joie de la résurrection et de la libération. Et cette joie ne sera totale en Afrique, « les invités au repas du Seigneur » ne seront vraiment « heureux » que quand les croyants auront pris conscience que le Christ ne ressuscite pas pour être proclamé uniquement dans les temples mais là où ceux auxquels il s'est parfaitement identifié depuis son incarnation attendent de le rencontrer, de goûter à sa prodigalité et à sa générosité, de faire à leur tour l'expérience du bonheur et de l'abondance que procure la résurrection célébrée dans l'eucharistie.

Nous pouvons nous en rendre compte, quand l'eucharistie est comprise et célébrée comme une libération, avec les médiations qu'elle suppose, elle devient un projet de nouveauté de chaque jour et sa célébration elle-même devient figure et annonce de cette nouveauté. Le réalisme eucharistique prend ici un véritable sens car il met l'homme en détresse en situation de réaction. Il voit désormais ce sacrement comme action de construction et de libération d'une situation d'injustice, de domination et d'aliénation qui n'est pas le projet de Dieu. En plus de la contemplation, l'eucharistie devient action pour les peuples de la faim ; action qui vise la construction de « cioux nouveaux » et de la « terre nouvelle ».

⁵⁸⁵ Eloi, MESSI, METOGO, « La personne du Christ dans l'œuvre de Mongo Béti », in *Chemins de la christologie africaine*, op. cit., p. 65.

CHAPITRE 20 : EUCHARISTIE : FIGURE ET ANNONCE DES CIEUX NOUVEAUX ET DE LA TERRE NOUVELLE EN AFRIQUE

Notre affirmation selon laquelle l'eucharistie est figure et annonce des cieux nouveaux et de la terre nouvelle dans le contexte africain que nous étudions s'appuie, pour sa démonstration, sur trois points : le premier est une perspective que nous empruntons encore à Bernard Sesboüé qui présente Jésus-Christ comme principe de toute nouveauté radicale à partir de laquelle toute autre nouveauté devient possible (1). L'étude de cette perspective nous conduira, dans le deuxième point, à soutenir que l'Afrique peut être regardée comme manifestation des cieux nouveaux et de la terre nouvelle, lesquels exigent une reconstruction des structures qui la tiennent depuis toujours (2). Cela est envisageable dans la troisième partie en nous inspirant de la théologie de la reconstruction de Kä Mana (3). Le but visé dans ce chapitre est d'affirmer la possibilité d'une Afrique qui célèbre l'eucharistie et qui aspire à une nouveauté et à un bien-être. L'eucharistie n'est pas une abstraction. Nous l'avons plusieurs fois relevé. Dans ce chapitre, nous montrons, à partir de la nouveauté que constitue le Christ, des voies de l'annonce et de la construction d'une Afrique nouvelle à partir de matériaux réels.

1. La perspective de Joseph Moingt : Jésus-Christ comme principe de toute nouveauté

Joseph Moingt ouvre une perspective dans laquelle nous nous introduisons pour voir dans l'eucharistie l'annonce des cieux nouveaux et de la terre nouvelle. Et dans le contexte africain, s'offre la nécessité d'être des acteurs de libération pour des peuples en souffrance. En indiquant Jésus comme le nouvel Adam, J. Moingt affirme que ce nouvel Adam ne nous ramène pas à l'obscurité des temps passés qui nous immobiliserait dans notre cheminement avec Dieu, mais il nous conduit au contraire à la libération du poids du passé qui crée, de ce fait, la nouveauté de l'humanisation⁵⁸⁶. Ainsi, pour lui, Jésus est la nouveauté même qui en s'inspirant du passé, le dépasse radicalement et l'accomplit entièrement pour notre temps:

⁵⁸⁶ Cf. Joseph, MOINGT, *Croire au Dieu qui vient I...*, op. cit., p. 564.

« En acceptant sa mission, Jésus avait hérité du passé de son peuple et accepté tout ce que ce passé véhiculait de promesses et d'échecs, d'espoirs et de craintes, de contraintes et d'aspirations, mais, successeur des prophètes et conscient du caractère définitif et unique de sa mission, il revendiquait comme eux, une totale liberté de parole et de comportement à l'égard des institutions et des autorités religieuses et politiques et une autorité égale à celle de l'Écriture, de la Loi et du Temple. »⁵⁸⁷

En assumant le passé et en étant un homme ou un prophète de son temps et de son milieu, Jésus a revendiqué, selon J. Moingt, sa liberté vis-à-vis de tout ce qui pouvait constituer un frein au dynamisme et à l'accomplissement de sa mission de libération. Et Jésus fut un homme totalement et radicalement libre. Et cette liberté totale et radicale lui a permis de poser les fondements du royaume des cieux dans le renouvellement de celui-ci et de la terre. Jésus, un Homme-nouveau-et-entièrement-libre, annonce dans la confiance les cieux nouveaux et la terre nouvelle caractérisés par la liberté de leur existence et de celle de ceux qui les habitent. Pour J. Moingt, le royaume que Jésus annonçait avait aussi un visage historique et donc concret et vérifiable: « Il annonçait le royaume de Dieu, mais le voyait venir dans le présent plus qu'il ne l'attendait du futur, lié à sa personne plus qu'à l'héritage davidique, ouvert à l'amour et au pardon infini de Dieu et non enfermé d'avance dans les limites des traditions et des lois du passé »⁵⁸⁸. Ce royaume annoncé aux hommes et pour eux par Jésus s'enracine donc dans la situation qu'ils vivent et leur montre de nouveaux chemins de vie dont celui de leur libération des chaînes du péché et de l'oppression des hommes. C'est pourquoi, ce royaume qu'il leur annonce s'inaugure dans ce « monde de notre temps » et non dans « l'au-delà d'une histoire menacée de fin tragique... mais plutôt dans une histoire ouverte sur des temps nouveaux. »⁵⁸⁹

L'originalité de Jésus est d'avoir été un prophète des temps nouveaux qui a inauguré le règne de Dieu sur une terre nouvelle aux dimensions sans fin, qui a tenu un discours nouveau, posé des actes eux aussi nouveaux et qui a appelé les hommes, ses disciples en premier, à continuer sa mission dans cette perspective en étant conscients que leur bonheur s'inaugure sur cette terre nouvelle avant d'être définitivement accompli par son Père. Sur ce plan, Jésus n'a pas trompé ses disciples en leur prédisant un bonheur dans l'au-delà après avoir accepté les douleurs de la terre. A plusieurs reprises, il les a ramenés sur terre quand ceux-ci, pris de

⁵⁸⁷ *Ibid.*, pp. 564-565.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 565.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

zèle et d'émotion, ont cru devoir scruter le ciel et l'au-delà pour y trouver leur bonheur : à l'encontre de Pierre qui, revenu de son extase sur la montagne de la transfiguration, voulait dresser des tentes pour s'établir définitivement sur cette montagne avec Jésus, Elie et Moïse, Luc révèle qu' « il ne savait pas ce qu'il disait » (Lc 9, 33). Il devrait descendre de cette montagne pour affronter les réalités de la passion du Christ qui était proche. Après sa résurrection, aux disciples qui « fixaient encore le ciel où Jésus s'en allait » (Ac 1, 10), des anges leur posent la question : « Gens de Galilée, pourquoi restez-vous là à regarder vers le ciel ? » (Ac 1, 11). Pour tout dire, Jésus, parce qu'il ne s'est pas seulement perché sur une montagne pour opérer la libération des hommes, demeure surtout en contact avec ceux-ci dans la réalité dramatique de leur quotidien et de leur histoire. Bien plus, pour J. Moingt, Jésus ne s'est pas installé dans de « nouvelles institutions héritières de celles du passé » pour proclamer le royaume et la libération des hommes. Il s'est plutôt inscrit « dans l'intériorité de relations radicalement nouvelles entre Dieu et les hommes et intégralement liées à un tout nouveau style des relations des hommes entre eux dans le quotidien de leur vie séculière »⁵⁹⁰. Quant à F. Bovon, il fait remarquer que quand Jésus s'incarne dans notre monde, il n'y avait pas de place pour lui nulle part. Malgré tout, il s'est installé. Et il l'a fait parmi les pauvres. Et c'est de là qu'il fait jaillir désormais la nouveauté. Et c'est de là également que l'élévation a pu s'opérer et c'est encore de là que la libération a été envisagée pour tous et pour tous les temps⁵⁹¹. C'est donc dans les dimensions et les mesures de la réalité du monde et des hommes que Jésus agit depuis toujours et accomplit sa mission sans se laisser contrarier par n'importe quelle institution. C'est pourquoi la libération qu'il apporte est nouvelle, concrète et totale et n'a aucune mesure avec une autre⁵⁹² ; « Voici que je fais toutes choses nouvelles » (Ap 21, 5).

En partant d'un même accord avec Moingt, dans le commentaire qu'il fait de Lc 14, 7-14, concernant la place à choisir lorsqu'on est invité à un festin, F. Bovon explique que Dieu, « en envoyant son Fils, s'apprête à imposer son Règne, qui sera le rétablissement de l'ordre qu'il a voulu et de la paix qu'il a proposée dans son alliance »⁵⁹³. Les destinataires de cette paix et du bonheur qui l'accompagne sont, selon l'observation de Bovon, « les pauvres, les estropiés, les

⁵⁹⁰ *Ibid.*

⁵⁹¹ Cf. François, BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, op. cit., p. 433.

⁵⁹² C'est également dans cette perspective que nous devons comprendre ce que dit ici Jean-Paul II : « Saint Paul est profondément conscient de l'originalité absolue du Christ, qui est unique et inimitable. S'il était seulement un sage comme Socrate, un "prophète" comme Mahomet, s'il était un "illuminé" comme le Bouddha, sans aucun doute le Christ ne serait pas ce qu'il est. Il est l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes. » ; *Entrez dans l'espérance*, Plan-Mame, 1994, p. 81.

⁵⁹³ François, BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, op. cit., p. 433.

boiteux, les aveugles » qui sont les « témoins de l'humanité à régénérer »⁵⁹⁴. En ce qui concerne les « riches et les bien-portants », ils « sont invités à s'associer à eux, moyennant un retour sur soi-même exigeant »⁵⁹⁵. Bovon constate que ce changement radical avec Jésus s'est aussi opéré et vérifié dans « les repas que Jésus a pris le risque de partager avec les pécheurs et les péagers... »⁵⁹⁶.

La perspective de ces deux auteurs nous permet de soutenir que Jésus, qui est un homme entièrement nouveau et libre, a agi ainsi. Les chemins qu'il a tracés pour les hommes restent toujours nouveaux. Et ceux-ci sont invités à s'y engouffrer pour comprendre chaque jour la nouveauté de son message et les exigences de son contenu dont le plus important est leur liberté. Les cieux nouveaux et la terre nouvelle qui sont la bonne nouvelle de ce message sont l'œuvre des disciples qui acceptent la nouveauté apportée par Jésus et qui conduit à s'investir dans un monde qui leur appartient selon le projet originel de Dieu. Les disciples de Jésus marcheront à sa suite et s'efforceront de faire retentir ce message dans leur existence sociale quotidienne et leurs différents lieux de pratiques de la foi en ayant à l'esprit qu'ils sont les acteurs essentiels et primordiaux de la construction de cette nouveauté.

2. L'Afrique : des cieux nouveaux et une terre nouvelle ?

2.1 : Le prophète Isaïe et l'annonce des cieux nouveaux et de la terre nouvelle

Osons dire avec le psalmiste qu'« avec Dieu nous ferons des prouesses, et lui piétinera nos oppresseurs » (Ps 107, 14). Quelle est la part de l'Afrique dans ce vaste projet de construction de cieux nouveaux et de la terre nouvelle inauguré par Jésus? Au regard de tout ce que nous disions depuis l'entame de cette recherche, la question ne peut pas échapper au chercheur qui porte l'Afrique dans son cœur. En effet, nous ne dirons pas comme les jeunes Africains avec qui nous avons travaillé et qui peinent à se faire une place au soleil à cause de politiques élaborées contre eux, que « l'Afrique est un continent maudit ». Même si certains événements

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ *Ibid.*

passés ou actuels imposent un pessimisme justifié sur le devenir de ce continent, nous optons, nous, pour un optimisme sans pour autant nous inscrire dans un « Afro-optimisme » flou au contour indéterminé que les gouvernants, sous la pression de leurs « partenaires au développement », brandissent à longueur de discours pour endormir de slogans pompeux leurs peuples et les infantiliser davantage. Notre optimisme n'est pas démesuré et surfait. Et il veut être fondé et mesuré sur le projet de Dieu pour ce continent qui demeure, quoi que l'on dise, un continent d'avenir grâce à la volonté de Dieu de le libérer de ses chaînes historiques qui semblent éternelles. Cet optimisme nous pousse à dire avec Jean-Marc Ela que malgré les vicissitudes qu'elle connaît depuis toujours, l'Afrique n'est pas morte. Elle est « une marmite qui bout de l'intérieur » et dont l'explosion ne fera aucun mal. Celle-ci apportera plutôt la lumière, l'illumination et la libération selon le plan de Dieu qui donne la force aux hommes et aux persécutés pour changer radicalement, en son nom, et par lui, la trajectoire de leur vie. Le projet eucharistique qui est le nôtre et que nous défendons dans cette recherche doit être vu comme notre apport à la libération. Car pour nous, l'eucharistie est un projet de libération parce que celui dont elle est le signe toujours actuel est lui-même un Libérateur. Et Dieu, dans son projet pour l'Afrique, ne peut pas prendre le risque de la tromper. Il n'y a en Dieu aucune trace de tromperie et de mensonge. Le projet de Dieu ne trompe personne, surtout pas les pauvres qui sont l'image de son Fils. La libération sur ce continent est porteuse d'un projet d'espoir qui veut mettre hors d'état de nuire le vieux ciel d'une civilisation de la richesse, du pouvoir, de la haine et du mépris du frère, de l'infantilisation et de l'oppression des pauvres comme choix et projet de gouvernement. Pour l'Afrique, nous croyons que la libération sera à l'opposé d'un système qui appauvrit pour faire éclore un système qui affirme de manière évangélique et utopique le ciel nouveau d'une « civilisation de l'amour » qui réponde de manière irrécusable et systématique aux signes des temps nouveaux et à la dynamique même du salut qu'opère Dieu en faveur des « damnés de la terre ». Un tel projet de vie en Dieu appelle aussi des hommes nouveaux, mieux, des prophètes (cette « voix qui crie » (Is 40, 3)) de notre temps qui continuent à annoncer fermement un avenir meilleur en Dieu. Car, au-delà des événements qui rythment sans cesse l'histoire des hommes et particulièrement celle des Africains, « le Dieu qui libère », le Dieu-Amour, sans cesse nous guette, pas du haut de son trône, mais présent au cœur de notre histoire, de nos actes de survie et nous appelle tous à la vraie conversion.

A cette fin, nous n'avons pas résisté à la tentation de reprendre ici le chapitre soixante-cinq du prophète Isaïe (65, 17-25). En effet, situé au cœur de notre préoccupation, ce chapitre du

prophète Isaïe nous ouvre des perspectives heureuses à partir d'un peuple humilié qui peut toujours compter sur Dieu son libérateur. Le prophète annonce des jours meilleurs, des « cieux nouveaux et une terre nouvelle » qui ne se construisent pas en dehors de Dieu mais en lui et avec lui :

« En effet, voici que je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle ; ainsi le passé ne sera plus rappelé, il ne remontera plus jusqu'au secret du cœur. Au contraire, c'est un enthousiasme et une exultation perpétuels que je vais créer : en effet, l'exultation que je vais créer, ce sera Jérusalem, et l'enthousiasme, ce sera son peuple ; oui, j'exulterai au sujet de Jérusalem et je serai dans l'enthousiasme au sujet de mon peuple ! Désormais, on n'y entendra plus retentir ni pleurs, ni cris. Il n'y aura plus là de nourrisson emporté en quelques jours, ni de vieillard qui n'accomplisse pas ses jours ; le plus jeune, en effet, mourra centenaire, et le plus malchanceux, c'est centenaire aussi qu'il deviendra moins que rien. Ils bâtiront des maisons et ils les habiteront, ils planteront des vignes et ils en mangeront les fruits ; ils ne bâtiront plus pour qu'un autre habite, ils ne planteront plus pour qu'un autre mange, car tels les jours d'un arbre, tels les jours de mon peuple, mes élus pourront user les produits de leurs mains. Ils ne se fatigueront plus en vain, ils n'enfanteront plus pour l'hécatombe, car ils seront la descendance des bénis du Seigneur et leurs rejetons resteront avec eux. Avant même qu'ils appellent, moi, je leur répondrai, alors même qu'ils parleront encore, moi, je les aurai écoutés ! Le loup et l'agneau brouteront ensemble, le lion comme le bœuf, mangera du fourrage ; quant au serpent, la poussière sera sa nourriture. Il ne se fera ni mal ni destruction sur toute ma montagne sainte, dit le Seigneur. »

Situé dans son contexte, ce passage nous rappelle l'épreuve de la déportation babylonienne. Cette épreuve fut certainement la plus cruelle et la plus humiliante pour Israël. Délesté de son temple, de ses lois, de ses terres qui faisaient sa fierté et son orgueil au milieu des autres peuples, Israël doit dorénavant subir, la mort dans l'âme, la rudesse d'une déportation qu'il aurait pu éviter s'il avait compris que Dieu était son véritable sauveur. Mais, le plus important a été qu'il prenne conscience de sa situation de dominé et d'esclave pour compter désormais sur la libération de Dieu. Cela nous fait ainsi comprendre que l'esclavage des hommes n'a jamais été un projet de Dieu. Dieu ne pousse pas son peuple à l'esclavage, à l'oppression et à la faim. Ceux-ci interviennent comme une volonté des hommes d'imposer leur propre logique qui n'est jamais celle de Dieu. La logique de Dieu est celle que le prophète annonce dans cette prédication. Elle est une logique de vie et non de mort. Des

ruines de l'esclavage, de l'aliénation et de l'oppression, de la famine et de la pauvreté, Dieu fait surgir la vie, le bonheur, le bien-être, l'amour, la joie, la longévité et l'abondance ainsi qu'Isaïe l'apprend à Israël. Quand la logique des hommes pousse et contraint à la haine, au mépris et à la domination inhumaine, Dieu impose sa propre logique pour marquer sa différence et sa souveraineté et rétablir définitivement l'ordre authentique qui est le sien. Des cendres et des décombres de la misère humaine, Dieu, selon le prophète Isaïe, bâtit du nouveau. Des cieux ombrageux surgissent des cieux nouveaux. Des terres de la faim, de la misère et de la mort, surgit une terre nouvelle. Au prophète Jérémie, il avait dit : « Je te donne aujourd'hui autorité sur les nations et sur les royaumes pour déraciner et renverser, pour ruiner et démolir, pour bâtir et planter » (Jr 1, 10). A Moïse, il avait déjà révélé : « J'ai vu la misère de mon peuple en Egypte et je l'ai entendu crier sous les coups de ses gardes-chiourme. Oui, je connais ses souffrances. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Egyptiens et le faire monter de ce pays vers un bon et vaste pays, vers un pays ruisselant de lait et de miel » (Ex 3, 7-8). La démarche de Dieu est pédagogique et théologique: il voit la misère de son peuple ; il l'entend crier sous les coups de ses oppresseurs ; il descend pour le libérer lui-même ; il veut le faire monter dans un autre pays plus vaste ; un pays (terre nouvelle) où il trouvera en abondance le lait et le miel qui sont des nourritures de la promesse et de la vie. Quand bien même il descend, il suscite un libérateur, un fils du pays, ici, Moïse, pour prolonger sa main. C'est Moïse en effet qui entreprendra toutes les démarches de la libération du peuple de Dieu rendu esclave en Egypte : « Je t'envoie vers Pharaon, fais sortir d'Egypte mon peuple » (Ex 3, 10). L'intention de Dieu est ici bien évidente : pas d'esclavage et pas d'oppression. Donc, quand elle rencontre celle des hommes qui la contrarie, Dieu renouvelle son alliance de vie avec ceux qui en sont les victimes. Dieu est donc toujours du côté des victimes. Avec elles, il « déracine », « renverse », « ruine » et « démolit » les injustices des hommes pour, à leur place, « bâtir » et « planter » un ordre nouveau.

2.2 : L'Afrique et sa célébration de l'eucharistie : cieux nouveaux et terre nouvelle ?

En Afrique, en célébrant l'eucharistie dans la perspective de la libération qu'annoncent les prophètes, qu'apporte Dieu et que le prophète Isaïe rappelle, nous comprenons que notre histoire peut radicalement se transformer quand Dieu est adoré comme il le faut : sans

mensonge et sans surcharge inutile, mais dans la pure vérité. Si la politique, la démocratie, l'économie, la mondialisation et tout ce qu'elles drainent ne sont pas pour l'Afrique des projets de libération, l'eucharistie, quant à elle, l'est effectivement car elle est l'espoir des pauvres qui sont toujours les acteurs principaux de la libération suscitée par Dieu. La libération de l'oppression vient toujours des masses populaires affamées et opprimées comme l'histoire nous l'enseigne. En Afrique, ces masses constituent la force de notre espoir car elles célèbrent l'eucharistie et prennent de plus en plus conscience de leur domination et donc de la nécessité de se frayer, à partir de ce sacrement, un chemin de libération et d'avenir. Et il n'y a pas d'eucharistie sans libération. Quand la peur change de camp, le projet de libération de Dieu s'accomplit par les nouveaux maîtres de la situation. Et en Afrique, ils sont comptés parmi les pauvres qui adorent Dieu et célèbrent l'eucharistie dans la ferveur et la joie de leur libération prochaine. Parce que les pauvres, les affamés et les déshérités sont l'image du Christ qui s'est parfaitement identifié et solidarisé avec eux, tels qu'ils sont, dans les drames de leur existence quotidienne, eux qui célèbrent l'eucharistie en solidarité avec les autres, ils demeurent l'espoir de la libération sur le continent. Sur ce continent, le « Sud du monde », les pauvres sont une médiation de libération grâce à leur foi, à leur détermination et à la force de leur conviction. Même si l'oppression et la passion de ces masses perdurent, si elles sont de plus en plus inhumaines, une solution s'entrevoit toujours. La désespérance ne doit donc pas faire partie des souffrances des Africains. « La force historique des pauvres »⁵⁹⁷, c'est leur propre capacité à assumer leur propre histoire en relevant leurs propres défis qui se présentent à tout moment à eux. Les voies de la libération peuvent être nombreuses sur ce continent et ses peuples, mais de notre point de vue, celle de l'eucharistie est la plus pertinente et rassurante car elle emprunte celle de Dieu capable de construire, jusqu'à la fin des temps, une terre nouvelle et de demeurer fidèle auprès de ceux qui souffrent. L'eucharistie renferme et assume tous nos défis à relever en Afrique : fidélité absolue à Dieu, amour et fraternité, solidarité et communion, richesses divine et humaine, richesse spirituelle et matérielle, etc. L'erreur est de croire qu'en Afrique, les immenses richesses naturelles que son sol renferme (qualifiées de « scandale géologique »), seraient à elles toutes seules, notre pôle de salut. Car, depuis toujours, le constat est que ses richesses sont plutôt les causes réelles de ses drames et de sa pauvreté. Elles attirent des multinationales véreuses qui se les accaparent à vil prix en

⁵⁹⁷ GUTIERREZ, G., *La force historique des pauvres*, op. cit., 248 p.

semant la détresse et la ruine dans le camp des pauvres qu'elles exploitent avec la complicité des dictateurs locaux. D'ailleurs, les régions où sont extraites à une échelle industrielle ces richesses, comptent parmi les plus pauvres et les plus misérables d'Afrique et sont les nids permanents de la turbulence et de la guerre avec les conséquences qu'elles génèrent. On ne peut pas non plus dire que ces richesses ne comptent pour rien dans la construction de la terre nouvelle en Afrique. Il s'agit, dans l'état actuel de ce continent, et en s'appuyant sur ses propres possibilités et son propre génie, sa propre foi également, de faire émerger « le fruit de la terre et du travail des hommes », les cadres et les moyens prodigieux pour valoriser ces richesses afin qu'elles profitent d'abord et effectivement aux peuples africains. Les Africains pourront également compter sur leur capacité à entrer en dialogue sur le modèle de la palabre africaine pour rassembler, dans une même cohésion, le matériau nécessaire au surgissement des cieux nouveaux et de la terre nouvelle où, selon la promesse de Dieu, coulent à profusion le « lait et le miel ». Dans cette perspective, Kä Mana propose de transformer l'« imaginaire » africain en vue de la « reconstruction » du continent.

3 : Kä Mana et la théologie de la reconstruction : pour un christianisme de la vie en Afrique

Kä Mana demande de construire d'abord un nouveau type de christianisme en Afrique à partir de notre propre imaginaire (1). Ce type de christianisme pourra porter véritablement l'espérance des Africains car il sera dépouillé de tout ce qui ne loue pas Dieu et n'édifie pas l'humain ; dans le deuxième point, il sera question des tâches urgentes de la reconstruction (2). L'immensité des besoins dans laquelle l'Afrique se trouve exige une urgence synonyme de foi pratique et efficace sur le continent ; le troisième point est une exigence de la reconstruction de l'Afrique. En effet, le nouveau type de christianisme à vivre et l'urgence de la reconstruction appellent néanmoins une exigence dans l'attitude de l'Africain, car, on ne peut pas bâtir avec n'importe quel matériau. Le quatrième point est une critique que nous faisons à la théologie de la reconstruction de Kä Mana en en stigmatisant ses faiblesses. A partir de là, nous proposons de reconstruire l'Afrique à partir de ses propres paradigmes.

3.1 Construire d'abord un nouveau type de christianisme à partir de notre propre imaginaire

Dans sa « théologie de la reconstruction », Kā Mana part de ce principe : en Afrique, il nous faut nous engager dans un nouveau type de christianisme, adapté à notre époque et à notre situation et dont le fondement reposerait sur un « pacte de transparence » concernant ses visées, ses ambitions et ses perspectives. Tout cela doit partir de ce qu'il détermine comme « projet fondateur que constituent le message, la vie, la personnalité et la vision de Jésus-Christ »⁵⁹⁸ lui-même. A partir de ce principe, il construit la théologie de la reconstruction dont l'un des fondements et la perspective principale sont « une exigence d'éthique politique » qu'il définit comme une « nouvelle institution imaginaire de la société africaine dans son ensemble »⁵⁹⁹. Il comprend cet imaginaire comme l'ensemble des forces créatrices et donc novatrices dans la vie des hommes et des Africains en particulier. Dans ce sens, il propose, dans cette théologie, de construire de façon nouvelle, l'imaginaire de « Nouveaux Africains » par une rupture radicale volontairement et consciemment assumée⁶⁰⁰ à travers le projet global d'une « Afrique qui pense » et « qui se bat » pour se libérer et se reconstruire.

La naissance de cette théologie qu'il voit comme un nouveau paradigme de théorisation et de pratique de la foi en Afrique trouve ses origines dans les thématiques principales qui continuent encore de structurer la théologie africaine dans son ensemble. Il s'agit des thématiques de l'inculturation et de la libération. Sans les rejeter systématiquement, Kā Mana les considère comme des systèmes de critique de l'Occident qui, *in fine*, n'ont aucun impact réel sur la vie des Africains qui continuent de souffrir injustement alors qu'ils croient en Jésus-Christ. Son constat est celui-ci : l'Afrique est chrétienne dans son ensemble. Cependant, un bilan montre de graves débâcles et turbulences au niveau de la politique, de l'économie, du social et même du religieux et du culturel. Il s'interroge alors sur le lien entre cette faillite et cette pratique massive de la foi sur le continent. A partir de là, il s'engage dans une série de

⁵⁹⁸ KA MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris-Yaoundé, Karthala-Clé, 2000, p. 176.

⁵⁹⁹ ID., *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993, p. 201.

⁶⁰⁰ Selon lui, il faut rompre avec le complexe structurant les schèmes de pensée, le style de raisonnement et les modes de vie ainsi que notre condition d'Africains enfermés dans une situation historique et permanente de domination systématique et arrogante qui semble être sans issue réelle pour toutes les générations. Il faut aussi rompre avec le complexe même du système dominateur depuis longtemps en vigueur et qui a fait de l'Africain ce qu'il est aujourd'hui ; rompre avec le système de barbarie, de mensonge et d'imposture qui nous enferme dans les mentalités d'êtres faibles, de « petits nègres crétinisés, imbécillisés et déshumanisés » : Cf. *L'Afrique, notre projet. Révolutionner l'imaginaire africain*, Yaoundé, Terroirs, 2009, pp. 48-51.

critiques et de conceptualisations sur l'imaginaire africain, sur la léthargie et la responsabilité des chrétiens africains, sans oublier les théologies de l'inculturation et de la libération⁶⁰¹. Kā Mana soutient avec force que les Africains ne doivent pas rejeter la faute sur les autres et leur faire porter toute la responsabilité du poids de leur histoire, de leur misère, de leur famine, de leur pauvreté et de leurs différents débâcles vis-à-vis des autres peuples. Sa thématique de réflexion tourne autour des concepts d' « avenir » et de la « responsabilité des chrétiens africains »⁶⁰² ainsi que de la « reconstruction de l'Afrique » à partir de ses nombreuses crises. Pour cela, il identifie, selon Nicolas Boilloux, trois défis importants : 1) Le défi du souci constant de l'humain au sens universel du terme ; 2) Le défi de la volonté de développer l'imaginaire, une créativité propre à l'Afrique ; 3) Le défi de novation permanente qui serait la conséquence directe du développement de la créativité. Tout cela implique, en théologie de la reconstruction, la sphère politique et celle des Eglises présentes sur le continent et une lutte acharnée contre tout ce qui génère de l'inhumain en Afrique. Il faut alors, dans ce cadre, s'investir davantage dans la vie politique et sociale, s'engager dans les actions de développement économique avec un souci permanent de justice et de solidarité, de recréer un tissu social comme rempart aux égoïsmes et aux injustices, aux méchancetés et aux cruautés⁶⁰³.

3.2 Les tâches urgentes d'une reconstruction

Quelles sont alors, selon Kā Mana, les « tâches d'une théologie de la reconstruction » ? La tâche primordiale qu'il assigne à sa théologie part de l'analyse des prises de position des Eglises sur les questions sociales et politiques⁶⁰⁴. Ces prises de positions trouvent leur source historique dans les événements politiques et sociaux qui ont fait naître le multipartisme au début des années 1990 avec les troubles et les bouleversements quantitatifs et qualitatifs qu'ils ont générés. A partir de cette analyse, il détermine deux axes essentiels comme puissances d'actions et forces d'espérance nouvelle qui devraient être la force de l'imaginaire de l'Africain qui prend conscience de sa situation et veut reconstruire l'Afrique et son histoire.

⁶⁰¹ Cf. Etienne, KAOBO, *Christologie africaine...*, op. cit., p. 239.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 243.

⁶⁰³ Cf. Nicolas, BOILLOUX, « Théologie africaine pour temps de crise », in www.persee.fr/web/revues/Home/prescript/article/assr, consulté le 21 avril 2015, à 10h36.

⁶⁰⁴ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise...*, op. cit., p. 114.

Comme premier axe d'action, il propose une « lucidité exigeante dans l'analyse des problèmes »⁶⁰⁵ qui secouent le continent. Comme deuxième axe d'action, conséquence du premier, il suggère une « orientation pratique de la réflexion »⁶⁰⁶. Cet axe, qu'il détermine comme le terrain de la théologie de la reconstruction, est celui d'une « éthique politique »⁶⁰⁷. Celle-ci a pour ambition, selon lui, de fonder le projet de bâtir nos sociétés africaines actuelles et chrétiennes sur les « bases de l'humain », à partir de « l'Évangile comme puissance de changement »⁶⁰⁸. La préoccupation de Kā Mana qui se laisse découvrir dans sa théologie de la reconstruction est de faire une analyse froide et sereine de la crise du continent dans les dimensions qui la fondent et en rendre sereinement compte à la lumière de la Parole de Dieu qui est fondement de toute reconstruction et de toute nouveauté. Cette analyse veut d'urgence « poser les bases pour bâtir des lieux concrets où se libèrent des dynamismes d'anti-crise »⁶⁰⁹. La théologie de la reconstruction est donc basée sur la réflexion sur « l'humain africain » en souffrance grave et du jugement porté sur l'horizon et la perspective de réponse à la crise qu'il vit. À partir de la Parole de Dieu, elle veut s'articuler comme une théorie et un paradigme de la transformation ou de la reconstruction globale et structurée de la vie en Afrique. Par son projet d'« éthique politique », la théologie de la reconstruction a pour but de démontrer, en s'inspirant de la révélation biblique, comment Dieu a géré, par le passé, les différentes crises qui se sont présentées à lui dans son histoire tumultueuse avec les hommes. À partir de là, la théologie de la reconstruction veut « définir un ensemble de sillons théoriques qui peuvent orienter notre destinée et permettre aujourd'hui de penser sa reconstruction de manière féconde : dans la transformation globale de son imaginaire, c'est-à-dire, dans ses capacités créatrices »⁶¹⁰.

3.3 Les exigences d'une reconstruction

Ces tâches de la théologie de la reconstruction appellent quatre exigences fondamentales :

- 1) L'exigence d'incarnation qui peut être interprétée comme une exigence d'engagement politique et social réel en vivant l'Évangile de Jésus-Christ là où l'Africain est aux prises avec

⁶⁰⁵ *Ibid.*

⁶⁰⁶ *Ibid.*

⁶⁰⁷ *Ibid.*

⁶⁰⁸ *Ibid.*

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 116.

la rudesse de la vie ; 2) L'exigence de remise en question. Celle-ci s'apparente à une résistance concrète à tout ce qui contrarie véritablement l'Évangile et l'humain ; 3) L'exigence de libération. Il s'agit ici de libérer l'imaginaire qui est source de production et de création de nouveautés ; 4) L'exigence de novation. Elle est le lieu où peut être semée « la vaste utopie des nouveaux cieux et de la nouvelle terre ». Dans ce sens précis, cette exigence consiste à travailler pour faire grandir les semences du royaume de Dieu dans les grands chantiers politiques, économiques, sociaux, spirituels et moraux dont l'Afrique a besoin pour bâtir son avenir, protéger sa vie et s'ouvrir intelligemment et courageusement aux autres peuples. Ces différentes « exigences » qui sont des exigences d'action ou tâches pratiques s'élaborent et s'articulent autour de trois « stratégies » principales qui orientent les choix fondamentaux de la théologie de la reconstruction en Afrique : d'abord une stratégie du dialogue ouverte et propice comme rencontre constructive avec l'autre dans ce qui le caractérise et le fonde ; ensuite une stratégie de présence réelle et efficace comme participation aux débats et aux actions de construction et de renouvellement ; enfin, une stratégie de constitution dynamique en tant que création de forces solidaires et d'actions communes là où cela semble nécessaire⁶¹¹.

Pour Kalemba Mwambazambi, l'objectif de Kā Mana à travers sa construction théologique, c'est, en lieu et place d'un « christianisme de spectacle et de folklore »⁶¹², d'articuler « l'être et l'agir par le moyen d'une conscience de production permanente de soi et d'invention de l'avenir grâce au pouvoir créateur de l'imagination éthique et de l'esprit rationnel »⁶¹³. De façon générale, la théologie de Kā Mana veut être une « théologie de la vie » ou « une théologie du bonheur partagé » qui, dans sa réflexion et son agir quotidiens, veut se préoccuper autant de la vie et de l'avenir de l'homme africain que du christianisme africain lui-même. La théologie de la reconstruction africaine oriente son action vers une dimension éthique du christianisme et offre, par là même, une voie de reconstruction, comme son nom l'indique, pour l'Afrique d'aujourd'hui et de demain. Et les acteurs de cette reconstruction sont les jeunes et les croyants africains. Son analyse de la crise en Afrique veut conjointement la sphère du christianisme et de la foi, celle de la politique et celle de la société en se fondant sur celle de l'imaginaire de l'Africain - qu'il estime le plus important de tous - en tant que force prospective d'avenir, de changement et de rénovation dynamiques et assez

⁶¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 119.

⁶¹² Kalemba, MWAMBAZAMBI, « Kā Mana. Un défenseur de la théologie de la reconstruction », in Bénézet Bujo (éd.), *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures. Vol. III*, Fribourg, APF, 2013, p. 153.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 157.

radicales. Son analyse nous montre aussi que sans l'œuvre de l'homme nouveau qui a reconstruit son imaginaire, les cieux nouveaux et la nouvelle terre ne peuvent pas être une réalité historique en Afrique. Car, c'est l'homme africain nouveau, réellement illuminé par la face de Dieu, vraiment converti par l'Esprit Saint et résolument déterminé dans la foi qui peut réellement illuminer à son tour la face noircie et meurtrie de l'Afrique. Kā Mana nous apprend ainsi que la venue des cieux nouveaux et de la terre nouvelle exige de la part de cet homme africain l'accueil intégral et véridique de Dieu et de l'Esprit Saint ainsi que l'appropriation et l'intériorisation de l'Évangile de Jésus-Christ. C'est cet accueil qui peut le projeter vers la phase ultime de sa manifestation historique en vue de la reconstruction du continent africain.

3.4 Critique de la théologie de la reconstruction de Kā Mana

Faisons cependant une critique à la théologie de la reconstruction de Kā Mana aussi perspicace fût-elle. Elle est « éminemment théorique » et s'élabore à l'ombre des réalités (ou crises) qui défigurent l'Afrique et vise comme responsables et protagonistes de ces crises profondes les Africains eux-mêmes. Dans la confrontation sans fin entre ceux qui estiment que les crises en Afrique ont aussi leurs causes ailleurs, notamment en Occident, et ceux qui soutiennent que le malheur des Africains ce sont les Africains eux-mêmes, cette théologie prend fait et cause pour le deuxième camp. Soutenant par là que les Africains n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes et laisser tranquilles ceux qui ne viennent que les aider pour sortir de leur misère. Voir la réalité sous cet angle uniquement, c'est refuser de voir les faits qui se déroulent sur ce continent et de les analyser dans leur objectivité scientifique. Car, en dépit des indépendances, l'Afrique, malheureusement reste sous la tutelle des grandes puissances et des multinationales qui la mettent toujours en coupe réglée au niveau économique. Au niveau politique, nous soulignons plus haut la persistance et la nuisance de la Françafrique, ce système politique mafieux qui donne encore à l'ancien colonisateur d'avoir un droit de regard sur la vie politique des anciens colonisés et au besoin de la régenter à leur place et dans le pire des cas, choisir et leur imposer leur président et leur gouvernement comme cela a été le cas en Côte d'Ivoire entre 2010 et 2011 et dans bien d'autres pays du pré-carré. Ainsi, d'un côté, soutenir que notre malheur ne vient que de l'extérieur et de l'autre côté, chercher à convaincre que nous sommes les seuls responsables de nos malheurs, c'est, dans un cas comme dans

l'autre, biaiser l'histoire de ce continent dont la rencontre avec l'étranger est toujours demeurée douloureuse et fermer les yeux sur nos propres turpitudes. Il a toujours été affirmé que les Africains ne pourront que compter sur eux-mêmes s'ils veulent sortir de leurs ghettos de la faim et des misères et construire des cieux nouveaux et une terre nouvelle qui leur conviennent. Mais au même moment les manœuvres pour les maintenir sous des tutelles persistent et prennent de nouvelles postures au fil du temps et des enjeux en place. La théologie de la reconstruction ne pourra reconstruire l'Afrique, selon son projet et son ambition originels, que dans la mesure où elle saura poser les balises d'une analyse objective, lucide et sereine de la situation africaine (comme elle en nourrit l'ambition) et en identifiant clairement les vrais acteurs de la crise. Car on ne peut pas reconstruire sans poser les vrais diagnostics, sans démolir et détruire les faux fondements (ou matériaux), les faux imaginaires, les anciennes constructions qui persistent et résistent au temps et aux hommes. En effet, en accusant les autres théologies africaines (théologie de l'inculturation, théologie de la libération, théologie de l'invention, théologie féministe, théologie du relèvement et théologie postcoloniale) d'être « une diarrhée de la dénonciation », « un discours idéologique souvent agressif » et même un « mythe », négligeant ainsi les faux fondements et matériaux que sont l'impact de l'Occident et des multinationales, elle ne peut être qu'une autre théologie en Afrique, un épiphénomène théologique qui risque ainsi de passer à côté de son propre sujet et de son propre objectif. D'autre part, le schéma théorique qu'elle a adopté et dans lequel elle évolue risque de l'enfermer dans des illusions improductives qui la feront passer pour une théologie d'Ecole ou une théologie universitaire construite entre quatre murs contrairement à la théologie de l'inculturation et à celle de la libération qui, quoi qu'on dise, osent affronter la réalité chaude du terrain de l'aliénation et de la douleur des peuples africains en mettant en mouvement et en pratique une foi en quête d'intelligence par laquelle la société africaine est jugée et peut espérer une voie de libération et de changement.

3.5 Reconstruire l'Afrique à partir de ses propres paradigmes

A partir de cette critique faite à Kä Mana, nous faisons remarquer que la question de la libération restera, quoi qu'on dise, et pour longtemps encore, un sujet discuté, à la fois pertinent et problématique en théologie africaine et aussi dans l'ensemble de la théologie en tant que discours des hommes sur Dieu pour les hommes eux-mêmes. La question reste donc

ouverte. Des bases sont posées, de même que des perspectives actualisées et des prospectives qui ne manquent pas de génie et de foi. A partir de son expérience personnelle avec l'histoire et la réalité du continent africain, chaque théologien aborde la thématique de la libération avec ses propres intuitions qui normalement ne devraient pas se distancer de l'histoire qu'il a côtoyée au plus près. En théologie africaine de la libération, les faits concrets ne sont pas un choix pour la réflexion et la systématisation. Ils s'imposent au théologien. L'avantage ici, c'est qu'on ne part pas de rien. En théologie africaine de la libération, « nul ne part de nulle part ». Il y a toujours un fait, un événement, une question qui suscite la réflexion après avoir ému la foi du théologien et remué ses convictions. De même que selon Albert Rouet, « annoncer l'Évangile s'inspire toujours de la société concernée »⁶¹⁴, de même, faire de la théologie en Afrique exige une présence concrète dans la société concernée, celle du théologien. On ne peut pas faire de la théologie de la libération en Afrique à partir de l'Europe, de l'Amérique ou de l'Asie. Une telle pratique serait une prétention fort ambiguë. Il s'agit en définitive de contextualiser la Parole de Dieu et la foi. Notre expérience personnelle de pasteur, curé de paroisse qui a vécu avec des gens pauvres, des paysans surtout, manquant du « minimum vital », mais aussi avec des enfants, des jeunes et aussi des fonctionnaires en plein questionnement, qui a célébré avec eux l'eucharistie du Seigneur qui nous fait revivre la mémoire du « Crucifié de Golgotha », a fondamentalement et profondément orienté notre choix. Car elle nous a fait comprendre que célébrer le souvenir du Christ avec eux doit changer notre attitude vis-à-vis de ce sacrement qui est sacrement de la vie et non celui de la pauvreté, de la misère et de la faim, de la résignation comme une certaine prédication tente de le faire croire ; fausse perception dans laquelle nous-mêmes avons été longtemps instruit durant nos années de formation et d'initiation théologiques au séminaire. Faire de la théologie de la libération en Afrique exige une véritable présence et une réelle conversion à l'Évangile du Christ du théologien africain. Nous avons compris que la célébration du corps et du sang du Christ, l'eucharistie, fraction d'un pain si nécessaire à la vie et à son maintien, incite obligatoirement à ne pas consentir à la condition des enfants, des jeunes, des hommes et des femmes qui sont injustement privés de pain, de justice et de paix. Devant la faim des hommes, le salut ne doit pas être une promesse qui s'accomplira dans le futur⁶¹⁵. Il s'agit de ne plus reprendre, à notre compte en Afrique, cette situation où l'État transférait à l'Église, pendant le temps de l'esclavage, le contrôle des consciences des esclaves. Les prêtres et théologiens

⁶¹⁴ Albert, ROUET, *Prêtres. Sortir du modèle unique*, Paris, Médiaspaul, 2015, p. 207.

⁶¹⁵ D'autres aspects de cette réflexion portant sur la théologie africaine de la libération seront abordés dans la suite de notre recherche quand il s'agira de nous interroger sur l'avenir de cette théologie en Afrique.

étaient chargés par la suite de leur enseigner et promettre le paradis céleste, en leur administrant les sacrements contre la patience durant leur enfer sur terre⁶¹⁶.

Ce parcours avec la théologie de la reconstruction nous conduit à présent à faire un bref bilan de nos acquis de la deuxième partie de notre recherche qui tire vers sa fin avant d'aborder la troisième et dernière partie.

⁶¹⁶ Cf. Christiane, TAUBIRA, *L'esclavage raconté...*, *op. cit.*, p. 52. Les questions que suscite cette réflexion seront plus longuement abordées dans la troisième partie quand nous traiterons des difficultés à faire de la théologie africaine alors que nous la considérons comme une voie ou une médiation de libération.

CHAPITRE 21 : BREVE PRESENTATION DE NOS ACQUIS : LES MEDIATIONS EUCHARISTIQUES DE LIBERATION EN CONTEXTE AFRICAIN

Le but visé dans ce chapitre est de mettre en exergue les acquis de nos recherches contenus dans cette deuxième partie et que nous avons appelés médiations eucharistiques de libération. Il s'agit d'abord de présenter notre démarche et d'identifier les médiations eucharistiques (1) et d'en faire ensuite une analyse systématique (2).

1. Notre démarche : identification des médiations eucharistiques de libération

1.1 Justification de notre démarche

Cette deuxième partie a permis de poser plus fondamentalement, en contexte africain, la question de l'eucharistie en lien avec la libération : eucharistie et libération en Afrique. Cela a été possible grâce à notre investigation doctrinale opérée dans la première partie. Celle-ci nous a permis, en nous inspirant des constructions doctrinales contemporaines sur le sacrement et des postulats qu'elles posent, d'établir une interaction entre l'eucharistie et l'homme et entre l'eucharistie et la société. L'eucharistie dans les deux situations est vue comme une mission d'action. Cette mission d'action s'exerce dans la foi en faveur de l'homme et de la société. Elle établit pour cela les bases d'une médiation eucharistique de libération qui devient pertinente dans les lieux de souffrance, de faim et d'oppression des peuples. Elle le fait à partir d'un regard critique qu'elle jette sur la société et des actions qu'elle y mène pour y opérer des formes nouvelles de transformation en vue du bien-être des individus et surtout d'un engagement de libération auprès des hommes et des sociétés vulnérables et démunis. Au stade de cette recherche, nous avons essayé de démontrer, en nous basant sur la théologie africaine de la libération, que dans une Afrique saturée de mauvaises nouvelles, l'eucharistie doit dire et apporter quelque chose de radicalement nouveau à ces peuples de la faim qui la célèbrent avec foi et ferveur. En Afrique, l'engagement contre la faim est une action de chaque jour à travers les projets gouvernementaux et les nombreuses organisations présentes sur le continent. L'Eglise s'y joint pour agir en faveur des affamés. Car, donner à manger aux affamés est un impératif éthique pour l'Eglise, une responsabilité ecclésiale issue de l'action et de l'enseignement de Jésus. Donc, l'accomplissant, l'Eglise répond aux enseignements et aux exigences de solidarité et de partage de son Maître.

En indiquant l'eucharistie comme un moyen d'engagement contre la faim dans une perspective de libération des peuples de la faim, nous avons montré l'originalité de l'Eglise qui s'intéresse au problème. C'est cette originalité qui la distingue des associations et des organisations de lutte contre la faim et donne un sens fondamental et éthique à son activité. Nous avons décrit cette originalité comme la Communion des fidèles exprimée dans la célébration même de l'eucharistie. Cette Communion des fidèles constitue, au niveau de la foi, l'originalité chrétienne dans la lutte contre la faim. Celle-ci tire sa source principale en Jésus-Christ dans la célébration communautaire de l'eucharistie par les Africains. De cette médiation-source, nous avons dégagé d'autres médiations qui donnent un sens véritable à la pratique sacramentelle de la foi sur le continent. Ainsi, à partir de la théologie africaine de la libération, nous avons soutenu qu'il faut restituer, sur ce continent, à l'eucharistie, sa dimension sociale et sa force critique. Comment cela peut-il être possible pour les croyants africains et comment l'avons-nous souligné dans cette partie?

1.2 Eucharistie comme prise de conscience d'un engagement social libérateur

Nous sommes parti de la réalité de la faim sur le continent pour conclure que Dieu s'oppose à la faim de ses créatures. Il s'agit ici de prendre conscience que face au drame, Dieu donne aux croyants les moyens d'agir. Le drame appelle une réponse de Dieu que l'Africain doit scruter et mettre en pratique là où il vit et sous la pression des événements douloureux et dramatiques qui rythment sa vie. Ici, la prise de conscience d'un engagement social devient une forme de médiation libératrice, sans doute la plus centrale. En effet, dans la situation de l'Afrique, la prise de conscience de leur situation par les affamés eux-mêmes est une valeur et un réflexe rares car ils sont sommés par les gouvernants de taire leurs cris de souffrance. Nous avons évoqué ce cas avec les émeutes de la faim.

1.3 « La théologie sous l'arbre » et « la pastorale du grenier » comme forces critiques et actes de libération eucharistiques

Nous avons indiqué l'intuition et l'exemple de Jean-Marc Ela à travers sa pratique théologique et pastorale au milieu des paysans du Nord-Cameroun. Il a mis en valeur deux

médiations que nous avons proposées aux Africains comme chemins de libération. Il s'agit de « la théologie sous l'arbre » qui est une pratique de la solidarité avec les affamés et les opprimés livrés au pouvoir de la mort ; et sa « pastorale du grenier » qui est une contestation permanente des pratiques et des stratégies administratives et étatiques qui affament les paysans car elles leur imposent les cultures de rente qui ne nourrissent personne mais vident les greniers de leur contenu. Dans l'exemple de Jean-Marc Ela, nous avons relevé que le Dieu de la vie nous appelle à vivre et à nous opposer, par solidarité et par communion, à toutes les formes d'oppression qui affament. L'eucharistie est le lieu d'une critique authentique et radicale de l'état du monde. S'opposer à tout ce qui provoque et donne la mort en Afrique devient une médiation de contestation, une force critique qui prend conscience d'un Dieu qui libère et donc s'oppose lui-même à tout ce qui contrarie la vie de l'homme qu'il a créé à son image et à sa ressemblance. Dans cette médiation que propose Ela, stratégie de survie et stratégie d'oppression s'opposent. L'Africain est invité à se ranger du côté de Dieu et donc de la vie et non du côté de la mort.

1.4 Eucharistie comme solidarité et fraternité, communion et partage

Nous avons aussi montré que cette opposition devient pertinente et efficace si elle est fondée sur les vertus eucharistiques de solidarité et de fraternité, de communion et de partage qui sont célébrées dans ce sacrement. Celles-ci sont des actions contre toutes les formes de discrimination et de marginalisation qui accentuent la faim et le pouvoir des oppresseurs en Afrique. Elles ont l'avantage de faire regarder les affamés et les opprimés comme des êtres humains intégrés eux aussi dans le projet initial de Dieu de sauver toute la création et qui par ce fait ont besoin d'attention et surtout de respect et de dignité de la part de tous. Ils ne sont pas des êtres à nourrir pour être rassasiés et repus mais des êtres à nourrir pour être aimés, intégrés et enracinés dans le plan d'amour et de libération définitive de Dieu.

1.5 Lieux modernes d'un engagement eucharistique en Afrique : jeunesse, démocratie, mondialisation, immigration

Nous avons mené une réflexion sur la jeunesse, la démocratie ou la politique, la mondialisation et l'immigration qui, sans être des concepts théologiques, mais profanes, peuvent être pensées théologiquement parce qu'elles touchent directement à la vie des hommes et trouvent une résonance dans l'Évangile. Nous les avons présentées comme lieux où doivent s'exercer ces vertus eucharistiques. A cette fin, à l'échelle de l'Afrique, elles deviennent des enjeux primordiaux. Nous avons relevé que si sur le continent ces enjeux sont bien compris et vécus, ils deviennent des médiations de libération. S'ils sont déviés et pervertis, ils demeurent des modèles et des forces nouvelles d'oppression comme cela semble être le cas aujourd'hui. Nous avons conclu, avec ces enjeux, que l'eucharistie est sacrement de justice et que sa célébration en Afrique ne peut pas se passer de cette forme d'engagement vis-à-vis de la justice à pratiquer envers les plus faibles. La médiation de la justice appelle et exige une prise de conscience maximale dans la célébration eucharistique car l'eucharistie elle-même est Justice donnée aux hommes et Justice exigée des hommes. Et la célébration eucharistique elle-même, dans la mesure où elle rassemble les croyants pour célébrer la mémoire du Christ-Libérateur et les renvoie par la suite en mission dans la société où ils vivent (*Ite missa est*), peut être interprétée elle aussi, comme médiation ou signe de libération ; ce qui la rend plus pertinente et plus présente et active dans l'esprit et la vie des croyants qui y ont pris part. Dans cette perspective, l'on sortira d'une célébration uniquement culturelle et parfois folklorique de l'eucharistie pour passer à une célébration qui libère.

1.6 Eucharistie et Eglise famille : sacrement du frère et don de soi

Nous avons mis aussi l'accent sur l'eucharistie célébrée dans l'Eglise-famille de Dieu en Afrique en relevant que l'eucharistie est sacrement du frère. Les frères qui la célèbrent dans la famille partagent non seulement entre eux un même corps et une même réalité si bien que le problème de la faim dans cette Eglise-famille doit être un problème de tous, mais aussi, ils sont invités à se partager entre eux en s'offrant eux-mêmes pour la vie ou la survie des frères. La famille devient le lieu d'émergence du don de soi fraternel puisé dans l'eucharistie pour la vie du frère et de la famille ecclésiale et sociale. Les frères sont appelés à partager le corps du

Christ en nourriture du ciel en partageant entre eux la nourriture réelle que donne aussi Dieu qui est pain des hommes. Faisant ainsi, ils entrent dans une dynamique d'éthique du partage, de communion et de sacrifice personnel qui s'oppose à toutes les formes d'égoïsme, d'individualisme, de conflits et de guerres en Afrique. Nous avons montré que le don de soi comme médiation de libération est la vertu qui, puisant sa force inépuisable dans l'eucharistie, établit la relation interpersonnelle qui ne se génère pas en donnant simplement des « choses », mais en se donnant soi-même totalement. La médiation de l'Eglise famille est primordiale sur le continent car, en Afrique, c'est à partir de la famille que tout se décide et tout se vit : drames, injustices, mépris, oppressions, faim, famine, pauvreté, épidémies, etc. C'est pourquoi nous avons mis essentiellement l'action sur cette médiation de l'Eglise-famille non pas dans une perspective d'inculturation comme cela est en vigueur sur le continent, mais plutôt dans une dynamique de libération. Ici, l'Eglise est invitée plus concrètement à réfléchir et à prendre clairement position sur les problèmes qui travaillent le continent, qui touchent et affectent aussi bien l'Eglise que tout l'ensemble de la société en Afrique. Elle doit poser des actes pour la justice, la liberté de parole, d'actions et d'opinion revendicative et constructive. De même, elle doit s'opposer à tout ce qui favorise la pauvreté, la faim, l'exploitation et l'oppression des Africains. L'Eglise-famille, à partir des drames et des angoisses de ses membres, et la réponse prophétique et charismatique qu'elle apporte, devient en célébrant l'eucharistie, lieu primordial symbolique et médiation incontournables de libération. L'eucharistie qu'elle célèbre et vit lui en donne les moyens parce qu'elle est elle-même sacrement de libération en Jésus-Christ mort et ressuscité et amour gratuit du frère pour le frère. Dans le cadre de l'Eglise-famille, l'eucharistie devient une éthique du frère et un signe pour l'Afrique. Dans la situation actuelle où se trouve l'Afrique, l'impulsion que peut lui donner l'Eglise famille ne pourra pas venir uniquement des rites et des célébrations de ses cultures, mais aussi d'une praxis nouvelle, transformatrice et libératrice dont l'Evangile sera le fer de lance.

1.7 Eucharistie comme gage d'une espérance libératrice : cieux nouveaux, terre nouvelle et reconstruction

Nous avons terminé cette partie sur l'espérance que procure l'eucharistie comme médiation de libération ultime. La célébration de la Pâque en Afrique doit être la célébration

d'une eucharistie vivante et chaleureuse qui est espérance en Dieu et cette espérance donne des gages suffisants aux hommes pour s'opposer à tout ce qui contrarie leur vie et accentue leurs drames. Il n'y a pas de libération sans espérance qui la suscite et la fortifie. Nous avons alors parlé de cieux nouveaux et de terre nouvelle ainsi que de reconstruction avec Kā Mana. Même s'ils ne sont pas des réalités visibles, les cieux nouveaux et la terre nouvelle sont à la fois des indicateurs et des médiations qui portent et provoquent l'espérance des croyants africains à l'action, à la « reconstruction » et à la vie. La reconstruction, qui est une « théologie de la vie », si elle est pertinente et comprise comme médiation de libération dans une Afrique à construire, devient une médiation d'espérance que suscitent la proclamation et la venue des cieux nouveaux et de la terre nouvelle. Ainsi, cieux nouveaux, terre nouvelle et reconstruction posent les jalons d'un engagement responsable porté sur l'espérance non pas en tant que fuite des réalités présentes mais comme médiations et possibilités d'engagement sur le continent et libération de toutes les formes d'oppression dont la faim et les dictatures. Kā Mana enseigne dans cette théologie de la reconstruction à « révolutionner l'imaginaire de l'Africain » que nous percevons comme une médiation sur le chemin de sa libération.

2. Notre évaluation des médiations eucharistiques de libération

2.1 La misère offense Dieu : la faim ici-bas comme principale ennemie de Dieu

Toutes ces médiations évoquées dans cette deuxième partie constituent ce que nous pouvons appeler, dans le cadre de notre travail, « pain du ciel et pain de la terre », réalités à la fois terrestres et célestes, pour dire simplement que Dieu, par l'action de l'homme, se donne à manger ici et maintenant à travers ces médiations en attendant la gloire finale, si bien que la faim doit être vue comme une offense au don de Dieu et à l'offrande des Africains. Nous devons convenir, à partir de là, qu'ici-bas, la misère et la faim sont les principales ennemies de Dieu. Mais, comme l'Évangile l'enseigne en permanence, le pain réel n'est pas l'essentiel. Sans être un incident dans les besoins quotidiens de l'homme, il n'est cependant qu'un moment, un passage. Cet essentiel est Jésus-Christ lui-même, vrai Pain descendu du ciel qui rassasie en vue du désir de Dieu et de la vie éternelle. Jésus-Christ est à la fois le Vrai Pain descendu du ciel et le Pain réel donné en nourriture aux hommes ; « Il s'est livré dans le pain et le vin ». La faim, depuis toujours et à notre époque particulièrement, symbolise la nécessité

absolue d'une nourriture véritable sans laquelle la vie est en danger. L'Évangile de Jean, nous l'avons vu, présente Jésus comme le seul qui est en mesure de rassasier, étant lui-même Pain de vie. C'est en cela qu'il est le vrai libérateur des peuples de la faim qui le cherchent et l'adorent en amour et en vérité.

2.2 Libération totale de l'Africain comme originalité de l'Eglise dans sa lutte contre la faim

Dans notre démarche, nous avons indiqué que l'essentiel avec toutes ces médiations qu'on doit promouvoir et sentir en Afrique est de construire, à partir de la foi en l'eucharistie, des œuvres et poser des actes qui répondent efficacement aux besoins réels des peuples de la faim en mettant suffisamment en place des institutions et des structures qui libèrent. Ceci relève du témoignage à donner de la foi en Afrique de façon visible. Et le témoignage dans les œuvres contre la faim, qu'il soit personnel ou communautaire, nous l'avons relevé, est l'expression tangible d'une foi véritable et résolument engagée à la suite du Christ qui appelle à témoigner de son action libératrice là où la vie est mise en danger permanent de mort. Le témoignage est alors lui aussi une médiation de libération, surtout quand il prend des dimensions prophétiques au cœur d'une société en lutte pour son épanouissement. Cependant, mieux que des centres de charité et de distribution permanente de nourritures à gérer, ces œuvres, ces structures et ces institutions doivent contribuer à porter la foi des croyants et à promouvoir leur engagement prophétique dans la société. Dieu libère en rendant l'homme désormais et pour toujours responsable de sa vie et non en le liant et le déterminant à des structures qui, bien que bénéfiques, risquent de devenir à la longue, des centres de dépendance et d'assistance. L'originalité de l'action de l'Eglise contre la faim devrait pouvoir se situer également dans cette dynamique. Quand Jésus libère les hommes et les femmes de ce qui les tenait captifs et esclaves, il leur intime cet ordre de libération : « Va, ta foi t'a sauvée » (Lc 7, 50 ; Mc 5, 34), indiquant ainsi que désormais la personne n'est plus attachée, grâce à sa foi, à un lien qui contrarierait sa libération mais qu'elle devient maître et responsable d'elle-même dans la société où elle vit. La foi qui libère s'oppose à toute forme et à tout état d'aliénation ou de re-aliénation. Paul formule et récapitule cela en affirmant que « C'est pour que nous soyons vraiment libres que le Christ nous a libérés » et accompagne cette thèse d'une ferme recommandation : « Tenez donc ferme et ne vous laissez pas remettre sous le joug de

l'esclavage » (Ga 5, 1). En définitive, l'authenticité de l'Eglise dans l'« action contre la faim » est de regarder les pauvres et les affamés « avec les yeux de Dieu ». Le témoignage prophétique que les peuples de la faim doivent donner du Dieu qui libère est le combat à mener chaque jour contre les structures qui affament, oppriment et appauvrissent. En Afrique, la foi chrétienne véritablement vécue doit éveiller à la charité, à la justice sociale et à l'engagement véritable pour la libération des opprimés.

2.3 Médiations eucharistiques comme découverte du Visage du Dieu-Libérateur

La conjonction des différentes médiations est l'originalité et la contribution de la foi africaine par rapport à un type d'aide qui ne doit pas asservir mais rendre plus libre. Comme l'est aussi la non instrumentalisation de la faim et de la souffrance des pauvres pour des causes et des intérêts mercantilistes. La prise en compte des différents enjeux de la problématique de la faim, par la réflexion théologique et l'action pastorale comme témoignage, peut ouvrir, comme nous l'avons suggéré dans cette partie, le continent sur un nouveau mode de concevoir et d'enseigner la présence réelle de Dieu et de l'adorer dans l'eucharistie comme un Dieu qui libère de la faim et de l'oppression. L'eucharistie devient un lieu d'« adoration perpétuelle » si les peuples de la faim en Afrique y retrouvent le visage du Dieu adoré qui leur parle et qui les libère. Certes, l'enjeu en la foi eucharistique n'est pas le rassasiement immédiat et tous azimuts des affamés ou la distribution généreuse de repas après la messe comme nous l'avons montré, ou même les quêtes spéciales de Carême destinées au pays où sévit la faim. Ce n'est pas non plus d'attendre des effets magiques du sacrement, comme à l'époque médiévale, qui résoudraient tout d'un coup et une fois pour toutes tous les problèmes soulevés. Le véritable enjeu eucharistique demeure, pour les peuples de la faim, la vraie connaissance de Dieu qui se présente à eux dans les situations de misère, de famine et de pauvreté. C'est de sentir la présence réelle de Dieu, de voir son Visage et d'entendre sa Parole au cœur de leur existence et de leurs drames quotidiens en attendant la vision béatifique promise à la fin des temps. Une telle perspective rejoint celle du prophète Amos : « Voici venir des jours – oracle de Yahvé – où j'enverrai la faim dans le pays, non pas une faim de pain, non pas une soif d'eau, mais, d'entendre la parole de Yahvé. » (Am 8, 11). Dès lors, la participation à la célébration eucharistique, à travers les différentes médiations mentionnées, devient plus responsable et plus sincère qui intègre toute la façon pour l'Africain de dire Dieu

en étant présent et actif dans la société africaine et en s'opposant à toutes les formes de contradiction là où les pouvoirs de la haine sèment la mort. L'eucharistie ne sera plus alors simplement un signe mais aussi un acte de libération qui dit et apporte toujours quelque chose de nouveau aux peuples qui s'organisent pour ne pas mourir de faim et d'oppression dans leur quête quotidienne de Dieu. C'est pourquoi elle est définie et indiquée par le concile Vatican II comme « la source et le sommet de toute la vie chrétienne » (LG, n° 11).

CONCLUSION : ENTRE FOI ET ESPERANCE

Dans cette deuxième partie, nous sommes parti de notre rencontre personnelle avec le petit Eric, « Erico » qui est aussi pour nous le point de départ de notre questionnement eucharistique et de notre pratique de la théologie en Afrique et dans l'Eglise. Nous avons découvert dans son visage celui du Christ qui nous parle et nous interroge sur le vrai sens de notre foi et de notre célébration. Avec ce petit enfant toujours affamé, vivant à la périphérie de la ville de Zuénoula, nous avons célébré régulièrement l'eucharistie dans la ferveur des fêtes et nous avons compris que la situation doit changer. Le petit Eric est pour nous une médiation vivante de la tâche urgente de l'eucharistie dans les lieux de famine et de pauvreté. Car, derrière le visage de cet enfant toujours affamé, on peut retrouver celui de tous ceux de son âge et de tous les affamés du continent qui questionnent leur foi et Dieu en célébrant l'eucharistie de son Fils qui, pour nous, « s'est livré dans le pain et le vin ». Et derrière chacun d'eux, le Christ se laisse découvrir, interpréter et comprendre. Ils sont le miroir qui réfléchit le Christ. Le cas du petit Eric nous a permis, dans cette partie de notre recherche, de relever la grande faim qui opprime et martyrise le continent, d'en souligner les causes structurelles et les conséquences modernes et d'indiquer des médiations de libération. Cela nous a orienté vers la question de la faim comme une question théologique dans l'intention de savoir comment Dieu réagit au problème de la faim de ses créatures qui le célèbrent alors qu'ils ont faim. L'expérience personnelle de Jean-Marc Ela nous a ouvert des voies prospectives et rassurantes qui nous ont permis d'articuler eucharistie et défis et de souligner des médiations de libération dans le contexte africain à partir du sacrement de l'eucharistie. Nous avons compris que l'eucharistie, articulée à la libération en Afrique, signifie aussi défis à identifier et à relever. Des nombreux défis à relever aujourd'hui en Afrique en célébrant ce sacrement, et à partir de ses drames, nous avons mentionné ceux de l'immigration, de la démocratie ou de la politique, de la mondialisation, du partage, de la proximité avec les opprimés et les affamés, de la solidarité fraternelle et universelle. Dans ce sens, nous avons interprété la notion d'Eglise-famille de Dieu en Afrique comme une éthique du frère, une médiation eucharistique qui nous oblige à nous solidariser avec lui quand il est en souffrance durable. Nous avons relevé que l'Eglise-famille de Dieu est le lieu où l'on célèbre le sacrement en Afrique et où l'on doit alors se préoccuper des questions de libération à travers l'engagement et les luttes des frères dans la société africaine. Ce mouvement nous a conduit alors à penser l'eucharistie

comme un lieu d'espérance eschatologique d'une Afrique en lutte et comme construction d'un ordre nouveau à partir de la résurrection de Jésus qui signifie renouvellement, don de la vie et dont les bienfaits et les grâces poussent à la vie et non à la mort : « Moi je suis venu pour que les hommes aient la vie, pour qu'ils l'aient en abondance » (Jn 10, 10). Cette espérance qui rend toujours présente la résurrection dans un continent meurtri est le lieu de tous les possibles en Afrique en reconstruisant notre propre « imaginaire » comme nous l'a fait comprendre Kā Mana. Car, c'est elle qui lui permettra, au nom de la foi, de construire les cieux nouveaux et la terre nouvelle dans ce continent. Il n'y a pas de progrès sans lutte et l'histoire des peuples en lutte indique que « les limites de la tyrannie s'établissent en fonction de l'endurance des opprimés »⁶¹⁷. Le tout est de croire, dans notre cas, que les opprimés ont de la ressource soutenue par une grande foi pour parvenir au bout des tyrannies qu'ils subissent. Nous avons terminé cette deuxième partie en faisant le point des différentes médiations de libération qui ont résulté de notre investigation théologique à partir de la théologie africaine de la libération. La diversité de ces médiations peut se résumer en une seule : la foi eucharistique est le vecteur d'une véritable libération en Afrique.

Notre tâche sera maintenant, dans cette troisième et dernière partie de notre recherche qui s'annonce, d'être attentif à deux types de préoccupations fondamentales formulées au début de cette étude. Dès l'entame de celle-ci, nous indiquions qu'aussi bien la théologie africaine de la libération que celle de l'inculturation, malgré leur opposition apparente, sont des médiations en faveur de l'Afrique. La partie critique de la théologie de la libération dont nous avons fait prioritairement le choix pour notre démarche a montré qu'il faut une Afrique libérée de son esclavage culturel et qui assume sa propre culture vis-à-vis des autres peuples. C'est avec ce regard entre culture et libération que vont être abordées quelques questions que nous repons dans cette partie. La problématique centrale qui structure cette partie sera de savoir comment l'eucharistie doit être célébrée en Afrique et qui doit la célébrer et avec quoi la célébrer pour qu'elle soit véritablement chemin de libération. Mais cette problématique n'est pertinente qu'intégrée à tout l'ensemble de la réflexion que nous mènerons dans cette dernière partie, d'où son titre : problématiques théologiques africaines et perspectives d'aujourd'hui. Ici, notre option pour la théologie africaine de la libération sera articulée à la théologie de l'inculturation dans certains aspects de sa pratique. Cette perspective de mise en rapport entre inculturation et libération rejoint notre préoccupation de départ. L'intention est de montrer que les deux pôles sont tenables et ne s'opposent pas toujours.

⁶¹⁷ Frederick Douglass, cité par Christiane TAUBIRA, *L'esclavage raconté...*, op. cit., p. 90.

Décrite ainsi, cette troisième partie, dans l'unité de notre travail, est un ensemble de réflexions qui recense et développe quelques préoccupations plus ou moins évoquées dans les parties précédentes. Dans une perspective de libération et d'inculturation, cet ensemble de réflexions met l'accent sur l'avenir de la foi et de la théologie en Afrique. En utilisant le terme d' « héritiers », nous envisageons de situer davantage les croyants africains devant leur foi en Jésus-Christ qui nous appelle instamment à lire les signes des temps à travers lesquels il nous parle sans cesse. Ici, en célébrant avec responsabilité et avec foi l'eucharistie, les héritiers sont invités à devenir protagonistes de leur avenir, acteurs de leur libération.

TROISIEME PARTIE

PROBLEMATIQUES THEOLOGIQUES AFRICAINES ET PROSPECTIVES D'AUJOURD'HUI

INTRODUCTION : AU RISQUE DE NOTRE FOI

Cette troisième partie que nous intitulons problématiques théologiques africaines et perspectives d'aujourd'hui vient à la suite des autres pour susciter deux types de réflexion : d'abord favoriser et appuyer un questionnement et une ouverture de débats ou de discussions théologiques autour de l'eucharistie dans le cadre des théologies africaines de la libération et de l'inculturation. Ensuite, avec ces mêmes théologies, susciter d'autres réflexions qui prennent en compte des préoccupations nouvelles en théologie africaine et au niveau même de la pratique de la foi en Afrique. Ces discussions théologiques que nous souhaitons réveiller partent d'expériences eucharistiques personnelles vécues, en tant qu'intellectuel et pasteur, au milieu de paysans vivant dans les villages africains qui n'ont rien en commun avec les villes africaines. Car en Afrique, le village est le village et la ville est la ville. Le premier est démuné de tout, de ce que nous pouvons appeler « le moindre essentiel ». La deuxième peut s'enorgueillir de disposer et de profiter « du strict minimum vital ». Dans les villages constitués en communautés, surgissent des faits théologiques qui peuvent ébranler nos certitudes et nos convictions doctrinales et canoniques car là-bas, nous sommes bien obligés de constater que les réalités ecclésiales sont à bien des égards profondément différentes, voire à mille lieues de celles des « villes » africaines. En plus de manquer de ce moindre essentiel, ces villageois doivent aussi être privés de Jésus qui s'offre pourtant à eux aussi dans l'eucharistie quand ils la célèbrent. Or, ceux-ci ne célèbrent jamais ou presque jamais la mémoire du Christ faute de ministre ordonné pour le faire. Nous avons été nous-mêmes confrontés à cette situation que nous jugeons nécessaire, dans le cadre de cette recherche, de mettre en débat afin qu'elle nous réinterpelle : magistère, théologiens, pasteurs et fidèles.

Notre objectif (ou plus exactement notre prétention) est d'éviter de faire subir longtemps encore à ce christianisme, à l'heure des grandes mutations qui secouent le continent, le constat de Fabien Eboussi Boulaga selon lequel le christianisme africain, à peine né, est devenu tout d'un coup un vieil homme plaqué d'une carapace gigantesque sur un corps démesurément chétif qui ne l'a point secrété⁶¹⁸. Cette fin de notre travail, en partant de nos rencontres avec les catéchistes, les paysans et les responsables de communauté (chapitre 22), propose aussi

⁶¹⁸ Cf. Fabien, EBOUSSI, B., « Pour une catholicité africaine (Etapes et organisation), in *Civilisation noire et Eglise catholique. Colloque d'Abidjan, 12 – 17 septembre 1977*, Paris/Dakar, Présence africaine /NEI, 1978, p. 340.

dans sa démarche d'autres médiations de libération : elles concerneront les matières eucharistiques et la présidence de la célébration eucharistique (chapitres 23 et 24). Pour nous en effet, si l'eucharistie est libération, elle doit être elle-même libérée de tout ce qui l'empêche d'être présentée aux peuples du monde comme Repas des peuples. Dans le chapitre « les héritiers et l'avenir de la théologie en Afrique », nous questionnons la théologie africaine afin d'y trouver les fondements d'une intelligence authentique de la foi en Afrique qui prend en compte les préoccupations quotidiennes des peuples africains entrés nouvellement dans le christianisme (chapitre 25) ; préoccupations dont d'importants aspects ont été relevés dans la deuxième partie et qui constituent pour nous des voies de libération.

Dans les questions qui agitent le monde d'aujourd'hui, l'écologie est présentée à son tour en contexte africain comme possibilité et médiation de libération dans un continent affamé et menacé par les perturbations climatiques et par la confiscation des terres arables par les multinationales. En abordant le lien entre écologie et eucharistie, nous montrerons comment l'eucharistie puise dans la création des moyens de sa célébration et des possibilités de libération des peuples célébrants. Nous appliquons cela au contexte africain (chapitre 26). L'éthique de la libération, mise en relation avec l'eucharistie, est présentée comme une médiation de libération responsable dans une Afrique qui veut s'assumer elle-même et vivre en célébrant le Ressuscité-Vivant. C'est pourquoi cette partie se terminera par un essai de description de ce que nous appelons « l'Africain libéré » (chapitre 27).

Pour tout dire, ce que vise cette dernière partie, c'est de questionner, de proposer, même de « provoquer », d'ouvrir des champs de recherches, de discussions fructueuses et des perspectives actuelles en ayant un regard sur le projet de libération que nous soutenons dans cette recherche. L'essentiel n'est pas les maigres réponses qui pourraient être données ici et là au détour d'une synthèse, mais les questions qui sont (sup)posées ou que la réflexion suscite dans le cadre de la théologie africaine de la libération et du thème de notre travail.

CHAPITRE 22 : UNE EXPERIENCE PERSONNELLE SACRAMENTELLE AU VILLAGE AVEC CATECHISTES ET PAYSANS

Ce chapitre nous permet de partager quelques expériences personnelles qu'en tant que pasteur nous avons vécues au milieu des communautés dont nous étions responsable. Ce partage s'inspire de la pratique sacramentelle que nous avons eue avec ces communautés de village au cours de nos nombreuses rencontres et célébrations. Il fait surtout cas des difficultés propres à celles-ci. Notre expérience pastorale fut aussi une expérience théologique qui nous a permis d'expérimenter les acquis théologiques que nous avons eus dans les facultés et séminaires de théologie durant notre formation en Afrique. L'évidence est d'abord qu'entre les formulations doctrinales qui nous ont été sagement enseignées et la pratique concrète sur le terrain de la pastorale, là où se trouvent les croyants, l'écart semble important et souvent infranchissable. Ensuite, entre la discipline sacramentelle et les faits dans ces communautés chrétiennes éloignées des centres de décision, s'accumulent un tas de questionnements qui mettent à rude épreuve les connaissances canoniques et théologiques du pasteur qui veut s'imprégner de la vie de ces communautés qui célèbrent les sacrements, notamment l'eucharistie, comme nous avons pu le constater.

Nous avons essayé, durant notre ministère pastoral paroissial, de confronter, de comprendre et de fortifier ce qui nous a été enseigné à la lumière de ce que nous vivons réellement sur le terrain. En mettant ensemble ces deux réalités, nous avons compris que la théologie et la discipline qui l'accompagne, qui régleme aussi la pratique sacramentelle, doivent s'inspirer des pratiques communautaires pour être des formulations et des enseignements pertinents. Sur le terrain, l'expérience personnelle du pasteur devient pour lui-même et pour son ministère des moments d'interrogations et de compréhension à la fois mêlées de doute, d'hésitation, de réponses, d'offense (volontaire ou non) à la discipline ecclésiale sacramentelle. Le tout conduit à faire comprendre aux communautés « les règles du jeu » en souhaitant que celles-ci vivent leur foi chrétienne au milieu de ces interrogations avec authenticité et détermination ! Il s'agit, en fait, de vivre sa foi en communautés de village en Afrique en respectant une discipline qui malheureusement, le plus souvent, tend à les étouffer ou à les réduire en consommatrices pures et simples de disciplines, toujours prêtes à reproduire - plutôt qu'à produire - des pratiques et des expériences qui ne tiennent pas compte du milieu où elles vivent et expérimentent leur foi chrétienne.

Deux sections essentielles constitueront ce chapitre : 1) Entre discipline et réalité : des faits théologiques au village ; 2) Théologie eucharistique au village. Ces deux sections nous renseignent sur ce qu'est la vie des communautés chrétiennes africaines qui doivent vivre leur foi en Jésus-Christ loin des paroisses où résident les prêtres, ministres exigés des sacrements. Pour ces communautés, célébrer l'eucharistie devient un défi permanent à relever en tenant compte de certaines réalités que nous allons relever ci-dessous.

1 : Entre discipline et réalité : des faits théologiques au village

1.1 Notre messe avec le vin de mil

Nous étions curé à la paroisse Sainte Marie de Zuénoula dans le diocèse de Daloa, au Centre-ouest de la Côte d'Ivoire. En plus des eucharisties que nous devons célébrer chaque jour et chaque dimanche, nous assumons aussi la charge pastorale d'une trentaine de villages qui constituent la paroisse. Il fallait partir régulièrement dans ces villages pour partager la vie des fidèles et assurer le culte divin avec eux. L'accès à ces villages est difficile aussi bien en saisons pluvieuses qu'en saisons sèches qui sont aussi les deux principales saisons de la région. Un dimanche, après la messe de la ville, nous devons nous rendre dans l'un de nos villages pour rencontrer les chrétiens et célébrer avec eux la sainte eucharistie du Seigneur. Les fidèles, depuis plusieurs mois, avaient été informés que le prêtre venait de la ville pour les rencontrer et célébrer l'eucharistie avec eux. Il fallait vite faire et partir pour être dans le temps. En ville, la messe ordinaire dominicale dure au moins deux heures de temps. On en sort tout joyeux mais aussi, par moments, tout éreinté. Mais il faut partir retrouver d'autres frères et sœurs qui attendent le prêtre et l'eucharistie avec joie. Signalons que ces frères n'ont pas régulièrement la messe à cause de l'insuffisance de prêtres et des longues distances qui les séparent de la paroisse-mère avec des routes cahoteuses où il faut parfois une heure et demie pour parcourir trente kilomètres. Dans la précipitation, nous partîmes pour le village avec quelques servants de messe qui ont bien voulu nous accompagner. Nous y sommes arrivés une heure quarante plus tard. Il avait plu la veille et la route s'était exagérément dégradée. En maints endroits, nous avons dû sortir plusieurs fois notre véhicule poussif des boues. Au village, nous avons oublié que nous devrions prendre du vin de messe dans notre valise-chapelle. Il nous était impossible de retourner en ville chercher ce vin. Que fallait-il donc faire ? Nous étions déjà à la chapelle où la chorale chantait avec enthousiasme le chant

d'entrée. Toute la communauté était donc réunie et prête pour la messe. Le vin de messe ne peut pas être trouvé au village. Il n'y avait que les vins de mil, de maïs et de palme qui sont des boissons ordinaires et très prisées dans cette région et même dans toute l'Afrique noire. Or, la messe ne doit être célébrée qu'avec le vin de vigne et le pain de froment ou d'orge selon les exigences et les prescriptions de l'Eglise. La vigne, le froment et l'orge ne sont pas des produits de ces régions. Tous les fidèles ne les connaissent pas. Avant notre arrivée en France, nous ne les avons jamais vus. Il fallait faire quelque chose pour les fidèles. En respectant l'esprit et la lettre de la discipline ecclésiastique en cette matière, la meilleure solution aurait été de les congédier. Nous aurions alors fait comme l'ordre des apôtres à Jésus : « Renvoie donc les foules, qu'elles aillent dans les villages s'acheter des vivres » (Mt 14, 15). Mais nous avons jugé impossible de laisser repartir chez eux tous ces fidèles sans avoir célébré avec eux l'eucharistie pour laquelle ils se sont préparés pendant plusieurs mois et ont effectué nombreux le déplacement de ce jour. Nous n'avons pas voulu prendre le risque de les priver d'une grande fête qu'ils attendaient depuis longtemps. Beaucoup sont venus d'hameaux plus lointains, qui à pied, qui à bicyclette, les plus petits sur le dos de leur père ou de leur mère. En consultant le programme des messes, la prochaine eucharistie dans cette communauté pourrait avoir lieu sept mois plus tard si la météo se montrait plus clémente en libérant la voie d'accès. Que faire alors ? Nous nous rappelâmes alors que le Christ avait répliqué à ses apôtres : « Elles (ces foules) n'ont pas besoin d'y aller : Donnez-leur vous-mêmes à manger » (Mt 14, 16) et qu'il avait aussi dit que le Sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le Sabbat. Laisser ces fidèles assoiffés de la fête avec le Christ partir sans l'avoir célébré en ce jour qui lui est consacré, c'était obéir à la loi et manquer gravement de respect à ces fidèles du Christ et donc au Christ lui-même. Alors, nous décidâmes de respecter l'ordre du Christ en leur donnant nous-mêmes à manger. Nous appelâmes discrètement le catéchiste et nous sortîmes de la chapelle avec lui. Nous le pressâmes de nous trouver le plus tôt possible n'importe quel vin qu'il pourra avoir rapidement. Il courut et revint avec un peu du vin de mil qui était disponible et que la communauté allait consommer à la fin de la messe pour continuer, disait-elle, son action de grâce selon les habitudes des lieux. Nous célébrâmes donc la messe ce jour-là avec du vin de mil. Nous ne dîmes un traître mot de cet incident (ou de cette infidélité ou de ce « grave abus » à la discipline ecclésiastique) aux fidèles. Cela resta un profond secret entre le catéchiste et nous. En treize années de ministère dans différentes paroisses de notre diocèse, cette situation s'est répétée quelquefois sans que nous l'ayons voulu. Et elle est aussi arrivée au moins une ou plusieurs fois à la plupart des prêtres qui

célèbrent l'eucharistie en Afrique et qui doivent partir de la paroisse-mère pour rejoindre des communautés éloignées du centre-ville.

1.2 Des communautés abandonnées

Il peut aussi arriver que pour des raisons qui ne dépendent pas toujours de leur volonté, des prêtres, pris dans le tourbillon des activités de la ville, comme nous en avons nous-mêmes fait l'expérience, ne puissent pas se rendre dans des communautés de village pendant un long moment pour célébrer l'eucharistie avec les chrétiens qui s'y trouvent. Ainsi, des communautés chrétiennes peuvent attendre plus d'un an pour célébrer de nouveau l'eucharistie du Seigneur. Nous nous sommes rendu dans une de ces communautés où les fidèles étaient tout furieux contre nous et nous ont presque pris à partie parce qu'en deux ans, nous étions le deuxième prêtre qui venait célébrer avec eux l'eucharistie ce jour-là. Le catéchiste traduisit les propos d'un fidèle nous demandant si Dieu ou nous les prêtres étions fâchés contre eux pour que nous les abandonnions si longtemps, leur privant ainsi du « Pain de vie ». Une maman nous demanda s'il faut encore que nous les appelions communauté et chrétiens vu qu'ils ne célèbrent jamais l'eucharistie et ne reçoivent pas régulièrement les autres sacrements comme les chrétiens de la ville. Ils n'ont que leur chapelet, leur carnet de baptême et leur reçu du denier de culte pour prouver qu'ils sont chrétiens.

2. Théologie de l'eucharistie au village

2.1 Un « ministre extraordinaire de la célébration eucharistique » ?

A une de nos nombreuses sessions de formation que nous organisons autour du sacrement de l'eucharistie pour préparer la Fête-Dieu avec nos catéchistes et nos paysans des villages, nous leur soumîmes un certain nombre de questionnaires où nous leur demandions ce qu'ils penseraient si l'on les autorisait (les catéchistes) à célébrer eux-mêmes l'eucharistie dans leurs différentes communautés. Les réponses que nous avons reçues étaient édifiantes. Certains dirent, qu'à partir du moment où, en l'absence du prêtre, ils entretiennent régulièrement la foi des fidèles en faisant la célébration de la Parole tous les dimanches et aux fêtes de précepte,

en organisant la communauté, ils n'y verraient aucun inconvénient pourvu qu'ils soient formés pour dire la messe pour la sanctification de la communauté. Le rapporteur ajouta que la table de la Parole n'a de sens véritable que si elle est complétée par la table eucharistique qui sont les deux dimensions de la célébration de ce sacrement. Ceci nous rappela ces propos de Jean-Paul II : « La communauté des croyants est appelée et réunie comme famille et peuple de Dieu... Elle se nourrit à la double table de la Parole et du Banquet sacrificiel eucharistique ». D'autres répondirent que le pape ne leur donnerait jamais cette autorisation connaissant assez la discipline bien rigide et fermée de l'Eglise en la matière. De façon générale, ces catéchistes, dont la plupart ne sont pas des intellectuels, connaissent bien la discipline de l'Eglise concernant le ministre de l'eucharistie. Et ils ne sont pas prêts à y porter atteinte. Cependant, nous les avons provoqués jusqu'au bout pour qu'ils portent un regard assez serein et critique sur cette discipline de notre Eglise dont l'application les maintient longtemps éloignés de l'eucharistie. Beaucoup ont relevé l'absence prolongée de prêtre qui porte gravement atteinte à l'essence même de la communauté chrétienne et de la fraternité eucharistique. Ils comprennent celles-ci comme un ensemble de chrétiens réunis par leur baptême et leur engagement à la suite de Jésus-Christ et qui célèbrent chaque jour l'eucharistie en mémoire du Seigneur, car celle-ci est le fondement même de leur communauté et de leur fraternité. Ils ne sont pas communauté sans eucharistie. Ils ont alors demandé si la discipline de l'Eglise ne pourrait pas être assouplie pour eux. Ils nous ont également demandé si dans la discipline de l'Eglise concernant l'eucharistie, il ne peut pas avoir de « ministre extraordinaire de la célébration eucharistique » comme il y en a pour le baptême en cas de danger de mort car ils se considèrent eux-mêmes en danger permanent de mort vu qu'ils ne célèbrent pas l'eucharistie dans leur communauté. Celle-ci risque de disparaître et eux-mêmes courent aussi le risque de ne plus être chrétiens et donc considérés comme morts. Ils ont proposé que ce « ministre extraordinaire de la célébration eucharistique » agirait seulement avec l'accord du curé quand les prêtres ne peuvent pas se rendre pour un long temps dans la communauté. Le curé prendrait alors les dispositions nécessaires pour que cette eucharistie soit célébrée avec toute la dignité et le respect exigés par sa qualité. Quand nous leur soumettions l'éventualité d'ordination d'hommes mariés pour célébrer la messe dans les communautés privées de « Pain de vie », tous, en chrétiens avertis, ont répondu qu'il vaudrait mieux être prudent sur cette question pour éviter les confusions possibles, soulignant qu'il y a des frères célibataires de bonne

conduite reconnus par la communauté qui pourraient légitimement accomplir cette mission communautaire exceptionnellement⁶¹⁹.

2.2 : Matières eucharistiques et réalités anthropologiques et existentielles : Dieu, l'Eglise et le labeur du paysan africain

Un autre type de questionnaires était relatif à la matière du pain. Nous leur demandions, en tant que cultivateurs et planteurs qui triment toute l'année, sous la pluie et le soleil caniculaire dans leurs champs qu'ils doivent hardiment nettoyer pour cultiver le maïs, l'igname, la banane, le riz, le manioc, le sorgho, etc., ce qu'ils ressentent quand, aux rares messes auxquelles ils participent, ils sont obligés de constater que ce ne sont pas leurs produits qu'ils mangent à l'autel de Dieu pour le glorifier mais des aliments dont ils n'ont jamais vu la matière et peut-être qu'ils ne verront jamais. Pour ces paysans dont la plupart n'ont pas été à l'école, nous le répétons à souhait, les réponses furent surprenantes et encore une fois édifiantes. Nous les avons organisées en trois groupes.

2.2.1 : « Un repas béni ailleurs »

Le premier groupe révèle que la messe est, paradoxalement, le lieu où ils sont le plus éloignés et à l'écart de Dieu, car ils mangent un repas qui semble avoir été béni ailleurs par Dieu une fois pour toutes, ignorant et méprisant de cette façon leurs propres efforts et labeurs. Le rapporteur a relevé au nom de tout le groupe qu'un tel repas est exotique et ne peut pas les rassasier, même spirituellement et sacramentellement. Le groupe s'est posé la question de

⁶¹⁹ La préoccupation des catéchistes formulées ici est, de prime abord, délicate. Ils expriment un réel besoin en proposant une idée dont l'Eglise ne permet pas encore la pratique. En effet, ils ne demandent pas seulement des « ministres extraordinaires de la Sainte Communion » comme cela est fréquent dans les assemblées eucharistiques. Ils demandent plutôt des « ministres extraordinaires de la célébration eucharistique ». Ceux-ci seraient mis à l'entière disposition des communautés de village après avoir reçu la formation requise et de l'évêque ce qu'il faut pour les rendre compétents pour cette mission. Ils seront placés sous l'autorité du curé de la paroisse qui veillera au bon accomplissement de cette mission. Le chapitre relatif à la communauté qui célèbre l'eucharistie clarifiera davantage la proposition de ces catéchistes qui réfléchissent eux aussi, et à leur niveau, au bien de l'Eglise et songent à la sanctification du peuple de Dieu tout entier.

savoir si Dieu qui, à travers le prêtre, a béni leurs champs au début des cultures et des semailles, refuserait leurs récoltes sorties de ces champs bénis qui leur permettent de se nourrir afin de ne pas mourir de faim.

2.2.2 Manger le fruit de son travail sur l'autel de Dieu et en sa présence.

Le deuxième groupe a soutenu que sur ce point précis de la matière eucharistique, les membres se sont demandé si ce que l'Eglise leur enseigne et ce qu'ils vivent à l'eucharistie ne sont pas contradictoires. Allant plus loin, ils ont soutenu que si travailler et se nourrir du fruit de son travail est un acte sacré approuvé et béni par Dieu, pourquoi Dieu et l'Eglise ne leur permettent-ils pas alors de manger le fruit de leur travail là même où Dieu se donne à eux de façon réelle, c'est-à-dire dans l'eucharistie. Le rapporteur de ce groupe a précisé que les membres se sont demandé de ce fait, si à l'eucharistie, Dieu et les hommes qui n'ont pas la vigne et le froment pour cultures et nourritures sont véritablement liés. Si tel était le cas, Dieu aurait injustement choisi son camp. Il ajouta que si leurs vins sont bénis de Dieu pour s'en nourrir, ils ne comprennent pas pourquoi ils ne peuvent pas s'en servir pour la célébration de la mémoire du Christ. Une femme parmi les catéchistes nous dit que préparer les vins de mil et de maïs qui est généralement le travail réservé aux femmes nécessite une certaine contrainte, de la délicatesse, du génie et du temps. Pour cela, elle serait bien contente que Dieu et l'Eglise reconnaissent leurs efforts depuis la culture contraignante de ces produits par leurs époux jusqu'à leur transformation en vins. Sa joie serait de voir leur labeur honoré sur la table sacrée où l'on bénit le pain et le vin, le travail de l'homme, pour en faire le corps et le sang du Christ qui deviennent nourriture de vie éternelle de l'homme. Ils n'en loueraient pas moins le Christ. Après un autre tour de table, nous avons compris que ces catéchistes, rompus à leur culture, voulaient dire que le vin de palme, le vin de maïs, le vin de mil, sont les aliments essentiels de leur culture et donc de leur existence. C'est d'eux qu'ils se servent pour se faire plaisir, pour invoquer la mémoire de leurs Ancêtres, pour payer la dot et épouser leurs femmes afin de faire leurs enfants pour les présenter au prêtre pour le baptême et en faire des membres de l'Eglise. Ce sont ces mêmes vins qui servent à organiser les mariages, les baptêmes et les funérailles et leur fournissent les moyens substantiels pour payer leur denier du culte annuel et faire vivre leur communauté. En période de grande soudure, comme cela est le cas dans ces régions d'Afrique, ces différents vins servent à calmer un tant soit peu la faim

et donc à survivre. En définitive, ces vins et ces hommes sont liés. Ils sont davantage liés quand ils s'en servent pour louer Dieu et le remercier à la fin des dures journées de travaux champêtres et des saisons de cultures quand celles-ci, grâce à la bénédiction et à la prodigalité de Dieu, ont été fructueuses et abondantes. Pourquoi alors ces vins seraient-ils indignes d'être présents sur l'autel de l'eucharistie ou auraient-ils une autre odeur en ce lieu saint ? La gloire de Dieu qui a été louée avec ces produits en dehors de l'eucharistie serait-elle différente de la gloire célébrée avec les produits venus d'autres lieux et utilisés pour la messe ? Il en est de même pour le pain qui devient le corps du Christ. Sans être théologiens, ces catéchistes, parlant au nom de leurs frères et sœurs, demandaient simplement à l'Eglise de respecter et d'honorer leurs efforts de travail dans lesquels ils voient l'œuvre de Dieu s'accomplissant en leur faveur. Cela contribuera aussi à la gloire de Dieu et à leur salut. Nous avons vu dans la « théologie sacramentaire » de ces catéchistes et paysans la puissance du symbole qui tient le tout en un ensemble cohérent de sorte qu'on ne peut pas mutiler un seul élément sans faire de mal aux autres. Pour eux, l'eucharistie, sacrement de Jésus-Christ pour la vie des hommes, devrait être l'aboutissement de leurs temps et de leurs efforts de travail quotidien sans lequel ils seraient continuellement voués au pouvoir de la mort.

2.2.3 : Reconnaître le visage de son Dieu à travers les produits de son champ

Le troisième groupe a indexé la discipline de l'Eglise sur la matière eucharistique. Les membres ont relevé que cette discipline élaborée loin et en dehors d'eux ne tient pas compte de leur situation de pauvreté car chaque année, ils doivent lever des cotisations assez consistantes pour acheter des produits (le pain et le vin de messe) de leurs collègues qui cultivent la vigne et le froment qui coûtent excessivement chers alors que leurs greniers sont pleins de mil, de bananes, de riz et d'ignames. Le rapporteur ajouta qu'il leur semble que l'Eglise les utilise pour enrichir davantage des paysans déjà riches qu'ils ne connaissent pas. Les plus anciens de ce groupe rappelaient alors, par analogie, les produits qu'ils cultivaient à l'époque coloniale dans le cadre du travail forcé et qui ne leur profitaient pas.

Pour résumer tout cela, le chef des catéchistes, qui est le doyen d'âge parmi eux et aussi responsable d'une communauté, qui a longtemps travaillé auprès des derniers missionnaires européens de la paroisse, a relevé que dans la civilisation de leur peuple et même en Afrique de façon générale, manger le repas qui vient d'ailleurs, c'est-à-dire hors des champs familiaux,

est une grande honte pour toute la famille et donc l'Eglise a décidé perpétuellement de les maintenir dans cette honte en leur faisant manger des produits qui viennent d'ailleurs au détriment des leurs. Nous rapportons ici ses propos que nous avons pu transcrire à l'époque : « Avant que nous recevions le baptême pour devenir chrétiens et abandonner nos dieux, ils partageaient avec nous nos repas faits des produits de nos champs. Les missionnaires nous avaient dit que si nous nous convertissons, nous serons plus unis à notre nouveau Dieu car Lui-même se donne à nous comme repas dans une nourriture extraordinaire. Nous avons cru alors que nous le reconnaîtrions à travers nos labeurs à la manière de nos anciens dieux. Or, maintenant, nous devons adorer notre nouveau Dieu avec des produits que les missionnaires nous ont présentés comme ceux de leurs frères restés dans leurs pays. Je me rappelle même qu'ils faisaient l'éloge du travail de leurs frères. Nous avons donc été surpris à notre première communion de constater que ce repas ne venait pas de nos champs. Nos nourritures seraient-elles le totem de notre nouveau Dieu ? Nous les catéchistes et les paysans qui sommes attachés aux produits de la terre de nos Ancêtres et à leur culture, nous nous demandons si l'eucharistie peut cesser d'être eucharistie de Jésus-Christ si on la regardait autrement que le pain de froment et le vin de vigne. Si par extraordinaire cela pourrait être le cas, il faut bien donner un autre sens à sa propre phrase : " Prenez et mangez... Prenez et buvez" ». Que prendrions-nous et mangerions-nous alors que nous ne cultivons pas le froment et la vigne ? Et nous croyions que son ordre donné à ses apôtres " Allez dans le monde entier..." voudrait aussi dire "Allez à la rencontre des hommes et de leurs cultures et mangez avec eux et surtout ne leur imposez pas votre propre culture et votre propre nourriture" ». Pour terminer, il a rapporté l'anecdote du missionnaire qui a connu le même cas que nous mais qui, à la fin de la messe, a pu dire aux chrétiens qu'il a célébré l'eucharistie de ce jour avec du vin de maïs parce qu'il avait oublié le vin de messe en ville. Les chrétiens lui auraient répondu : « Mon père vous avez bien fait. Dieu aujourd'hui était parmi nous à la messe et c'est lui que nous avons véritablement rencontré et célébré. Nous avons vu et reconnu son visage parce que lui-même nous a touchés dans ce que nous avons de plus précieux pour vivre et le louer : les fruits de nos labeurs quotidiens » !

Considérons tous les propos de ces catéchistes, tous paysans, que nous venons d'entendre dans les limites de leur compréhension des mystères de l'eucharistie. Ceux-ci n'ont jamais pris place à un cours de théologie sacramentaire dans une faculté et un amphithéâtre de théologie. Ces paysans illettrés ne peuvent pas comprendre un discours sur la transsubstantiation, la présence réelle, la transfinalisation, l'eschatologie, faire le point d'un

concile, lire une encyclique du pape. La plupart ne savent ni lire, ni écrire. Ils n'ont que leur catéchisme et leur Bible bénévolement traduits dans leur langue maternelle. Mais ils croient tous en l'eucharistie et la célèbrent aussi avec ferveur. A cette session, ils ont parlé de l'eucharistie avec ce qu'ils sont et ce qu'ils ont. Ils n'avaient pas de traité sur l'eucharistie dans leur main qu'ils lisaient pour argumenter leurs affirmations. Mais ils ont puisé dans leur cœur et leur foi pour nous parler. Peut-être vaut-il mieux les écouter assez souvent en plus de nos savantes théologies sacramentaires pour équilibrer notre savoir. Nous avons été assez édifié, quant à nous, par ces illettrés qui nous ont parlé du mystère de l'eucharistie avec leur cœur et leur foi, tel qu'ils le ressentent et le vivent, même rarement, au milieu de leur communauté, sans craindre le risque d'être recadré par une autorité, loin du regard de l'Eglise officielle. J'ai compris avec eux que Dieu utilise vraiment ce qui est faible dans le monde pour confondre parfois ce qui est fort (Cf. 1 Co, 1, 27).

C'est à partir de ce compte rendu de notre session de formation des catéchistes et paysans de notre paroisse sur le sacrement de l'eucharistie que nous avons bâti le plan de cette dernière partie de notre recherche. Elle constitue des réponses de l'Eglise aux préoccupations de ces paysans et aussi à tous les chrétiens africains qui se posent aussi des questions comme eux. Dans ce sens, les deux chapitres suivants sont à comprendre à partir de notre expérience pastorale dans ces communautés de village. Il s'agit pour nous de donner quelques éléments de réponse à des problématiques disputées aujourd'hui en théologie africaine que sont les matières eucharistiques et la présidence de l'eucharistie. La question primordiale qui traverse cette partie, et qui est le but que nous visons, est de savoir si en célébrant l'eucharistie avec l'ensemble des frères de l'Eglise entière, notre témoignage d'Eglise et de chrétiens africains pourrait être reçu et accepté comme notre contribution à l'universel. Remarquons toute la problématique de l'inculturation et de la libération que suggère cette préoccupation.

CHAPITRE 23 : PREMIERE QUESTION DISPUTEE : LES MATIERES EUCHARISTIQUES

Le débat théologique et souvent académique sur les matières eucharistiques est, depuis l'ouverture liturgique prophétique faite par le concile Vatican II, engagé entre « partisans » et « opposants » de ce qu'il est convenu d'appeler « l'eucharistie du mil ». Nous ne prendrons pas le risque de dire que ce débat fait rage. Cependant, il ne fait aucun doute qu'il est passionné de part et d'autre, chacun y allant avec sa foi, ses forces, ses convictions et son autorité. Les partisans de « l'eucharistie du mil » sont généralement des théologiens africains. Ils inscrivent leurs discours dans le sillage de l'inculturation et de la libération. Ils sont soutenus par quelques Occidentaux qui ont compris la justesse de leur cause et de leur revendication⁶²⁰. Leur point de ralliement est une foi africaine authentique libérée de toutes les scories qui ne lui sont pas nécessaires pour rendre grâce à Dieu et vivre pleinement et authentiquement la foi sur la terre africaine et à l'ombre des Ancêtres. Quant aux opposants aux matières eucharistiques locales, qui préfèrent dire « l'eucharistie de Jésus-Christ », leurs points d'appui et leurs arguments défensifs sont la Bible, la Tradition, la théologie, la discipline et l'unité ecclésiale. Ils sont conduits par le magistère. Le point commun aux deux groupes, lequel rend le débat plus passionnant, est le Christ, l'Eglise, la foi et le royaume de Dieu. Des vérités qui leur sont communes, qu'ils vivent ensemble, mais que chacun regarde et veut atteindre différemment pour les besoins de la cause. A fleurets mouchetés, « partisans » et « adversaires », sans heureusement se regarder en chiens de faïence, marquent leur territoire en espérant se faire rejoindre une fois pour toutes par l'autre camp.

⁶²⁰Roger GAÏSE a dressé une liste non exhaustive des « partisans » et des « adversaires » de l'eucharistie du mil. Pour les partisans, on peut mentionner aussi bien des Africains tels F. KABASELE, A. MAMPILA, A. SANON, J.-M. ELA, E. SAMBOU que des Européens tels R. LUNEAU, W. De Mathieu, R. JAOUEN. Du côté des adversaires, on peut aussi bien indiquer des Africains tels L. MPONGO, B. ADOUKONOU que des Européens tels P. GRELOT, A. VANNESTE, D. NOTHOMB, A. THALER. Certains Européens tels E. SCHILLEBEECKX, C. DUQUOC, D. HERMANT ou P. BEGUERIE, P. JOUNEL, L.-M. CHAUVET, même s'ils observent une prudence sur la question, ne sont pas moins favorables à une autre expérience pour les peuples qui n'ont pas le froment et la vigne pour cultures ; Cf. *Les signes sacramentels de l'Eucharistie dans l'Eglise latine. Etudes Théologiques et Historiques*, Fribourg, EUFS, 2001, pp. 43-46. Le premier chapitre de cette étude de Roger GAÏSE est un parcours chronologique faisant le point des discussions théologiques entre « partisans » et « adversaires » de 1970 à 1996. Les arguments défendus par chaque camp sont aussi pertinents les uns que les autres et démontrent fort bien que l'intérêt de tous reste Jésus-Christ, l'Eglise et la foi chrétienne ; Cf. *op. cit.* pp. 11- 46.

Le but visé ici est de remettre sur la place publique en vue de les (re)soumettre en débat des questions et des préoccupations que nous trouvons pertinentes dans le cadre de la théologie africaine de l'inculturation et de la libération. C'est aussi, de notre côté, porter un regard théologique africain sur des questions qui en réalité ne concernent pas uniquement la foi des Africains mais aussi celle des Eglises dites de Mission. Une des particularités de ce regard théologique que nous portons est qu'il recense les préoccupations des communautés africaines auprès desquelles nous avons accompli, pendant un certain temps, un ministère pastoral, rendant ainsi notre regard aussi pastoral et concret.

Dans ce chapitre, nous exposerons brièvement les différents points de vue avec les arguments qui les soutiennent. Cela nous permettra de donner notre propre point de vue dans ce cadre de notre recherche. Nous désignons « enjeux » les différentes préoccupations de l'un et l'autre groupe. Cela nous permet une précision dans l'analyse. Ainsi, du côté du magistère, nous exposons les enjeux biblique, historique, théologique, canonique et disciplinaire et ecclésial. Du côté des partisans de « l'eucharistie du mil », nous relevons les enjeux politique, économique, théologique et culturel de la question. Cependant, il est bien de signaler que ces différents enjeux s'exploitent dans les différents camps. Ils ne sont donc pas particuliers et propres à un seul groupe.

Trois points constituent donc l'ossature de ce chapitre : un point qui rassemble les préoccupations (ou enjeux) formulées par le magistère (1) ; un deuxième point qui expose le point de vue des « partisans de l'eucharistie du mil » (2) ; et un troisième point qui fait une analyse des différents points dans une perspective de théologie de la libération (3).

1. Les différents enjeux de la question pour l'Eglise universelle : fidélité à la Bible, à la Tradition, à la théologie et à la discipline de l'Eglise

Selon le plan que nous avons adopté, ce point traite d'abord des enjeux propres à l'Eglise universelle et ensuite de ceux défendus par l'Eglise africaine et ses théologiens.

1.1 : Enjeu biblique : matières eucharistiques communes comme fidélité aux gestes et paroles du Christ dans la Bible

Le constat qu'on peut faire en lisant les différents récits de l'institution est qu'aucun d'entre eux ne donne la nature du pain et du vin qui ont servi à l'accomplissement de la cène. Tous les évangélistes se contentent de nous dire que « pendant le repas, Jésus prit du pain et, après avoir prononcé la bénédiction... Puis il prit une coupe et après avoir rendu grâce il la leur donna » (Mt 26, 26 - 28 ; Mc 14, 22 – 25, Lc 22, 15 – 20). Paul, qui a quant à lui reçu le témoignage de ce repas, ne mentionne pas aussi la matière qui le constitue. Même dans la prière que Jésus a apprise à ses disciples, le Notre Père, la matière du « pain de ce jour » n'est pas précisée. Les récits hors institution et les références au pain et au vin qu'ils font n'indiquent pas leur nature : contre le Diable qui le tentait au désert, Jésus se contente seulement de dire que « ce n'est pas seulement de pain que l'homme vivra (Mt 4, 4) sans donner la provenance et la nature de ce pain ; il en est de même pour le pain de la multiplication : « Les disciples lui dirent : "D'où nous viendra-t-il dans un désert assez de pains pour rassasier une telle foule ?" » (Mt 15, 33) ; « Eux se faisaient cette réflexion : "C'est que nous n'avons pas pris de pains" » (Mt 16, 7). A Emmaüs, la matière du pain de la reconnaissance de Jésus par ses compagnons n'est pas elle non plus mentionnée : « Or, quand il se fut mis à table avec eux, il prit le pain, prononça la bénédiction, le rompit et le leur donna » (Lc 24, 30) ; Les premiers chrétiens accomplissaient la fraction d'un pain dont la matière demeure inconnue, du moins dans le récit : « Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (Ac 2, 42) ; « Ils rompaient le pain à domicile » (Ac 2, 46). A Cana, l'origine du « bon vin » n'est pas indiquée. Dans le Nouveau Testament, on peut même observer que le terme « vin » n'est pas fréquemment employé. On lit plutôt rarement la « coupe » (1 Co 10, 16.21) ; « Puis il prit une coupe et, après avoir rendu grâce » (Mc 14, 23).

Pourquoi ce silence ? Doit-on interpréter cela comme le signe que les évangélistes et Paul ne tiennent pas pour importantes et nécessaires les matières qui constituent le « pain » et le « vin » de la cène ? Ce sont les témoignages extra bibliques, par des indices précis, qui nous apprennent le choix des matières eucharistiques. A l'entame de cette recherche, dans sa première partie, nous avons évoqué le repas dans la tradition juive dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Nous en avons donné la provenance et le contenu du menu et sa

consistance. Nous ne jugeons pas nécessaire d'y revenir. Nous avons aussi appris que les repas dans le bassin méditerranéen sont aussi constitués, en général, des matières eucharistiques employées par l'Eglise. Le froment, l'orge, le blé et la vigne sont la base consistante du pain et du vin pour beaucoup de peuples de cette région. Naturellement, l'Eglise étant née dans cette région, on comprend le choix de ces produits pour en faire les matières eucharistiques. Et c'est cela que le magistère enseigne aux croyants.

1.2 : Enjeu historique : matières eucharistiques communes comme fidélité à la Tradition de l'Eglise

Pour l'Eglise, l'enjeu biblique de la question de la matière eucharistique s'accompagne d'un enjeu et d'arguments historiques qui renforcent son choix. L'un et l'autre veulent situer l'eucharistie dans son moment originel, dans sa source de surgissement pour qu'elle demeure la « mémoire » du Christ (il a touché de ses mains le pain de froment et le vin du vignoble) qui l'a instituée, une mémoire originale et infalsifiable. L'argument historique semble de poids pour l'Eglise depuis toujours quand elle évoque la « singularité historique du Christ ». Par fidélité à cet acte et à cette singularité historiques, l'Eglise catholique, les Eglises orthodoxes, la Communion anglicane et les principales Eglises issues de la Réforme ont toujours utilisé le pain de froment et le fruit de la vigne pour célébrer l'eucharistie du Seigneur. Nulle part, au cours des vingt siècles d'histoire de l'Eglise qui est aussi celle de l'eucharistie, on ne signale une exception doctrinale ou officielle à ce principe historique de fidélité matérielle, rituelle et culturelle à la volonté du Seigneur, tout comme on a toujours été fidèle à employer de l'eau pour le baptême et de l'huile pour l'onction. Les quelques « exceptions » constatées ici et là dans le cadre d'activités pastorales éloignées du centre comme notre cas souligné plus haut qu'on peut doctrinalement classer parmi les « abus », ne peuvent pas être une indication pastorale conseillée et donc à encourager quel que soit le motif. Ainsi, l'histoire de ce sacrement est et demeure aussi celle du pain de froment et du vin de vigne⁶²¹. Pour l'Eglise, la

⁶²¹ Nous pouvons toutefois mentionner la situation conflictuelle de la Chine avec ce que l'histoire a retenu sous l'appellation de « querelle des rites chinois » entre le XVI^e et le XVIII^e siècles. Il ne s'est pas agi de concession faite aux Chinois mais de « querelle » ouverte. Cette querelle a opposé le Vatican, soutenus par les Franciscains et les Dominicains aux Jésuites installés en Chine avec le père Ricci. On peut retenir de cette querelle que le magistère a interdit aux missionnaires jésuites en Chine de célébrer la messe avec du riz et du thé. Ces aliments constituent, dans une grande partie de l'Extrême-Orient, la nourriture et la boisson les plus représentatives. Les jésuites voulaient par cet acte manifester leur communion avec les Chinois dans l'eucharistie ; Cf. Odon Vallet,

référence historique systématique constitue une sécurité qui protège du risque d' « abus » contre ce sacrement célébré aujourd'hui en dehors de la sphère culturelle de son institution historique. N'empêche que dans l'histoire, aux premiers siècles, des abus relatifs au sacrement ont été observés⁶²². Il en a été ainsi avec les artotyrites qui servaient le pain et le fromage pour l'eucharistie arguant que les oblations célébrées par les premiers hommes le furent avec des produits de la terre et des brebis. Ou avec les cataphrygiens et les pépuziens qui célébraient ce sacrement avec du sang de petits enfants qu'ils tiraient de leur corps par de petites piqûres auquel ils ajoutaient de la farine. Ou encore les aquariens qui n'offraient que de l'eau à la place des matières sous prétexte de sobriété. Dominique Nothomb fait remarquer que des « circonstances engendrées par les persécutions » ont suscité diverses adaptations dans les premiers moments de l'Eglise. Par exemple, en communiant le matin, les chrétiens s'exposaient à la persécution de Trajan, le vin (sang du Christ) trahissant leur haleine. Celui-ci interdisait alors les rassemblements des chrétiens. Pour échapper à cette persécution, l'usage de l'eau à la place du vin a été adopté. Cet usage a été par la suite réprouvé et interdit par l'Eglise⁶²³.

1.3 : Enjeu théologique : matières eucharistiques communes comme unique visage de Dieu et du Christ

Pour l'enjeu théologique qui justifie l'usage unique de la matière eucharistique pour toutes les Eglises, nous nous référons à deux sources : la première, l'enseignement de Thomas

Jésus et Bouddha, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 40-41 ; Cf. aussi René ETIEMBLE, *Les Jésuites en Chine. La querelle des rites (1552-1778)*, Paris, Julliard, Coll. « Archives », n° 23, 1966, 302 p. De cette querelle qui ne concernait pas seulement les matières eucharistiques mais l'ensemble des rites de la foi chrétienne, qui a connu de nombreux soubresauts et rebondissements, retenons les difficultés liées à l'acculturation d'une religion hors de son aire culturelle de naissance. De façon générale, cette « querelle des rites chinois » est ce qui peut résulter, entre le magistère et les théologiens ou les missionnaires, des incompréhensions dues à la proclamation de la foi d'autres peuples issus de la Mission. Concernant l'eucharistie, la justesse de l'appréciation des théologiens, des missionnaires et des pasteurs et même des peuples évangélisés, se brise toujours sur la rigidité d'une discipline sans concession. La « querelle des rites chinois » est sans doute la querelle entre la discipline ecclésiale et la réalité concrète des peuples qui ne connaissent ni ne cultivent la vigne et le blé.

⁶²² Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIIa, q.74, a1. De façon précise, voici quelques déviations eucharistiques que Roger GAÏSE appelle « pratiques eucharistiques hétérodoxes » : les aquariens, dits aussi encratites ou hydroparastates, les artotyrites, dits cataphrygiens (ou encore phrygiens, pépuziens ou pépuzistes, priscilliens, quintillistes), les ébionites, les barsaniens ou barsanuphiens ou encore sémidalites ; Cf. *Les signes sacramentels de l'Eucharistie dans l'Eglise latine...*, op. cit., pp. 86-93.

⁶²³ Cf. Dominique, NOTHOMBE, « Une eucharistie sans pain ni vin ? Eléments de réflexion pour un problème pastoral », in *NRT* 105 (1983), p. 73.

d'Aquin ; et la deuxième, celui du concile Vatican II, lequel récapitule, influence et dirige toute la question des matières eucharistiques jusqu'aujourd'hui.

1.3.1 L'enseignement de Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, traite de « ce qui détermine la matière de l'eucharistie »⁶²⁴. Il répond à trois questions suscitées par l'usage des matières.

La première question qui oriente sa réflexion est de savoir si la matière de l'eucharistie est le pain et le vin⁶²⁵. A l'objection suivante : « Ce sacrement doit se célébrer partout. Mais en beaucoup de régions on ne trouve pas de pain de froment, et dans quelques-unes on ne trouve pas de vin. Le pain et le vin ne sont donc pas la matière idoine de ce sacrement »⁶²⁶, il répond : « Bien que le blé ou le vin ne soient pas produits dans toutes les régions, on peut les transporter facilement partout, autant que c'est nécessaire pour l'usage qu'on en fait dans ce sacrement. Et si l'un d'eux manque, on ne doit pas consacrer l'un sans l'autre, parce que ce ne serait pas alors un sacrement complètement achevé. »⁶²⁷

La deuxième question porte sur le pain de froment : « Le pain de froment est-il requis à la matière de ce sacrement ? »⁶²⁸ Aux différentes objections qu'il a relevées concernant cette question, il donne la réponse suivante : « Ce sacrement contient le Christ qui se compare au grain de froment, lorsqu'il dit (Jn 12, 24) : "Si le grain de froment tombé en terre, ne meurt pas, il reste seul". Donc le pain de froment est la matière de ce sacrement. »

La troisième question s'intéresse au vin de vigne. Est-il la matière propre de ce sacrement ?⁶²⁹ Sa réponse est : « De même que le Seigneur s'est comparé au grain de froment, il s'est comparé à la vigne lorsqu'il dit (Jn 15, 1) : "Je suis la vraie vigne". Mais seul le pain

⁶²⁴Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIIa, q.74. Dans son étude théologique et historique, Roger GAÏSE fait référence à la théologie thomasiennne des sacrements. Il relève d'abord le signe qu'est le sacrement dans la théologie de Thomas : le sacrement est le signe d'une réalité sacrée qui intéresse les hommes. Il en donne ensuite les éléments de la signification : matières, formes, paroles et souligne enfin l'anthropologie sacramentelle : l'homme recourant naturellement aux choses sensibles pour parvenir à la connaissance des choses intelligibles, le signe permet de parvenir à la connaissance d'autres choses. Dans le cas des sacrements, chez Thomas, c'est au moyen des choses sensibles que le sacrement est pleinement signe ; Cf. *Les signes sacramentels de l'Eucharistie...*, *op. cit.*, pp. 182-192.

⁶²⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *op. cit.*, IIIa, q.74, a. 1.

⁶²⁶ *Ibid.*, IIIa, q. 74, a. 1, obj. 2.

⁶²⁷ *Ibid.*, IIIa, q. 74, a. 1, sol. 2.

⁶²⁸ *Ibid.*, IIIa, q. 74, a. 3.

⁶²⁹ *Ibid.*, IIIa, q. 74, a. 5.

de froment est la matière de ce sacrement, nous l'avons vu. Donc seul le vin de vigne est la matière propre de ce sacrement. » Sa réponse aux objections⁶³⁰ est: « C'est seulement avec le vin de la vigne qu'on peut consacrer ce sacrement ». Il en donne trois raisons :

- 1- « A cause de l'institution du Christ, qui a institué ce sacrement avec du vin de la vigne : c'est chose claire d'après ce qu'il dit lui-même touchant l'institution de ce sacrement (Mt 26, 29) : "Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne." »
- 2- « Nous l'avons déjà dit, on prend comme matière des sacrements ce qui, au sens propre et dans l'usage universel, a telle nature. Or on donne proprement le nom de vin au liquide tiré de la vigne. Les autres liquides ne sont appelés vins que par une certaine ressemblance avec le vin de la vigne. »
- 3- « Parce que le vin de la vigne convient davantage à l'effet de ce sacrement, qui est la joie spirituelle, car il est écrit (Ps 104, 15) : "Le vin réjouit le cœur de l'homme". »

Comme une des solutions à l'utilisation d'autres vins non issus de la vigne : « Ces liquides ne sont pas appelées du vin au sens propre du terme, mais par suite d'une certaine ressemblance. Et, dans les pays où la vigne ne pousse pas, l'on peut toujours transporter du vrai vin en quantité suffisante pour célébrer ce sacrement. »

Nous voyons bien ici que Thomas d'Aquin traite abondamment de la matière eucharistique dans cette question 74 de la *Somme théologique*. Il s'agit des produits dont les hommes usent pour célébrer ces sacrements avant leur consécration au cours de la célébration. Les arguments de Thomas peuvent être résumés en trois points, aussi bien pour l'usage du pain de froment que du vin de la vigne : l'argument diététique qui indique que le pain est le meilleur aliment qui convient aux hommes. L'argument socio-anthropologique : pour lui, le blé-froment est le pain le plus utilisé pour la nourriture du corps des hommes, les autres n'étant que de simples dérivés. L'argument biblique issu de son commentaire de Jn 12, 24 où Jésus se compare au grain de froment⁶³¹. Les trois questions que nous avons relevées et auxquelles il répond à travers ces arguments mettent en exergue l'importance pour Thomas de la stricte fidélité et obéissance aux gestes et aux paroles de Jésus. Les réponses qu'il a données le confirment. Il œuvre pour la stricte et juste fidélité aux valeurs de ce sacrement tel que le Christ lui-même l'a institué originellement. Pour Thomas d'Aquin, ces valeurs commencent d'abord par le respect des matières eucharistiques au point où il propose de les « transporter

⁶³⁰ *Ibid.*, IIIa, q. 74, a. 5, rép. 1, 2, 3.

⁶³¹ Cf. Roger, GAÏSE, *Les signes sacramentels de l'eucharistie...*, *op. cit.* pp. 194-197.

en quantité suffisante » et « facilement » là où elles ne sont pas cultivées. Ainsi, pour lui, nous pouvons dire : « C'est le pain de blé ou le vin de vigne ou rien », si bien que les autres vins ("les autres liquides") qui ne sont pas issus de la vigne ne sont pas considérés comme tels. Ils le sont seulement à partir d'une « certaine ressemblance » qui ne peut pas être commode à la matière eucharistique. Il justifie ses réponses par le fait que le Christ s'est comparé au grain de froment, donc ce sacrement contient le Christ ; et il s'est identifié à la vigne (« Je suis la vraie vigne »). Recourir à d'autres matières, pour Thomas, c'est changer le sens profond de ce sacrement et lui enlever toute son efficacité et sa symbolique. C'est en quelque sorte et d'une certaine manière, défigurer le Christ. Peut-être voulait-il éviter les erreurs sur les matières de ce sacrement qui ont surgi à des moments de l'histoire (artotyrites, cataphrygiens, pépuziens et aquariens) dont nous parlions tantôt. En somme, en insistant sur l'usage originel des matières eucharistiques, Thomas d'Aquin met en valeur le respect des symboles et des rites du sacrement dans la préparation et la célébration de celui-ci, lequel est d'une « grande importance pour sa compréhension et son effectuation » pour tous ceux qui le célèbrent et y croient, quel que soit l'endroit où ils se trouvent. Nous réservons la critique pour la suite de ce travail.

1.3.2 : L'enseignement de Vatican II

Le n° 47 de la Constitution dogmatique *Sacrosantum Concilium* constitue, de notre point de vue, la référence théologique du magistère au concile Vatican II sur le sacrement de l'eucharistie de laquelle découlent toutes les autres dans le même concile. Il contient tout à la fois, le sens, l'histoire, la tradition, la théologie, la spiritualité, la doctrine et le but actuel et ultime de ce sacrement :

« Notre Sauveur, à la dernière Cène, la nuit où il était livré, institua le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang pour perpétuer le sacrifice de la croix au long des siècles, jusqu'à ce qu'il vienne, et en outre pour confier à l'Eglise, son Epouse bien-aimée, le mémorial de sa mort et de sa résurrection : sacrement de l'amour, signe de l'unité, lien de la

charité, banquet pascal dans lequel le Christ est mangé, l'âme est comblée de grâce, et le gage de la gloire future nous est donné. »⁶³²

Cette définition eucharistique conciliaire est le résumé de toute la tradition spirituelle et théologique de l'eucharistie dont le point de référence est l'enseignement des Pères et de Thomas d'Aquin dont s'inspire le concile de Trente comme nous l'avons rappelé dans la première partie de cette recherche. L'eucharistie est le résumé et la somme de notre foi. Irénée de Lyon va plus loin, soutenant que « notre manière de penser s'accorde avec l'Eucharistie, et l'Eucharistie en retour confirme notre manière de penser »⁶³³.

L'intérêt théologique qu'on peut tirer de Vatican II est l'attachement à la Tradition, à la spiritualité et à la théologie de ce sacrement. Cet intérêt porte sur l'ultime nécessité de ce sacrement qui est le sacrement primordial du Fils de Dieu donné une fois pour toutes en nourriture pour les hommes et les femmes avec des réalités terrestres en vue de leur salut. Même si le concile ne désigne pas clairement les matières eucharistiques, ce qui n'était probablement pas la préoccupation première des Pères conciliaires, il n'y a pas de doute qu'il n'ait pas voulu changer la discipline en vigueur : l'usage unique et exclusif du pain de froment et du vin du vignoble. En effet, les expressions fondamentales comme « perpétuer le sacrifice de la croix au long des siècles » ; « jusqu'à ce qu'il vienne » ; « confier à l'Eglise, son Epouse bien-aimée, le mémorial de sa mort et de sa résurrection » ; « signe de l'unité » ; « banquet pascal dans lequel le Christ est mangé », seront abondamment reprises dans les instructions et normes postconciliaires qui précisent et règlent la question des matières eucharistiques de nos jours. Pour la question théologique, ces affirmations doctrinales conciliaires, comme on peut le constater, renvoient elles-mêmes à la longue tradition théologique chrétienne qui, à travers les temps, a clarifié, précisé et approfondi les débats sur la question. De plus, dans la vision de W. Kasper reprenant et explicitant quelques unes de ces affirmations doctrinales, l'Eglise, dans la perspective eschatologique qui est la dimension essentielle de l'eucharistie, célèbre à travers celle-ci, l'anticipation du festin nuptial céleste où elle intègre toute la création, représentée ici par le pain et le vin, dans le symbolisme sacramentel. Selon la perspective théologique de l'Eglise sur l'eucharistie, dans l'offrande du

⁶³² Gérard de Servigny étudie l'histoire et la théologie de cette formule conciliaire qui définit l'eucharistie. Il en ressort les différents termes et thèmes fondamentaux pour montrer par la suite toute l'importance de cette définition conciliaire du sacrement qui s'appuie sur la longue tradition de l'Eglise et établit toute la vérité et la réalité de l'eucharistie du Seigneur: Cf. *La théologie de l'eucharistie dans le Concile Vatican II*, Paris, Pierre Téqui, 2000, pp. 51-77.

⁶³³ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies...*, op. cit., IV, 18, 5.

pain et du vin que les croyants font à Dieu dans leurs célébrations, se réalise, pour eux et pour le monde, même par anticipation, la glorification eschatologique de Dieu par toute la création qui s'unit pour l'adorer d'un même cœur et avec la même offrande. De même, pour W. Kasper, dans la transformation commune par l'usage commun du pain de blé et du vin du vignoble en corps et en sang du Christ, s'accomplit, par anticipation également, la transformation eschatologique du monde présent⁶³⁴. Ces affirmations théologiques sont celles qui sont reprises dans les normes, instructions et catéchèses postconciliaires ainsi que nous le verrons dans les autres enjeux ci-dessous.

1.4 : Enjeu canonique et disciplinaire⁶³⁵ : pain de blé et vin du vignoble pour la discipline de la célébration

L'indication canonique de la matière eucharistique tient en un canon de deux petits paragraphes. Il s'agit du canon 924 et de ses paragraphes 2 et 3 du Code de Droit canonique de 1983. En voici le contenu : « Le pain doit être de pur froment et confectionné récemment en sorte qu'il n'y ait aucun risque de corruption » (§2). « Le vin doit être du vin naturel de raisins non corrompu » (§3). C'est *l'Instruction Redemptionis Sacramentum*⁶³⁶ de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements qui développera davantage, pour la période post concile Vatican II, la norme juridique sur la matière eucharistique :

« Le saint Sacrifice eucharistique doit être célébré avec du pain azyme, de pur froment et confectionné récemment en sorte qu'il n'y ait aucun risque de corruption. Par conséquent, le pain fabriqué avec une autre matière, même s'il s'agit d'une céréale, ou le pain, auquel on a ajouté une autre matière que le froment, dans une quantité tellement importante que, selon l'opinion commune, on ne peut pas le considérer comme du pain de froment, ne constitue pas la matière valide de la célébration du sacrifice et du Sacrement de l'Eucharistie. Le fait d'introduire d'autres substances dans la fabrication du pain destiné à l'Eucharistie, telles

⁶³⁴ Cf. Walter, KASPER, « L'unité de l'eucharistie », art. cit., pp. 61-62.

⁶³⁵ Vue l'immensité du corpus traitant de ce sujet, nous nous limiterons à la période d'après le concile Vatican II. Toutefois, nous devons signaler que la problématique des matières eucharistiques et l'élaboration de disciplines les concernant ont fait l'objet de réflexion de plusieurs conciles et synodes. Nous pouvons citer entre autres le quatrième concile d'Orléans en 541, le deuxième concile de Braga en 572, le synode d'Auxerre en 585, le seizième concile de Tolède en 693, le concile de Winchester en 1076. Nous ne pouvons pas oublier le concile de Trente qui traite dans son *Catéchisme* du pain de l'eucharistie à partir des fondements bibliques, de la nature du pain et de sa qualité et également du vin eucharistique.

⁶³⁶ Le titre complet de cette *Instruction redemptionis sacramentum sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte eucharistie*. Elle a été publiée le 25 mars 2004.

que les fruits, du sucre ou du miel, constitue un grave abus. Il est évident que les hosties doivent être fabriquées par des personnes qui, non seulement se distinguent par leur intégrité, mais encore sont compétentes dans le domaine, et emploient les instruments appropriés. » (n° 48)

Le cadre juridique qui entoure le choix de la matière du pain eucharistique est bien précisé : « La matière valide de la célébration du sacrifice et du Sacrement de l'Eucharistie » demeure le « pain azyme », c'est-à-dire du pain préparé sans levain, qui doit être de « pur froment » et aussi « confectionné récemment ». Cela devrait lui éviter tout « risque de corruption » qui serait synonyme de désacralisation et de profanation. La pureté et la sacralité de la matière eucharistique qu'est le pain sont ici liturgiquement et juridiquement exigées. Dans ce sens, « une autre matière que le froment » est d'office vouée au rejet. L'usage « d'autres substances » comme les « fruits », le « sucre » ou le « miel » est strictement proscrié. Il constitue même un cas de « grave abus » qui pourrait signifier un manque grave de respect du corps du Christ. L'Eglise indique également ceux qui doivent être aptes à toucher et à préparer le pain eucharistique. Ils doivent être des « personnes » « intègres » et « compétentes dans le domaine » et reconnues comme telles par la communauté. Le pain eucharistique ne devant pas se préparer avec n'importe quel ustensile, les personnes qui en ont la compétence doivent le faire avec des « instruments appropriés » et dignes.

En ce qui concerne le vin eucharistique :

« Le saint Sacrifice eucharistique doit être célébré avec du vin naturel de raisins, pur et non corrompu, sans mélange de substances étrangères. Durant la célébration de la Messe elle-même, on doit ajouter un peu d'eau au vin. Il faut prendre soin de conserver en parfait état le vin destiné à l'Eucharistie, et de vérifier qu'il ne s'aigrisse pas. Il est absolument interdit d'utiliser du vin dont l'authenticité et la provenance seraient douteuses : en effet, l'Eglise exige la certitude au sujet des conditions nécessaires pour la validité des sacrements. Aucun prétexte ne peut justifier le recours à d'autres boissons, quelles qu'elles soient, qui ne constituent pas une matière valide. » (n° 50)

Généralement, la discipline concernant le vin est de même rigueur que celle concernant le pain eucharistique. Elle exige une fidélité à la Tradition, au respect du sacrement, à ce qui est requis pour sa validité et protège saintement sa sacralité. Le non recours à « d'autres boissons » est ici formellement exigé. Signalons que la même Congrégation avait déjà, en 1981 (avant donc la publication du Code de Droit canonique), établi des « Normes relatives

au culte du mystère eucharistique ». Ces normes voulaient faire face à « une véritable falsification de la liturgie catholique » que l'autorité officielle avait constatée quant à l'eucharistie et à sa célébration liturgique avec l'ensemble du peuple de Dieu. A la lecture de ces *Normes*, on se rend bien compte qu'elles ont servi de base aux instructions futures du magistère concernant la matière de l'eucharistie :

« Fidèle à l'exemple du Christ, l'Eglise a constamment utilisé le pain et le vin mélangé d'eau pour célébrer la Cène du Seigneur. Le pain employé pour la célébration de l'Eucharistie doit être de seul froment ; en outre, selon la tradition de l'Eglise latine, il doit être azyme. En raison de son rôle de signe, la matière de la célébration eucharistique "doit se présenter vraiment comme une nourriture". Ceci doit se comprendre comme s'appliquant à la consistance du pain, et non à sa forme, qui demeure la forme traditionnelle. On ne peut ajouter d'ingrédients étrangers à la farine de froment et à l'eau. La préparation du pain demande beaucoup de soin, afin que la matière dont il est fait ne soit pas au détriment du respect dû au pain eucharistique, permette de le fractionner de manière digne, ne produise pas un émiettement excessif et ne heurte pas la sensibilité des fidèles lorsqu'ils le consomment. Le vin utilisé pour la célébration eucharistique doit être tiré "du fruit de la vigne" (Lc 22, 18), naturel et pur, c'est-à-dire sans mélange de substances étrangères. » (n° 8)

De fait, la thématique discursive du magistère dont de nombreux théologiens emboîtent le pas est la fidélité : « Fidèle à l'exemple du Christ ». Tout gravite donc autour de cette thématique centrale qui exige « la forme traditionnelle » des matières eucharistiques et n'admet donc pas l'usage d'autres matières.

1.5 : Enjeu ecclésial : matières eucharistiques communes comme figures symboliques de l'unité ecclésiale

A l'enjeu canonique et disciplinaire, ajoutons l'enjeu ecclésial de l'eucharistie qui conforte, depuis toujours, l'Eglise dans son choix de la fidélité aux matières eucharistiques. Dans l'étude du rapport entre sacramentaire et ecclésiologie dans la première partie de ce travail, nous avons relevé que dans la foi chrétienne, c'est l'Eglise elle-même qui, en vertu de son ministère, donne un sens effectif aux sacrements et à leur célébration. Aucun sacrement

n'existe pour soi-même. Il existe par rapport à la foi de l'Eglise qui le célèbre dans le mystère du Christ mort et ressuscité. L'Eglise célèbre les sacrements et procure pour cela l'enseignement nécessaire pour mieux les comprendre et les vivre. Concernant l'eucharistie, l'enseignement de l'Eglise est de l'indiquer comme sacrement fondamental du Christ, donc Sacrement des sacrements. Et l'Eglise elle-même, Corps du Christ, est née du mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ. L'eucharistie a donc, selon Jean-Paul II, « sa place au centre de la vie ecclésiale »⁶³⁷. Quant au pape François, il relève trois aspects essentiels de la communion mystique entre l'eucharistie et l'Eglise : 1) Par l'eucharistie, le Seigneur demeure le vrai architecte de son Eglise ; 2) Par elle, il la transforme en son corps ; 3) Ainsi, l'Eglise devient véritablement l'Epouse éternelle du Christ⁶³⁸.

Constatons, de fait, à partir de ce qui vient d'être dit, que l'Eglise garde le plus grand souci de l'unité de ses membres et la protection, selon Jean XXII, du patrimoine commun des hommes et des croyants en particulier. Elle veut surtout renforcer cette unité autour de la mémoire du Christ. L'eucharistie étant le sacrement par excellence de l'unité et de la communion, la célébrer à travers des matières différentes pourrait être perçu comme la rupture du symbole qui est de *facto* celle de l'unité visible et spirituelle ; la rupture du « mystère de l'Alliance » qui lie « l'eucharistie et l'Eglise ». Nous pensons que ces deux affirmations du magistère : 1) l'Eglise vit de l'eucharistie ; 2) L'eucharistie est la source et le sommet de toute la vie chrétienne (LG, n° 11), constituent l'enjeu ecclésial eucharistique primordial de l'unité et de la communion des fidèles du Christ auxquelles le magistère accorde tant d'intérêt pour le bien spirituel des fidèles. Si l'Eglise vit de l'eucharistie, c'est qu'elle est effectivement le Corps du Christ, et Celui-ci n'est pas un corps divisé. Il est absolument unique. Les éléments qui signifient et célèbrent le Corps (matières eucharistiques) ne doivent pas être eux non plus divisés mais plutôt, ils doivent symboliser l'unité primordiale concrète et la communion visibles de ce Corps mystique indivisible. Thomas d'Aquin parle d'unité du Corps du Christ en dehors de laquelle il ne peut pas avoir de salut⁶³⁹. Il évoque aussi l'eucharistie comme signe de l'unité et lien de la charité. W. Kasper abonde dans son sens. Pour lui, le but et l'achèvement de la célébration eucharistique est la communion à la fois personnelle et ecclésiale⁶⁴⁰. Dans cette vision, la diversité des matières eucharistiques pourrait, dans l'entendement du magistère, déstructurer, voire fragiliser et désagréger tout le

⁶³⁷ Jean Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, n° 8, 2003.

⁶³⁸ Cf. Pape François, *Ne cessez de semer. Le pain de l'espérance*, Paris, Parole et Silence, 2015, p. 29.

⁶³⁹ Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIIa, q73, a.3, c.

⁶⁴⁰ Cf. Walter, KASPER, « L'unité de l'eucharistie », art. cit., p. 56.

Corps. Par ailleurs, si l'eucharistie, « le repas du Seigneur » est source et sommet de toute la vie de l'Eglise, une de ses missions serait aussi de préserver intacts les fondements et les charpentes du Corps uni. Manger un Corps, dont on dit uni, de différentes manières et avec différentes matières, n'aurait aucun sens pour l'Eglise. Pour le magistère, le « Repas du Seigneur » est unique⁶⁴¹.

D'autre part, l'enjeu ecclésial de l'eucharistie est aussi la fraternité unique et visible de ses membres. Et quand ceux-ci sont invités à la table du Seigneur, ils mangent le même pain et boivent le même vin, provenant des mêmes matières. Cette démarche originale consiste à déterminer, à orienter et à indiquer, de notre point de vue, la fraternité et la communion eucharistiques comme unité indivisible de tous les fidèles du Christ autour de la même table, célébrant et mangeant le même mystère qui les fait exister dans le même Christ avec les mêmes produits. Les apôtres qui sont les frères de Jésus, ont touché et mangé, à la cène, le même pain et ont bu le même vin ; signe évident d'unité. Accomplissant ce geste, le Christ se fait toujours frère et se donne en tant que frère en qui il n'y a aucune trace possible et envisageable de division, même si lui-même reconnaît qu'il n'est pas venu pour unir mais pour diviser (Cf. Mt 10, 34). Dans les Actes des Apôtres, les premiers chrétiens se reconnaissaient frères en accomplissant ensemble la même fraction d'un même pain (Ac 2, 42, 47). Paul enseigne qu'il a reçu du Seigneur lui-même l'eucharistie (1 Co 11, 23). Ce don, il l'a transmis à l'Eglise avec toutes les réalités qui le composent et que l'Eglise préserve depuis toujours. Au regard de tout cela, dans l'eucharistie célébrée partout avec les matières en vigueur, le Christ se fait pour nous unique point d'intérêt, unique mystère et unique sauveur et frère et rend possible la fraction universelle et unique du pain. Il se fait reconnaître et se donne dans un geste commun symbolique que tous les croyants reprennent de la même manière et avec les mêmes éléments et la même foi, renforçant de cette façon l'unité et la communion ecclésiales nécessaires pour la survie du Corps. Cela facilite, sans doute, le partage fraternel qui est aussi l'un des enjeux ecclésiaux de ce sacrement. Peut-être, pour l'Eglise, en célébrant l'eucharistie de la même manière et avec les mêmes éléments, nous

⁶⁴¹ Cela est aussi la thèse que défend Pierre GRELOT. Selon lui, la célébration eucharistique n'est pas seulement un repas fait en mémoire de Jésus. L'eucharistie célébrée est aussi le « repas du Seigneur ». Or, ce Repas, qui est celui du Seigneur n'est qu'un seul Repas et il ne peut en avoir qu'un seul. Il n'est pas identique. Il n'y a donc pas de répétition du « Repas du Seigneur ». Ce qu'il y a, c'est une manifestation de la présence de cet unique Repas dans chacune de ses célébrations. On peut entendre par là que les gestes qui constituent l'essentiel de ce Repas, dans leur historicité, déterminent le matériel symbolique de l'unique « Repas du Seigneur ». Pour en déterminer la forme symbolique, c'est vers la dernière Cène que nous devons regarder. A partir de cela, Grelot conclut que tout peut être modifié dans l'eucharistie sauf le récit de consécration et les matières qui fondent ce Repas ; Cf. Roger GAÏSE, *Les signes sacramentels...*, op. cit., p. 41.

devient-il possible, de quelque endroit où nous nous situons, de « regarder en face les réalités du monde »⁶⁴². Cela favoriserait davantage la charité fraternelle construite autour de l'eucharistie et qui constitue la clé centrale de la vie ecclésiale. Ce serait aussi le signe visible de la construction commune qui s'élève harmonieusement pour devenir un temple saint dans le même Seigneur (cf. Ep 2, 21).

Un dernier aspect que nous relevons est le témoignage eucharistique. Manger le corps du Christ, c'est témoigner de lui : témoignage à la fois biblique, historique, ecclésial et social. Et les disciples du Christ ont un unique témoignage à donner de leur Maître à travers leurs gestes et leurs paroles exprimés dans une liturgie quotidienne commune où chacun se reconnaît frère de l'autre et donc plus proche de lui dans la même Eglise et dans la même société, mangeant à la même table de l'unique Seigneur, des mets communs en vue de leur unique salut.

Les normes canoniques et disciplinaires, ajoutées aux enjeux biblique, historique et théologique, canonique, disciplinaire et ecclésial, s'inscrivent dans un même mouvement commun et dynamique dans lequel l'Eglise, au fil des temps, fait comprendre le mystère du Christ aux croyants. Traditions biblique, historique, théologique, canonique et ecclésiale se rejoignent ainsi pour honorer la mémoire commune, universelle et éternelle de l'évènement extraordinaire accompli par le Christ dans l'unique mystère de sa mort et de sa résurrection. Dans ce sens, elles sont le bien commun de l'Eglise qui s'attèle à les préserver de sorte à n'en point altérer toute la charge symbolique et spirituelle qu'elles contiennent. « La fidélité à l'exemple du Christ » est pour l'Eglise le gage d'une discipline millénaire imposée à tous les peuples. Dans son étude relative aux signes sacramentels de l'eucharistie, Roger Gaïse rassemble en cinq points cet ensemble de fidélité développé par le magistère et relatif aux matières eucharistiques. Dans sa dissertation, il les appelle « arguments ». Ainsi, relève-t-il les arguments bibliques (1- emploi par Jésus du pain de froment au cours de la dernière Cène ; 2- l'auto-comparaison de Jésus au grain de froment en Jn 12, 24) ; les arguments de Tradition ; les arguments de convenance⁶⁴³ ; les arguments théologiques fondés sur la noblesse du blé et

⁶⁴² Lettre du Cardinal Casaroli pour le Congrès eucharistique international de 1981, in *La Documentation catholique* n° 1813, 1981, p. 717.

⁶⁴³ Selon Roger GAÏSE s'inspirant d'Albert le Grand, l'argument de convenance s'élabore comme suit : « De même que le Seigneur a institué le sacrement de baptême en recourant à une matière qui convient le mieux à l'ablution intérieure ; de même aussi pour l'eucharistie, il a choisi une matière qui convient le mieux à la réfection intérieure ». Il en va ainsi pour tous les sacrements : *Les signes sacramentels de l'Eucharistie...*, op. cit., p. 170. Nous avons vu cet argument également chez Thomas d'Aquin. Pour lui, on prend, pour tous les sacrements tels éléments sensibles que les hommes emploient le plus communément dans la vie ordinaire. Pour

du vin et les arguments d'ordre disciplinaire⁶⁴⁴. De façon générale, nous avons étudié tous ses « arguments » que nous avons appelés « enjeux ». Nous les mentionnons ici toutefois pour relever que jusque-là, c'est le cadre général et stricte dans lequel le magistère défend la cause eucharistique à travers les matières qui la constituent.

Cependant, ces différents points, en de nombreux endroits, ne font pas l'unanimité. Ils sont contestés par les partisans de « l'eucharistie du mil » qui avancent et font valoir d'autres enjeux. Relevons d'ores et déjà que les partisans veulent eux aussi marquer leur fidélité à l'exemple du Christ. Mais ils conçoivent cette fidélité au Christ comme ouverture à toutes les cultures et à toutes les réalités des peuples du monde qui célèbrent l'eucharistie et non comme imposition d'une culture méditerranéenne dominante.

2. Les enjeux spécifiques aux communautés et aux chrétiens d'Afrique

2.1 : Enjeu politique : se libérer de la perpétuation d'une dépendance historique

Ernest Sambou relève le risque que l'Eglise en Afrique court si elle ne fait pas une révolution eucharistique qui serait synonyme d'une prise de conscience politique de l'indépendance des peuples africains qui célèbrent ce sacrement de libération sur leur continent. Selon lui, en effet, « des chrétiens africains assimilaient et assimilent encore aujourd'hui le christianisme à un apport de civilisation étrangère. Le christianisme est, selon eux, purement et simplement, une religion étrangère, la religion du Blanc. »⁶⁴⁵ Cela s'avère davantage frappant quand les chrétiens africains doivent célébrer leur union au Christ et à leurs frères chrétiens d'autres cultures avec des produits qu'ils ne connaissent pas. Sambou soutient par la suite que le souci de protéger l'universalité de la discipline chrétienne maintient les responsables de l'Eglise africaine dans une peur des changements et des engagements qui ne se justifie pas dans le cas de l'eucharistie. Or, ces changements sont déterminants pour, justement, exprimer l'universalité ou la catholicité de l'Eglise et de sa pratique de la foi. Cette peur qui maintient les choses en leur état originel, surtout la matière

l'eucharistie, il s'agit de la nourriture et de la boisson, comme de l'eau pour le baptême. Or, pour Thomas, de toutes les nourritures dont les hommes font usage, le pain de froment serait celui qui est le plus apte et le plus convenable. Il serait en outre le plus efficace, le plus sain et le plus commun à tous, de même que le vin de vigne.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, pp. 360-369.

⁶⁴⁵ Ernest, SAMBOU, « L'eucharistie, une vie, une foi », in *Spiritus*, n° 80, tome XXI, 1980, p. 308.

eucharistique, court, selon Sambou, un grave danger : « celui du rejet pur et simple, par les jeunes générations d'intellectuels généralement hostiles à toute forme étrangère, du christianisme comme religion étrangère ou comme forme subtile de néo-colonialisme. »⁶⁴⁶

Les théologiens africains de la libération et de l'inculturation, en traitant des matières eucharistiques à partir d'une vision politique, voient, comme Sambou, une forme d'aliénation souvent violente qui tend à maintenir un christianisme des missions chargé de tous ses aspects historiques, politiques et idéologiques de domination et d'humiliation des peuples africains. Ils voient dans la décision de maintenir les matières eucharistiques les survivances d'une culture de domination exercée autrefois sur les colonisés et aujourd'hui sur leurs descendants. Pour eux, cette domination politique et culturelle subtile par matières eucharistiques interposées n'était pas la volonté du Christ le jeudi saint lors de l'institution de ce sacrement de libération. Ils relèvent alors que si l'Eglise a pour vocation de rester auprès des pauvres et des humiliés, des affamés et des opprimés, elle doit aller jusqu'à défendre leur dignité et préserver, par ce fait même, leurs intérêts. Et ceux-ci, dans l'état actuel des matières eucharistiques, sont malheureusement bafoués et méprisés par l'Eglise elle-même qui protège la dignité et les intérêts d'autres peuples (ceux qui ont les matières eucharistiques pour culture et nourriture) contre ceux des autres.

En théologie africaine, l'enjeu politique des matières eucharistiques pourrait passer comme une question subsidiaire pour celui qui ne connaît pas la réalité historique des peuples africains ; ou, comme le dit René Luneau, pour « ceux qui ne connaissent les Eglises d'Afrique que par ouï-dire »⁶⁴⁷ ou par cartes postales. Nous avons déjà relevé la thèse d'« annihilation anthropologique » développée et défendue par Engelbert Mveng. Celle-ci est le cadre général indiquant toutes les souffrances vécues par ce continent dès sa rencontre douloureuse avec l'étranger. Dans cette annihilation anthropologique, il y a aussi eu une annihilation politique d'une violence extrême marquée par une table rase de tout ce qui est africain dans son organisation politique, économique, sociale et culturelle. De fait, l'eucharistie devient un enjeu politique actuel en Afrique si les peuples de ce continent doivent se contenter, même dans leur rapport intime avec Dieu, d'exister auprès des autres sans apporter leur contribution politique, culturelle et culturelle à la civilisation universelle des

⁶⁴⁶ *Ibid.*, pp. 312-313. Nous avons relevé dans la deuxième partie de cette recherche cet aspect du ressentiment des jeunes Africains vis-à-vis du christianisme vécu aujourd'hui encore en Afrique. Beaucoup sont ces jeunes, généralement des lycées et des étudiants, qui menacent de le reléguer au second plan s'il manque d'originalité et s'attèle à ne recopier que les modèles d'un christianisme dépassé qui ne fait plus recette d'où il est venu.

⁶⁴⁷ Joseph, DORE ; René, LUNEAU ; François, KABASELE, *Pâques africaines...*, *op. cit.*, p. 12.

peuples comme cela a été le cas autrefois ; sans envisager et sentir, au niveau de la pratique de leur foi, un changement radical vis-à-vis de la période de domination. Qu'apporteront les Africains à l'offrande universelle eucharistique si leurs produits et offrandes sont tenus pour rien et surtout s'ils sont pillés par d'autres peuples qui continuent à les dominer politiquement? Comment l'eucharistie, corps et sang du Christ célébrée dans l'Histoire des hommes, peut-elle prouver que l'Africain est lui aussi « entré dans l'Histoire » ? Telles sont les questions qui travaillent toute la théologie africaine de la libération et de l'inculturation sur l'eucharistie. Jean-Marc Ela les résume ainsi : « A la limite, que répondre aux gens qui se demandent : pourquoi dire la messe avec les "choses des Blancs" lorsque le mil signifie tant de choses pour nous ? »⁶⁴⁸

Il est évident que de plus en plus, le monde change à un rythme effréné. Et l'humanité avec lui, se renouvelle pour son propre bien. C'est pourquoi, selon les partisans de « l'eucharistie du mil », si rien n'est constitué une fois pour toutes dans l'Eglise qui est conduite par l'Esprit de la pentecôte, il est urgent de chercher du neuf en évitant le déjà vu et le déjà célébré. Dans la pratique de sa foi d'aujourd'hui, l'Afrique doit apprendre à se passer des formes étrangères et hybrides de la foi et du christianisme si les chrétiens africains ne veulent pas, selon Ela, vivre l'Évangile de Jésus-Christ avec une « personnalité d'emprunt »⁶⁴⁹ sur leurs propres terres. C'est pourquoi, si l'Africain converti au christianisme n'a pas la prétention de se séparer de la chrétienté universelle ou de se situer à la périphérie de la catholicité, il est avéré qu'il veut vivre sa foi « sans copier les formes d'organisation de l'Eglise latine »⁶⁵⁰. En définitive, comme l'affirme Ela, les Eglises d'Occident, surtout à l'heure où elles ne sont plus le centre de la foi et de la catholicité, doivent renoncer à penser que leur théologie, leur liturgie, leur rite et leur discipline sont les seules⁶⁵¹ qui doivent guider, éclairer et dominer la foi des autres chrétiens. Le choix par les Africains eux-mêmes de la matière eucharistique pour célébrer leur relation avec le Dieu qui libère, doit être une volonté de libération et d'indépendance dans leur marche toujours tumultueuse et douloureuse avec le reste du monde. Ce choix constitue un enjeu politique primordial dans la pratique de la foi d'aujourd'hui sur ce continent.

⁶⁴⁸ J.-M., ELA, *Le cri de l'homme africain*, op. cit., p. 115.

⁶⁴⁹ J.-M., ELA ; René, LUNEAU, *Voici le temps des héritiers...*, op. cit., p. 251.

⁶⁵⁰ *Ibid.*

⁶⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 250.

2.2 : Enjeu économique : se libérer d'une célébration qui appauvrit

Un missionnaire français que nous avons connu en Côte d'Ivoire et qui est partisan de « l'eucharistie du mil » nous a fait observer un jour ceci : « Voyez-vous, mon cher abbé, figurez-vous que dans les soutes des avions et des bateaux qui partent de l'Europe vers l'Afrique, se trouvent côte à côte aussi bien des voitures, des appareils électroniques et ménagers, des vêtements que le vin et le pain de messe et toutes les autres choses pour célébrer l'eucharistie du Seigneur sur ce continent (ciboires, calices, valises-chapelles, missels, lectionnaires, Bibles, chapelets, bougies, vêtements liturgiques, soutanes et même parfois des reliques de saints). La foi est et demeure depuis toujours un vrai business, un commerce pour riches qui rapporte de gros sous. Et croyez-moi, cher abbé, ça rapporte gros. Je sais moi-même de quoi je parle. Mais dans tout ce business, vous, Africains, vous êtes les grands perdants. Car pour prier il faut qu'on vous appauvrisse » ! Ces propos de ce missionnaire avisé nous ont fait être attentif à tout ce qui rentre dans l'organisation et la célébration du culte en Afrique. Et nous avons pu nous rendre compte que rien de ce qui est utilisé ne vient de l'Afrique. Tout est importé. Devenu nous-mêmes curé de paroisse, nous avons plusieurs fois dû demander la contribution financière des fidèles à travers des « quêtes spéciales » pour acheter du vin et du pain pour les messes que nous célébrions. Un des catéchistes en a fait cas plus haut. Les partisans de « l'eucharistie du mil » relèvent aussi ce qu'il convient d'appeler un drame pour les Eglises d'Afrique contraintes de vivre leur foi avec une « personnalité d'emprunt » : « prêt-à-vendre », « prêt-à-acheter », « prêt-à-porter », « prêt-à-consommer », « prêt-à-prier », « prêt-à-célébrer », « prêt-à-rendre-grâce »⁶⁵². « Tout est étranger dans ce culte »⁶⁵³ ! « Nourriture d'ailleurs difficile à se procurer »⁶⁵⁴, « ce pain venu d'ailleurs, pain d'une autre économie de type monétaire, pain des jours de fête »⁶⁵⁵. « A-t-on-oublié les difficultés devant lesquelles les communautés se trouvent lorsque le vin importé, qui coûte cher, est fini et qu'on est éloigné des points de vente ? »⁶⁵⁶ Questionne Jean-Marc Ela. Et à y voir de près, tout semble fait pour que la situation demeure en l'état. Ces communautés qui sont déjà pauvres et qui sont pour cela obligées de tendre régulièrement la main partout où elles peuvent pour avoir de quoi survivre, pourquoi les obliger à vider

⁶⁵² Cf. Anselme, SANON, « Enracinement culturel de la liturgie en Afrique depuis Vatican II », in *Concilium*, n° 182, 1983, p. 104.

⁶⁵³ ID., « Dimensions anthropologiques ... », art. cit., p. 727.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 722.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

⁶⁵⁶ J.-M., ELA, *Le cri de l'homme africain, op. cit.*, p. 12.

parfois leur caisse pour importer le vin et le pain de messe et tout ce qu'il faut pour assurer le culte ? Cette pratique les lie et les livre davantage aux pouvoirs en place qui savent surfer sur les besoins matériels de l'Eglise de leur pays pour maintenir leur domination sur leurs responsables et contrôler ainsi leurs paroles et pourquoi pas leurs cultes. En Côte d'Ivoire, par exemple, conscient du besoin permanent d'argent pour acheter le vin et le pain pour la messe, chaque année, le pouvoir donne à chaque diocèse des quantités de vin et de pain pour leurs messes. Ces « dons du président de la république et de la première dame » se font devant tous les micros et les cameras des médias d'Etat voués à la propagande du chef et de son clan. Ainsi, le besoin permanent d'argent pour assurer son culte se transforme d'abord en discours dithyrambiques en faveur du pouvoir malgré l'oppression qu'il exerce sur le peuple et ensuite, conséquence logique, en soumission à ce même pouvoir. Il n'est pas rare de voir des responsables d'Eglise (évêques et curés) se vouer corps et âme au pouvoir pour avoir les moyens financiers dont ils ont besoin pour organiser leurs cultes et bâtir leur temple. Ce que stigmatisent les partisans et théologiens de « l'eucharistie du mil », c'est qu'une décision prise ailleurs pour entretenir une discipline ait pu avoir en Afrique des conséquences aussi graves sur l'ensemble du peuple chrétien qui célèbre Dieu en se rendant esclave d'un pouvoir politique humain qui les opprime. C'est sûr que la situation n'est certes pas pareille partout sur le continent. Mais à partir du moment où une telle décision peut engendrer des conséquences aussi graves à l'encontre d'un petit nombre de fidèles, elle est à dénoncer. L'autonomie financière des Eglises africaines pourra peut-être les rendre plus responsables dans l'organisation de leurs cultes. La main qui reçoit est toujours en bas de celle qui donne, dit l'adage. Et cet autre adage : Celui qui achète le tam-tam commande le batteur et la musique qu'il veut écouter. Dans notre cas, celui qui offre le pain et le vin pour la messe peut aussi donner des ordres pour sa célébration et orienter la prière et même vouloir la diriger.

2.3 : Enjeu théologique : l'incarnation du Fils de Dieu

2.3.1 : Incarnation et expérience personnelle du Christ

L'enjeu théologique sur lequel s'appuient les partisans de « l'eucharistie du mil » est la confession de l'universalité radicale de Dieu ; un Dieu qui n'est la chasse gardée d'aucun peuple et donc d'aucune culture, fût-elle la plus dominante. Pour eux, Dieu est l'au-delà des

modèles. On ne peut pas l'enfermer dans un rite, dans une discipline et dans une théologie. On découvre avec René Jaouen, qu'ils s'appuient sur le mystère de l'incarnation pour élaborer et évaluer leur argumentation. Ils le considèrent comme l'initiative par laquelle le Fils de Dieu vient jusqu'à nous et chez nous dresser sa tente afin d'habiter parmi nous. Jean Paul II a bien résumé l'incarnation du Fils de Dieu en Afrique à travers cette formule prononcée devant les évêques du Kenya : « Le Christ lui-même dans les membres de son corps, est africain » ! Partant de cet événement, les partisans mettent en exergue son « caractère paradigmatique pour l'Eglise ». Il en découle ainsi les éléments nécessaires pour l'inculturation de la foi chrétienne⁶⁵⁷. Pour eux, de Nazareth, le Fils de Dieu incarné vient effectivement à la rencontre des hommes et des peuples en les aidant à assumer et accomplir leurs propres cultures et à célébrer leur propre foi. Il ne vient donc pas en conquérant et conquistador imposer une seule et même culture à tous les peuples. Reprenant François Kabasélé, Jaouen soutient d'une part que « les théologiens du transcendant » qui prônent l'importation du pain et du vin s'appuient de l'extérieur sur des autorités, et d'autre part, « les théologiens de l'Emmanuel », du Dieu-avec-nous, qui effectivement rejoint tout homme dans sa condition concrète, s'appuient, quant à eux, sur une « théologie qui jaillit de l'intérieur de la rencontre effective du Christ et de l'homme réel »⁶⁵⁸.

Qu'est-ce qui peut alors expliquer que Jésus ait pu prendre les produits d'un peuple pour en faire la matière de son eucharistie ? Pour les partisans de « l'eucharistie du mil », c'est l'incarnation et l'enculturation de Jésus dans son peuple qui explique un tel choix et non, de sa part, une prétendue volonté de surestimation de sa propre culture. En faisant de ces matières le repas de la cène, il assume toutes les cultures du monde, étant lui-même un Dieu universel et non un dieu mythique ou un dieu-fétiche exclusivement rattaché à un groupuscule de peuples, sans aucune envergure universelle. Pour eux, l'inculturation ouvre les portes de toutes les possibilités « jusqu'aux extrémités de la terre ». En nous demandant de refaire ce geste de la cène chaque jour, jusqu'à ce qu'il vienne, il renvoie chacun à sa propre source, à sa propre culture et à sa propre imagination. Désormais, c'est avec ce que nous sommes et ce que nous avons devant lui que s'accomplira le vrai culte en sa mémoire. D'ailleurs, tout son message, tous ses faits et gestes prouvent bien qu'il n'a pas exalté sa culture et qu'il n'a pas eu l'intention démesurée de l'imposer à coups de disciplines « jusqu'aux extrémités de la terre ». Et ce sont la personne même de Jésus et ses actes qui importent dans la

⁶⁵⁷ René, JAOUEN, *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris, Karthala, 1995, p. 124.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

compréhension de l'eucharistie. Ce sont eux qui lui donnent un sens véritable et non l'imposition d'une discipline. En voulant s'accrocher aux termes matériels sur lesquels ces actes portent, l'on risque de croire que la matière est la plus importante par rapport au Christ lui-même et au signe et symbole auxquels ces matières renvoient. Dans l'eucharistie, il vaut mieux comprendre le signifié que le signifiant. En s'attardant sur le contenant au lieu de contempler le contenu, l'on risque, selon « les partisans », de faire fausse route et de faire de Dieu un dictateur.

2.3.2 : « Nous l'avons entendu nous-mêmes » (Jn 4, 42)

Résumons la théologie des « partisans » en se référant à la scène de Jésus avec la Samaritaine (Jn 4, 1-42). Jésus s'ouvre au monde païen en lui montrant les chemins de la vraie adoration : « Mais l'heure vient, elle est là, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité » (Jn 4, 23). Pour Jésus, désormais, il ne s'agit plus de se lier et de se fier à un lieu et à un culte mais d'adorer le Père avec ce qu'on est et avec ce qu'on a. La vraie adoration, c'est s'offrir désormais soi-même à Dieu et non offrir des choses venues d'ailleurs qui transportent d'autres réalités et couvrent d'autres motivations. C'est sortir de l'ancien culte, incapable de sauver tout le monde, pour embrasser le nouveau culte dans lequel Dieu sauve tous les hommes et toute l'humanité. Cette scène avec la Samaritaine nous situe au cœur du changement radical que procure la rencontre véritable et providentielle avec Dieu. Dieu se laisse en effet découvrir dans les réalités de l'homme sans que cet homme change de nature. Au contraire, comme nous l'avons souligné plus haut, la rencontre avec Dieu perfectionne cette nature et ouvre d'autres perspectives sans être esclave de cette nature. C'est en cela que la foi est au-delà des rites quand bien même c'est par eux qu'elle s'exprime visiblement et véritablement. Le témoignage de la rencontre avec Dieu ouvre sur d'autres réalités et d'autres enjeux qui se situent dans la dynamique de cette rencontre. Les Samaritains qui ont accouru nombreux pour venir écouter Jésus à l'appel de leur sœur ont eu le courage de dire à celle-ci : « Ce n'est plus seulement à cause de tes dires que nous croyons : nous l'avons entendu nous-mêmes et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde » (Jn 4, 42). C'est l'écho de cette jubilation que semblent reprendre les théologiens africains de « l'eucharistie du mil » en relevant que désormais, les peuples et communautés africains ont été capables d'entendre d'eux-mêmes Dieu leur parler dans leurs propres langues, boire à

leurs puits et qu'ils peuvent courageusement assumer les conséquences de cette rencontre en faisant leur propre expérience de Dieu avec ce qu'ils ont et ce qu'ils sont réellement.

2.4 : Enjeu anthropologique : connaître l'homme en partageant son repas

2.4.1 : Le repas de l'autre

Les enjeux anthropologiques de « l'eucharistie du mil » peuvent se résumer en cette question d'Anselme Sanon : « Pour connaître une famille, une communauté humaine et même une communauté religieuse, n'est-il pas bon de savoir comment on y mange, ce qu'on y mange, pourquoi on y mange, avec qui et surtout où et quand on y mange ? »⁶⁵⁹ Il s'agit alors d'identifier clairement la personne non pas par son nom et ses origines, mais par ce qu'il est et par ce qu'il mange. La nourriture devient pour l'homme une identité perceptible, un enjeu primordial. Un ami alsacien nous a fait découvrir « le vin d'Alsace », « la bière d'Alsace », « le pain d'Alsace », « le fromage d'Alsace », « la choucroute alsacienne », « le baeckeoffe alsacien », « le flammekueche », « le coq au riesling », « l'estomac de porc farci », « le lapin de Pâques » et bien d'autres mets aussi succulents les uns que les autres de cette terre chaleureuse et généreuse de France. A partir de là, nous, venu des forêts et savanes ivoiriennes, pourrons nous enorgueillir de connaître, même un tout petit peu, ce peuple chaleureux et accueillant, prompt à partager sa table avec le premier venu sans invitation comme nous en faisons l'expérience chaque jour dans notre village d'Ettendorf. Car, dans chaque nourriture se cache une partie de l'histoire, de la culture et du destin d'un peuple. Toute nourriture est symbolique. Mais, cet ami, malgré sa bonne volonté, c'est sûr, ne pourra pas nous imposer sa riche variété gastronomique et symbolique sous prétexte qu'elle serait la meilleure au monde. Nous ne sommes même pas sûr qu'il pourrait le faire à l'endroit d'un Lorrain, ce voisin si proche, ou à un Breton alors que tous sont Français donc originaires de la même terre. C'est ce que dit ici Anselme Sanon :

« Fruits d'une autre terre et surtout d'une autre culture, le pain et le vin comme éléments matériels ne sauraient interpeller de la même manière un convive de ma communauté eucharistique (Bobo Dioulasso au Burkina Faso) : même universalisables, ces matières ne

⁶⁵⁹ Anselme, SANON, « Dimensions anthropologiques... », art. cit., p. 721.

sont pas universelles et trouvent des matières concurrentes et des symboles équivalents. »⁶⁶⁰

Ainsi, chaque repas, chaque symbole et donc chaque culture ont des limites infranchissables du point de vue de leur adoption par un autre groupe humain. La choucroute et le baeckeoffe que nous aimons bien en Alsace ne nous diront peut-être rien quand nous serons en Côte d'Ivoire autour d'une table de foutou igname ou banane accompagné d'une sauce graine ou arachide bien pimentée avec de la viande de brousse (agouti, biche, lapin, gazelle, antilope, escargot,...). Nous n'évoquerions la choucroute et le baeckeoffe que pour nous souvenir des meilleurs moments passés à table avec des frères et sœurs alsaciens. Ou nous ne les mangerions que par envie et nostalgie. Il va falloir alors, si possible, les acheter dans un supermarché. Mais, que peut valoir une choucroute préparée et mangée à sept mille kilomètres de son cadre originel d'excellence et donc de succulence ?

2.4.2 : Réalités humaines africaines du repas

Les partisans de « l'eucharistie du mil » se posent la question de savoir à quelle culture et à quelle humanité nous renvoie notre eucharistie. Le pain et le vin, dans la culture de la Bible, nous l'avons déjà vu, sont en quelque sorte « l'aliment-symbole » d'un peuple que nous connaissons. Ce pain et ce vin lui sont liés, à sa vie comme à sa survie. « Le pain dit la vie et le vin, le sang ». C'est une donnée universellement humaine que de percevoir une certaine parenté entre le vin, la boisson et le sang, entre le pain, la nourriture et le corps. C'est à ce niveau, selon Sanon, que l'on atteint « l'humanité commune pour tous les peuples de tous pays »⁶⁶¹. C'est aussi là, à notre avis, que s'attachent tous les symboles culturels du pain et du vin, du repas. Manger, c'est inviter, se retrouver, partager, parler, avoir des nouvelles des uns et des autres. Dans notre culture et notre langue maternelle du centre de la Côte d'Ivoire, le *Baoulé*, toutes les décisions familiales se prennent autour du repas familial du soir où mangent ensemble, dans la même cuvette placée au centre des commensaux, le père, président du repas, les fils, les oncles, les neveux et les invités ; la mère (présidente du repas) ou les mères, les filles, les nièces et les tantes ainsi que leurs invitées. Le repas tisse donc un lien familial et

⁶⁶⁰ *Ibid.*

⁶⁶¹ *Ibid.*

communautaire inextricable. Un proverbe de chez nous dit bien à propos que c'est autour de la marmite (donc du repas) qu'on apprend vraiment à se connaître. C'est pourquoi dans notre langue maternelle, le verbe « manger » se traduit littéralement en langue française par le verbe « parler ». Ainsi, l'on dira « Je mange avec quelqu'un » pour « Je parle avec quelqu'un » (c'est-à-dire Je suis en communion parfaite avec lui) et inversement. Et « ne plus parler avec quelqu'un » se traduit littéralement en langue française par « ne plus manger avec lui ». Dès cet instant, l'igname, symbole du repas dans notre culture et donc symbole de la communion, est divisée en deux, chacun allant de son côté avec sa part pour toujours. Cela se dit « couper l'igname avec quelqu'un » pour « ne plus jamais parler et donc manger ou boire le vin de palme avec quelqu'un ». C'est donc le repas qui structure toute la vie et toutes les démarches de nos peuples. Chez nous donc, manger, c'est parler avec toutes les conséquences que cela entraîne : connaître l'autre, partager, dialoguer, fraterniser, aimer. Paradoxalement, c'est avec le même repas qu'on se sépare pour toujours : ne plus parler avec l'autre, division des champs et partage des récoltes et des greniers, division de la cuisine, partage des ustensiles ; signes qu'il n'est plus possible de manger ensemble et donc de se parler, d'être en communion.

En revenant à l'eucharistie, il nous est possible de soutenir que l'humanité même de ce sacrement, corps et sang, repas et nourriture, paroles, symboles et partage, s'inscrit avant tout dans la « dimension humaine du pain et du vin » qui sont des éléments matériels, tant au plan des échanges culturels que familiaux et sociaux. Pour Sanon, ils prolongent la création et la domination de l'homme sur celle-ci⁶⁶². On peut dire de l'eucharistie qu'elle est un geste de Dieu pour les hommes et par eux, pour l'homme et par lui. Le « prenez et mangez... Prenez et buvez... Faites ceci en mémoire de moi » fonde l'humanité de l'homme et le rattache irrévocablement à Dieu dans une dimension verticale et les hommes entre eux dans une autre dimension, horizontale. Mais les deux aspects restent profondément unis l'un à l'autre. Et ce sont eux qui donnent un sens à l'eucharistie. Le repas, qu'il soit eucharistique ou ordinaire, a de prime abord, la même vocation : mettre ensemble la création matérielle, le travail humain et le partage. Dans notre culture, l'on met effectivement ensemble, dans le même grenier, les produits des champs, même cultivés par différents membres de la famille ; l'on travaille ensemble dans les champs et l'on partage ensemble le fruit des labeurs. L'on n'invite pas au repas mais à partager ce repas. Et partager suppose qu'il y a de la place pour tous. Les places ne sont pas réservées comme dans le cadre d'une invitation où les invités sont triés sur le volet. De nos jours, le repas humain, à travers les différentes transactions des hommes, des

⁶⁶² Cf. *Ibid.*

peuples et des nations, a pris une dimension humaine internationale avec le commerce et les échanges. La solidarité et la communion autour du repas sont aussi signifiées par d'autres réalités. Ainsi, partout où il se trouve, celui qui prend son petit déjeuner rencontre à sa table le planteur ivoirien de cacao à travers le chocolat, le chocolatier français ou américain, à travers le lait, il discute avec l'éleveur français, en relevant le goût de ce petit déjeuner avec du sucre, il apprécie le labeur du planteur mauricien de canne à sucre. En consommant le fromage, c'est l'éleveur anglais de vaches qu'il rencontre, avec le pain, c'est l'agriculteur alsacien d'Ettendorf qu'il apprécie. En prenant le café pour résister au froid glacial de l'hiver et à la fatigue de la journée, c'est le planteur de café brésilien et vietnamien ou camerounais qu'il rencontre. Et s'il arrose tout cela avec du bordeaux, il bénira à coup sûr l'effort du vignoble bordelais ou haut-rhinois. Comme on le constate, le repas tend à prendre d'autres formes de solidarité et de communion. Toutefois, ces formes modernes n'enlèvent rien à ses symboles originaux et ne peuvent en aucun cas être imposées à tous les peuples et à leurs cultures. Cela est encore plus vrai dans le cas des matières eucharistiques.

Parlant de l'activité symbolique comme base du fait eucharistique, J.P. De Jong a pu soutenir : « Pour que le Seigneur ait pu utiliser le pain et le vin et ait pu les élever à la réalité sacramentelle de son Corps et de son propre Sang, il fallait que ces symboles-là aient une valeur universellement humaine et qu'ils soient donc également les symboles de notre chair et de notre sang à nous. »⁶⁶³ De fait, on peut soutenir que par l'eucharistie, Dieu, le pain, le vin et l'homme sont liés entre eux. Selon Jong, la réalité sacramentelle du corps et du sang du Seigneur est fondée sur la réalité symbolique qui appartient au pain et au vin de par leur nature propre⁶⁶⁴.

2.4.3 : Signes et symboles du repas eucharistique : Ciel, Terre et Homme sont unis

A ce sujet, quelques points du *Catéchisme de l'Eglise catholique* nous semblent fondamentaux. Ils résument, en effet, ce qui vient d'être dit en faisant comprendre davantage le mystère eucharistique à travers les activités symboliques des hommes qui participent à la gloire de Dieu et à leur propre sanctification. Nous les citons *in extenso* :

⁶⁶³ J. P., De JONG, *L'eucharistie comme réalité symbolique*, (Traduction française), Paris, Cerf, Coll. « *Cogitatio Fidei* », n° 65, 1972, p. 57.

⁶⁶⁴ Cf. *Ibid.*

- « Une célébration sacramentelle est tissée de signes et de symboles. Selon la pédagogie divine du salut, leur signification s'enracine dans l'œuvre de la création et dans la culture humaine, se précise dans les événements de l'Ancienne Alliance et se révèle pleinement dans la personne et l'œuvre du Christ. » (n° 1145).
- « Dans la vie humaine, signes et symboles occupent une place importante. L'homme étant un être à la fois corporel et spirituel, exprime et perçoit les réalités spirituelles à travers des signes et des symboles matériels. Comme être social, l'homme a besoin de signes et de symboles pour communiquer avec autrui, par le langage, par des gestes, par des actions. Il en est de même pour sa relation à Dieu. » (n° 1146).
- « Dieu parle à l'homme à travers la création visible. Le cosmos matériel se présente à l'intelligence de l'homme pour qu'il y lise les traces de son Créateur (cf. Sg 13, 1 ; Rm 1, 19-20 ; Ac 14, 17). La lumière et la nuit, le vent et le feu, l'eau et la terre, l'arbre et les fruits parlent de Dieu, symbolisent à la fois sa grandeur et sa proximité. » (n° 1147).
- « En tant que créatures, ces réalités sensibles peuvent devenir le lieu d'expression de l'action de Dieu qui sanctifie les hommes, et de l'action des hommes qui rendent leur culte à Dieu. Il en est de même des signes et des symboles de la vie sociale des hommes : laver et oindre, rompre le pain et partager la coupe peuvent exprimer la présence sanctifiante de Dieu et la gratitude de l'homme devant son Créateur. » (n° 1148).
- « Les grandes religions de l'humanité témoignent, souvent de façon impressionnante, de ce sens cosmique et symbolique des rites religieux. La liturgie de l'Église présuppose, intègre et sanctifie des éléments de la création et de la culture humaine en leur conférant la dignité de signes de la grâce, de la création nouvelle en Jésus-Christ. » (n° 1149)

Le trait commun à ces affirmations du *Catéchisme* est que le Ciel, la Terre et l'Homme sont irréversiblement unis entre eux. Par ses activités, l'Homme glorifie Dieu à travers des rites, des signes et des symboles tirés du sein de la Terre. Dans cette relation Ciel-Terre-

Homme, chaque élément rend présent l'autre et aucun n'a la tentation d'éclipser l'autre : Dieu crée la Terre et l'Homme. La Terre fournit à l'Homme la matière nécessaire pour adorer Dieu. L'Homme adore Dieu avec les éléments tirés du sein de la Terre, fruit de son propre travail, et reçoit de lui la sanctification dont il a besoin pour son bonheur. Et Dieu lui-même s'adresse à l'Homme à travers les éléments de la Terre, c'est-à-dire de sa création. La célébration eucharistique exprime bien ce mouvement dès l'ouverture de la liturgie eucharistique. Pour la présentation du pain : « Tu es béni, Dieu de l'univers, toi qui nous donnes ce pain, fruit de la terre et du travail des hommes ; nous te le présentons : il deviendra le pain de la vie ». Pour la présentation du vin : « Tu es béni, Dieu de l'univers, toi qui nous donnes ce vin, fruit de la vigne et du travail des hommes ; nous te le présentons : il deviendra le vin du Royaume éternel. »

2.4.4 : Que nous faudra-t-il présenter et offrir à Dieu en Afrique ?

La querelle entre « partisans » et « adversaires » de « l'eucharistie du mil » trouve dans ce qui précède son point saillant. Pour les « partisans », l'eucharistie ne peut symboliser le « fruit de la terre et du travail des hommes » et être une véritable action de grâces que dans la mesure où les matières eucharistiques seront locales, du « pain de mil » ou toute autre matière, « du vin de maïs » ou toute autre matière. Du moment où cette eucharistie reste uniquement le « fruit de la terre et du travail » de certains peuples contre d'autres, elle ne peut pas vraiment et réellement prétendre à l'universalité. Les rites et les symboles ne peuvent pas s'exporter et s'imposer aux autres. Pour Sanon, « les éléments naturels de la communion, le pain et le vin, les rites qui introduisent à la communion, sans retenir tout ce qu'a fait le maître, se sont liés à un contexte culturel marqué »⁶⁶⁵. Ainsi, « une dimension est toujours latente autour de la communion »⁶⁶⁶. Tous les autres pains, tous les autres vins des autres peuples et des autres hommes seraient-ils indignes de symboliser le repas eucharistique à travers les rites qui les préparent ? L'Église rejeterait-elle par cette façon d'agir l'hospitalité culturelle des autres peuples généreusement et cordialement invités à la table eucharistique ? Au regard de ce mépris culturel, Sanon conclut que le partage eucharistique n'est pas encore advenu quand bien même la communion est donnée aux jeunes Eglises et aux nouveaux disciples qui n'ont pas le « pain et le vin des Blancs » comme fruit de leur labeur.

⁶⁶⁵ Anselme, SANON, « Dimensions anthropologiques... », art. cit., p. 727.

⁶⁶⁶ *Ibid.*

2.5 : Enjeu culturel : nécessité de l'inculturation des matières eucharistiques

2.5.1 : Inculturation et matières eucharistiques

L'inculturation de l'eucharistie, surtout des matières qui la constituent, sera le plus grand défi pour la théologie africaine de toutes les tendances et surtout de celle de l'inculturation. Au final, les théologies africaines de l'inculturation et de la libération seront jugées à l'aune de leur capacité à faire accepter à l'Eglise entière « le fruit de la terre et du travail des hommes » et des femmes africains pour célébrer, sur leur continent, le Dieu de la vie et de la gloire qui s'offre dans l'eucharistie. A l'apogée de la théologie africaine, elle aura sans aucun doute des comptes à rendre à tous ceux qui ont cru en son projet initial qui est d'aider les Africains à rester Africains et devenir vraiment chrétiens, à vivre « un christianisme africain » selon le souhait de Paul VI. En définitive, elle s'est donné pour mission de dire « un nouveau langage de l'Evangile » sur la terre africaine⁶⁶⁷ ; de « faire vraiment hospitalité à Celui qui, par son sacrifice, vient transfuser dans les veines de nos cultures et de nos esprits son sang régénérateur »⁶⁶⁸, selon B. Adoukonou. L'inculturation osera-t-elle alors prendre le grave risque de laisser « assis au bord de la route » (Mc 10, 46) tous ces nouveaux convertis africains qui ont eux aussi entendu Dieu leur parler comme les Samaritains (Jn 4, 42) ? Dans leur acte de prier et d'adorer Dieu, les communautés chrétiennes africaines doivent-elles se contenter de regarder le reste du monde les bras chargés des fruits de sa terre et de son travail pour les offrir généreusement à Dieu et se contenter elles-mêmes de les accompagner les mains vides ? Ou alors doivent-elles continuer à toujours « transporter en quantité suffisante » (selon le vœu de Thomas d'Aquin) « le pain de blé » et « le vin du vignoble » des autres pour quémander la grâce de Dieu ?

En Afrique, nos célébrations eucharistiques sont bien vivantes. Le rite de l'offertoire est une véritable démonstration des richesses, des cultures et de la foi de ces peuples croyants, ouvriers de la dernière heure, qui n'a rien à voir avec la morosité, la froideur et la nonchalance constatées ailleurs. A ce rite, toute l'église vibre au rythme de la chanson et de la musique de nos terroirs adressées à Dieu en action de grâces perpétuelle. La procession est faite par des

⁶⁶⁷Pour J.M. Agossou, l'inculturation de l'Afrique est l'arme libératrice qui peut véritablement l'émanciper en lui restituant toute sa personnalité et en lui frayant les chemins de l'universel et d'un avenir consciemment préparé et assumé par elle-même : Cf. « Le phénomène de libération en Afrique », in *Libération en Jésus-Christ, actes de la 12^e semaine théologique de Kinshasa, 25 au 30 Juillet 1977*, Kinshasa, 1980, pp. 17-33.

⁶⁶⁸ Barthélémy, ADOUKONOU, « L'eucharistie... », art. cité, p. 68.

jeunes gens qui portent les fruits de nos labeurs (ignames, bananes, paddy de riz, maïs, mil, aubergines, tomates, oignons, poulets, pintades, gombos, etc. etc.). Mais tout ce produit, tout cet effort déployé sous le soleil caniculaire s'arrête net au bas de l'autel. Ils n'ont jamais été jugés dignes d'être déposés sur l'autel qui est pourtant le cœur de la célébration et où la rencontre avec le Christ est la plus intime. Juste après ce rite, les enfants de chœur doivent aller chercher à la crédence le pain azyme de blé et le vin du vignoble. Le prêtre, par la suite, les présente à l'assemblée comme « fruit de la terre et du travail des hommes » et demande au Seigneur de les sanctifier et de les bénir pour qu'ils deviennent « le pain de la vie » et « le vin du royaume éternel ». On le voit, la rupture culturelle, rituelle et liturgique est violente qui méprise tant d'efforts consentis dans la canicule pour obtenir de tels produits. Rappelons ici les remarques de la maman catéchiste que nous avait traduites le catéchiste : « Préparer les vins de mil et de maïs qui est généralement le travail réservé aux femmes nécessite une certaine contrainte, de la délicatesse, du génie et du temps. Pour cela, elle serait bien contente que Dieu et l'Eglise reconnaissent leurs efforts depuis la culture contraignante de ces produits par leurs époux jusqu'à leur transformation en vins. Sa joie serait de voir leur labour honoré sur la table sacrée où l'on bénit le pain et le vin, le travail de l'homme, pour en faire le corps et le sang du Christ ». Si c'est avec la mesure dont nous nous servons qui servira aussi de mesure pour nous (Cf. Lc 6, 38), il est à craindre que la nôtre ne soit qu'un poids-plume sur une balance dont nous ne sommes même pas les inventeurs et les utilisateurs. L'inculturation en Afrique ne doit pas laisser de côté ce que d'autres pensent être des « détails » de la foi. Car, s'il devrait avoir des « détails », ceux-ci ont un poids dans le contexte africain. Mais il n'y a pas de détail dans l'Evangile. Les faits, les gestes et les rites qui l'expriment et le confessent aujourd'hui ont tous leur importance. La foi n'est pas un détail car Celui qui est cru n'est pas lui-même un détail dans l'Histoire de l'humanité. Et il nous appelle sans cesse à assumer notre être. L'évangélisation et l'inculturation doivent être des projets porteurs d'avenir pour un peuple au passé douloureusement connu et marqué. Si nous parlons à Dieu dans nos langues et qu'il nous comprend, c'est qu'il peut aussi manger ce que nous mangeons et boire nos vins. Lui-même avait dit par la bouche du prophète Sophonie : « Je rendrai pures les lèvres des peuples pour que tous invoquent le nom du Seigneur et, d'un même geste, le servent. D'au-delà des fleuves d'Ethiopie, ceux qui m'adorent, mes enfants dispersés, m'apporteront mon offrande » (So 3, 9-10). Donc, « nos nourritures ne sont pas le totem de Dieu », comme a dit le paysan-catéchiste. Il se réjouit au contraire que des peuples dispersés à travers le monde lui apportent leurs offrandes. Dans la célébration eucharistique, il doit donc

être mis fin à la grande distance qui sépare nos produits, fruits de nos efforts, et l'autel eucharistique qui reçoit l'offrande de Dieu constituée des efforts de l'homme en Afrique.

Ici, nous voulons exprimer notre réserve aux exigences eucharistiques de Thomas d'Aquin concernant les matières de ce sacrement. Pour cela, nous relevons la note explicative de Jean-Pierre Torrell qui a introduit et annoté le tome 4 de la *Somme théologique* :

« S. Thomas se demande s'il est toujours possible d'importer du pain de froment et du vin de la vigne dans les régions où on ne les fabrique pas. Il estime que oui. Paradoxalement, à notre époque où, dit-on, il n'y a plus de distance, nous serions moins optimistes. Un pays d'obédience islamique rigide pourrait, par exemple, prohiber toute importation du vin. Des frontières peuvent se fermer totalement. Quoi qu'il en soit, une autre question se pose : dans les pays où la tradition fait d'autres denrées que le pain et le vin la base de l'alimentation, ne serait-il pas loisible d'utiliser les produits du pays, le riz et le thé par exemple ? S. Thomas ne se pose pas une telle question, mais nos contemporains se la posent. »⁶⁶⁹

Certainement que Thomas d'Aquin n'avait jamais cru que l'Eucharistie pouvait être célébrée en dehors du bassin méditerranéen où il rédigeait sa *Somme*⁶⁷⁰. Peut-être aurait-il été moins intransigeant s'il avait cru que le pain de blé et le vin de vigne n'étaient pas la seule nourriture et la seule boisson dont les hommes se nourrissaient et s'abreuyaient « jusqu'aux extrémités du monde ». Encore ne pouvait-il pas prophétiser les remarques de Jean-Pierre Torrell qui sont bien actuelles. Car en Afrique, c'est régulièrement que les frontières sont fermées des suites d'un coup d'Etat ou d'autres turbulences sociopolitiques ; ou, comme en Côte d'Ivoire en mars – avril 2011, des embargos sont décrétés sur tous les produits d'importation, médicaments y compris⁶⁷¹. Comment peut-il aussi convaincre le paysan

⁶⁶⁹ Jean-Pierre Torrell : (in *Somme théologique*, IIIa, q. 74, a. 1, obj. 2, note 2).

⁶⁷⁰ Nous pouvons aussi mentionner le point de vue de saint Jérôme sur l'universalité de l'Eglise. L'espace ecclésial n'allait pas plus loin que Rome. Selon Philippe HENNE, « Jérôme considère son territoire (l'Eglise) comme équivalent à l'extension géographique du monde romain. Il n'y a pas chez lui aucune perspective missionnaire » ; *Saint Jérôme*, Paris, Cerf, 2009, p. 78. Peut-être cette vision d'une Eglise géographiquement limitée a-t-elle négativement influencé certaine théologie sur l'universalité de l'Eglise dans l'Antiquité et au début du Moyen-âge. Les voyages à travers le monde étaient quasi inexistantes et les découvertes géographiques n'étaient pas évidentes.

⁶⁷¹ Il nous semble important de rapporter ici la situation qui s'est produite en 1973 entre la Conférence épiscopale du Zaïre (aujourd'hui Congo) et le magistère par l'entremise de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi que rapporte Roger Gaïse : La Conférence épiscopale de ce pays a voulu prendre des précautions pour éviter une pénurie de vin et de pain de messe à cause de ses graves oppositions avec le pouvoir de l'époque dirigé par le maréchal Mobutu Désiré. Celui-ci pouvait en effet, au nom de l'authenticité qu'il prônait, interdire l'importation de tout vin et de tout autre chose relative à la célébration de la messe. Pour anticiper la crise éventuelle, les évêques congolais convièrent le père Laurent Mpongo à formuler pour le compte de la Conférence épiscopale des propositions concrètes en vue du renouveau du christianisme et de son adaptation au

ivoirien ou camerounais ou congolais ou africain en général que son vin n'en est pas un, mais une pâle copie (peut-être du vin frelaté !) du vrai vin mais cultivé très loin de chez lui ? L'intransigeance de Thomas d'Aquin ne peut pas prétendre être de notre époque et s'y adapter. Les mentalités et les cultures ont beaucoup évolué aujourd'hui et on ne peut pas circonscrire et réduire le vrai vin et le vin exquis au vin de vigne, c'est-à-dire à une seule zone de la planète. Pourquoi faut-il que, en célébrant le corps et le sang du Christ en Afrique, nous soyons contraints de prendre le risque de déclarer immonde ce que Dieu lui-même a rendu pur ? (Cf. Ac 10, 15).

Et si l'on veut coûte que coûte être aussi rigoureux et scrupuleux dans le respect des traditions (bibliques surtout), ne prenons pas le risque de les suivre pour certaines ou non pour d'autres, selon les intérêts du moment qu'elles nous procurent ou non. Ainsi, pourquoi ne faisons-nous pas tous nos baptêmes dans l'unique eau du Jourdain, c'est-à-dire là même où le Christ a été baptisé par Jean ? Pourquoi ne célébrons-nous pas la cène (nos eucharisties) là où le Christ l'a célébrée la première et la dernière fois et pourquoi ne proclamons-nous pas tous nos sermons sur le mont des béatitudes et ne tendons-nous pas la joue droite quand on reçoit une gifle sur la gauche ? Pourquoi tous les disciples ne s'appellent-ils pas alors Pierre, Jean, Jacques, Thomas et autres ? Et pourquoi, pour manifester notre indéfectible attachement à Jésus, tous les chrétiens ne meurent-ils pas crucifiés au Golgotha, trahis par Judas et jugés par Pilate ? Nous comprenons que l'Eglise ne veut pas faire du fixisme et professer une foi de charbonnier⁶⁷². Ce qui est en son honneur. Mais alors, ce que nous adaptions ou inculturons de la Tradition biblique ou ecclésiale pour notre bien est-il insignifiant par rapport à ce que nous suivons à la lettre de ces mêmes traditions mais... sans l'esprit ? La mystique eucharistique ne

contexte africain en général et congolais en particulier. L'une des propositions soumises au Saint-Siège en 1973 comprenait : « *Le vin de messe doit-il être nécessairement le vin de vigne (vinum ex vite) ? Au cas où nous manquerons de vin de vigne, ne pourrions-nous pas utiliser ou du vin rouge étranger ?, ou du vin de canne à sucre, ou du vin de palme, dont la couleur est respectivement vert clair (selon les variétés de vin de canne à sucre) et blanche.* » La promptitude avec laquelle la Congrégation pour la Doctrine de la Foi réagit à la requête de l'épiscopat congolais démontre fort bien que le Saint-Siège n'est pas prêt à faire des concessions sur cette question. Pour le magistère, la pratique eucharistique de l'Eglise ne devrait changer pour aucune raison au monde et sous aucun prétexte. Les matières eucharistiques doivent toujours rester les mêmes selon la discipline formulée depuis toujours. Oubliant certainement que le raisin ne pousse pas au Congo, il proposa qu'en cas d'extrême nécessité, il aurait été possible de faire macérer dans l'eau des raisins secs, puis d'en extraire le jus, de manière à obtenir un *vinum ex vite*. Et donc, pas question d'utiliser un vin autre que le vin de vigne. Heureusement, la situation envisagée ne survint pas et l'épiscopat congolais s'est définitivement tu sur cette question ; Cf. *Les signes sacramentels de l'eucharistie...*, op. cit., pp. 16-17.

⁶⁷² Dominique HERMANT, ancien Abbé d'En Calcat affirme à ce propos que « le caractère culturellement très dessiné du Jésus de l'histoire n'entraîne en rien l'obligation de copier ses phrases et ses gestes dans leur matérialité partout et à travers tous les âges » ; cité par Roger GAÏSE, *Les signes sacramentels de l'Eucharistie...*, op. cit., p. 35.

se comprend que dans tout l'ensemble de la mystique des autres actes accomplis par Jésus (incarnation, prédications, miracles et signes, approche et amour sans condition des hommes, mort, résurrection, apparitions, ascension, pentecôte,...). En se fixant uniquement sur l'eucharistie et surtout sur les matières originelles qui doivent la constituer partout, nous risquons fort bien de faire de l'eucharistie un fétiche ou un gris-gris sans lien réel et véritable, mais bien superficiel, avec tout le mystère et la vie de Jésus qui aident à comprendre et à mieux célébrer et vivre l'eucharistie.

Au reste, comme le pense Roger Gaiëse, on ne saurait nier que, dans un domaine aussi sensible que celui de l'eucharistie, la régulation du message chrétien pour l'ensemble de l'Eglise et des croyants répandus à travers le monde entier avec leurs cultures aussi diverses les unes que les autres, soulève tout de même des questionnements assez importants pour une bonne intelligence de la foi chrétienne et de ses mystères⁶⁷³. De ce point de vue, l'inculturation des matières eucharistiques est plus qu'indispensable pour la célébration de ce sacrement.

2.5.2 : Inculturation et enracinement de la foi eucharistique

En parlant de la réalité de l'évangélisation et de ce qu'elle doit être pour nous Africains, Blaise Bayili fait remarquer que la foi qui naît d'une évangélisation superficiellement proclamée reste à la périphérie des réalités profondes des hommes et des femmes. Et une telle foi est vouée d'emblée à l'échec. Elle s'étiole et se déstructure petit à petit car cette annonce de l'Évangile n'aura pas réussi à rejoindre les profondeurs des consciences, des comportements et des mentalités de ces hommes et de ces femmes, c'est-à-dire leurs « profondeurs culturelles », pour les « transfigurer » de fond en comble. Une telle foi restera anémique, sans source ni sommet pour, *in fine*, se désagréger et « dépérir ». Cette évangélisation n'aura pas su retrouver le fond et l'authenticité culturels de ces hommes et de ces femmes⁶⁷⁴. Une telle évangélisation n'aura labouré que la surface qui lui paraissait labourable, laissant de côté, et en friche, des touffes d'herbes qui auront besoin d'une autre évangélisation et donc d'un autre travail ou d'une autre mission. C'est que, à y voir de près,

⁶⁷³ Cf. *ibid.*, p. 368.

⁶⁷⁴ Cf. Blaise, BAYILI, *Le concept d'inculturation. Problématique d'un néologisme théologique*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 70.

les premiers missionnaires qui ont « évangélisé » le continent avaient un premier souci qui était opposé à celui de l’Eglise : il leur fallait imposer une culture à des êtres qui étaient si proches des hommes pour qu’ils deviennent totalement hommes. Ils ont appelé cela, emboîtant le pas à leur époque, du grand nom de « Civilisation ». Ainsi, dans bien des cas et en maints endroits, la « Civilisation » a pris le dessus sur l’ « Evangélisation ». Le messenger s’est subrepticement substitué au Message qu’il devait proclamer, désobéissant ainsi à son propre mandataire⁶⁷⁵. Ces missionnaires, agissant ainsi, ont oublié cette recommandation de la *Propaganda Fidei* de 1659 et 1938 : « En aucune façon il ne faut tenter, et sous aucun prétexte, il ne faut persuader ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs manières de faire, sauf celles qui sont ouvertement opposées à la religion et à la morale. »⁶⁷⁶ En observant ce qui s’est passé dans le monde de l’évangélisation, ces « terres de mission », la réalité a bien été tout autre. Ces nouveaux convertis ont été persuadés, même forcés de tout changer, de devenir comme le messenger et non comme Celui que le Message leur indiquait. Est-ce peut-être parce qu’il s’agissait des Noirs et non des Chinois ? En effet, la *Propaganda Fidei* ajoute :

*« Que peut-il y avoir de plus absurde que de transporter, disons en Chine, la France ou l’Espagne ou l’Italie ou quelque autre pays de l’Europe ? Ce que vous portez aux peuples, ce ne sont pas vos façons de vivre, mais votre foi ; une foi qui ne rejette ni ne blesse les mœurs et les coutumes d’aucune nation sauf si elles sont mauvaises, mais désire au contraire qu’elles soient conservées dans leur intégrité plénière et parfaite. »*⁶⁷⁷

Malheureusement, la France, l’Espagne et l’Italie et bien d’autres pays européens comme le Portugal, la Belgique, ont été transportés en Afrique, en plein Sahara, en pleines forêts et savanes pour faire entendre la voix du messenger qui a étouffé le Message dont il prétendait être le détenteur privilégié.

⁶⁷⁵ Achiel Peelman souligne l’importance de la culture dans l’évangélisation et met en cause la pratique de « l’Eglise missionnaire » qui a consisté à mépriser la culture de l’évangélisé « en imposant sa propre culture "ecclésiastique" aux peuples qui se mettent à l’écoute de l’Evangile. Alors, elle ne sème pas seulement la Parole de Dieu mais aussi l’emballage culturel avec lequel elle transporte inévitablement l’Evangile en terre étrangère. Ensuite, en exigeant que la réponse donnée par la culture soit conforme non seulement à l’Evangile mais aussi à la culture du semeur de l’Evangile » ; *L’inculturation. L’Eglise et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, Coll. « L’horizon du croyant », n° 8, 1988, p. 136.

⁶⁷⁶ Citée par Nicolas OSSAMA, « Valorisation de la foi culturelle africaine », in *Civilisation noire et Eglise catholique...*, op. cit., p. 197.

⁶⁷⁷ *Ibid.*

La théologie de l'inculturation, en se donnant pour mission de débusquer la voix du messager pour faire entendre le Message authentique qu'il a malicieusement caché, veut rétablir l'ordre et la vérité de Dieu sur un continent et pour des communautés qui ont accepté Jésus-Christ comme leur Frère sans le connaître vraiment⁶⁷⁸. Le jeu en vaut la chandelle. Il s'agit maintenant que les Africains eux-mêmes déterminent et reconnaissent ce qui est bon pour eux : Dieu, Jésus-Christ, l'Eglise et la foi. Les ayant reconnus, ils doivent choisir entre ce qui est nécessaire pour eux parmi les rites qui les célèbrent et ceux qui les déshonorent. Cela est aussi la perspective d'Anselme Sanon : « L'enracinement de l'universalisme dans les cultures particulières, autres que la culture latine ou occidentale est un trait légitime et s'avère une entreprise ardue, mais il est à oser et même à risquer, car il n'est pas un luxe ou un corollaire à la foi, mais une nécessité. »⁶⁷⁹ Sa nécessité et son urgence sont d'aimer et d'adorer Dieu comme il faut : d'une manière authentique. Ce Dieu qui s'est lui-même émerveillé devant toute l'œuvre qu'il a faite et qui a reconnu que tout était bon (Gn 1, 25) ne peut pas se renier en indexant le fruit de la terre et du travail des hommes auxquels il a confié son œuvre (Gn 1, 28). L'africanisation du christianisme ne peut pas être réduite, comme il convient de le constater, le plus souvent, à de savantes adaptations et replâtrages rituels, liturgiques et pastoraux avec la bénédiction des autorités et le regard émerveillé des touristes, laissant de côté une friche qui constitue l'essentiel de la foi. L'africanisation du christianisme, c'est reconnaître et célébrer le Christ, Africain dans ses membres et dans son corps, selon Jean-Paul II. Et l'eucharistie étant l'acte de ce Christ entièrement Africain et celui de l'Eglise, « la source et le sommet » de notre foi, les communautés africaines doivent trouver les voies et les moyens inscrits dans leurs cultures pour la célébrer dignement en vue de leur enracinement dans la foi par le truchement de leur culture et pour leur propre salut ; ce salut qui paraîtra toujours douteux si ces communautés doivent continuer à adorer Dieu par procuration, avec des produits exotiques qu'ils doivent « transporter en quantité suffisante » dans les soutes des avions et des bateaux. La réalité est que, s'il a plu à Dieu, autrefois, d'accueillir les présents d'Abel le Juste, les offrandes et le sacrifice de notre père Abraham et ceux que lui offrit Melchisédech en signe du sacrifice parfait (Cf. Prière eucharistique I), il n'y a pas de doute que les présents, les offrandes et le sacrifice de nos communautés - qui sont aussi un

⁶⁷⁸ Pour Eloi METOGO, l'inculturation vécue en Afrique aujourd'hui doit être le processus par lequel le christianisme cesse d'être une religion importée pour devenir une religion entièrement acceptée et assumée par les Africains eux-mêmes, en informant leur mentalité et leur existence concrète d'Africains et en leur présentant le Christ comme leur unique libérateur ; Cf. « La théologie africaine. Pour une véritable inculturation », in *Lumière et vie*, n° 200, Tome XXXIX, décembre 1980, p. 97.

⁶⁷⁹ Anselme, SANON, « Message chrétien universel dans la pluralité culturelle », in *Concilium*, n° 155, 1980, p. 113.

« sacrifice parfait » - disent quelque chose à Dieu et qu'il veuille les « regarder » avec « amour » et les « accepter », eux aussi, dans sa généreuse « bienveillance »⁶⁸⁰.

3. Libération ou aliénation ?

Cette section veut être une synthèse du parcours que nous avons effectué depuis le début de la troisième partie. Au regard de tout ce qui a été dit et des analyses qui en ont été faites, nous concluons cette première question disputée en nous posant la question de savoir si l'imposition d'une unique matière eucharistique à toute l'Eglise peut prétendre à la libération des peuples qui célèbrent l'eucharistie ou au contraire contribue à leur aliénation. Trois points contiendront cette synthèse : 1) le christianisme n'est pas une idéologie ; 2) laissons Dieu être Dieu en Afrique ; 3) Dieu libère des contraintes.

3.1 Le christianisme n'est pas une idéologie

D'abord, au vu de tout ce qui vient d'être dit, la question qu'on peut se poser, à bon droit, est de savoir si l'eucharistie célébrée en Afrique libère ou au contraire aliène. La querelle entre « partisans » et « adversaires » de « l'eucharistie du mil » suppose le malaise qu'il y a autour d'un sacrement qui est pourtant le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ, sacrement d'amour et de communion, de solidarité et d'ouverture. Ici, nous sommes obligé de reconnaître que la communion fait problème à cause de structures humaines établies en un endroit unique et imposées à tous une fois pour toutes comme règles absolues universelles. Prenant la mesure de cette situation d'aliénation, Joseph Moingt a pu écrire que « la mission confiée aux apôtres de "faire des disciples de toutes les nations" (Mt 28, 19), souvent

⁶⁸⁰Tel n'est pas le point de vue de Barthélémy Adoukonou. Selon lui, l'eucharistie est Souvenir du Fils en travail d'achèvement du monde pour la gloire du Père et dans la force de l'Esprit Saint. Dès lors, elle entraîne sans cesse celui qui y croit et y participe à s'investir pleinement et se laisser investir par le Seigneur pour que la Création s'intègre dans la Rédemption qu'apporte Dieu. Dans l'eucharistie, la Poétique divine du monde et de l'homme est toujours en œuvre. Et le Sacrifice doit être son aspect traditionnel le plus important. Et il est de fait celui qui ne permet pas n'importe quel pain et donc n'importe quels produits de remplacement ou de substitution, suivant les contextes culturels de chaque peuple qui célèbre ce sacrement : Cf. « L'eucharistie : une approche africaine du débat interculturel », in *Communio*, n° 10, 3, 1985, p.74.

comprise en termes d'"enseignements", ne doit pas faire illusion comme s'il leur prescrivait de faire comprendre et accepter en tout pays une doctrine théorique et complexe »⁶⁸¹. Moingt fait observer que « d'ailleurs, on ne voit pas Jésus se soucier aux approches de sa mort de leur laisser l'équivalent d'un résumé catéchétique de ses discours ; même quand il leur donne d'après Luc ses dernières "instructions"... il se borne à "les entretenir du Règne de Dieu" et à leur prescrire d'être "témoins de sa résurrection" (Ac 1, 3.22) »⁶⁸². On peut bien constater que Jésus ne fait pas des peuples et des nations vers lesquels il envoie ses disciples des consommateurs scrupuleux d'une discipline dans laquelle ils ne se reconnaissent pas toujours. La liberté que procure l'Évangile donne droit à tous les peuples et nations de définir d'eux-mêmes les rites et les moyens de leur adoration.

Dans cette optique, nous voulons d'abord ici marquer notre opposition à la thèse de J.P. De Jong selon laquelle les symboles sacramentels doivent parler un langage que tout un chacun dans le monde entier puisse entendre et comprendre. Il affirme également que, parce que des symboles liés à une région déterminée manquent d'universalité, ils ne peuvent pas être retenus comme éléments sacramentels. L'universalité, selon De Jong, est la « condition majeure pour qu'il y ait sacrement »⁶⁸³ ! Venant d'un Occidental, cette thèse n'étonne pas. Elle est juste. Cependant, nous pouvons rétorquer et faire comprendre que le symbole ne s'exporte ou ne s'importe pas. Il est propre à un peuple, à une culture, à une nation. L'on le comprend dans la culture où il se trouve et prend racine. Le fait symbolique et l'élément qui le signifie sont intelligibles dans le milieu où ils naissent et se vivent. Que signifie manger du raisin pour un *Baoulé* de Côte d'Ivoire qui ne l'a jamais vu ? Ou que signifie manger de l'igname pour un Alsacien d'Ettendorf ? C'est sûr que cela ne dira rien à l'un et à l'autre si le raisin et l'igname ne leur sont pas expliqués. Et même s'ils leur sont expliqués, ils ne deviennent pas par ce fait universels. Ainsi, un masque tout-puissant dans une forêt africaine, craint et adoré par ses adeptes, perd sa puissance et ne dit rien à personne quand il est exposé dans un musée européen. L'universalité n'est pas un décret signé par une autorité. Elle ne peut pas être critère de sacrement. Ce sont l'histoire et les faits qui peuvent élever un fait ou une chose ou un symbole au rang d'universel. « L'universellement humain » est un accord tacite entre les peuples de la terre et non un don divin ou un sceau humain. Le pain de blé et le vin du vignoble ne sont pas des aliments universels alors qu'ils sont des symboles, mais des symboles propres à un peuple bien localisé dans l'espace. Ils ne peuvent donc pas prétendre à

⁶⁸¹ Joseph, MOINGT, *Croire au Dieu qui vient II ...*, op. cit., p. 78.

⁶⁸² *Ibid.*

⁶⁸³ J. P., DE JONG, *L'eucharistie...*, op. cit., p. 45.

l'universalité. C'est une erreur de croire qu'ils doivent servir de repas eucharistique partout parce qu'ils seraient « des symboles universels » comme le suppose De Jong. Cette thèse prête le flanc à la critique de tous ceux qui perçoivent l'eucharistie comme une aliénation en Afrique : repas d'un peuple, d'une culture, d'une histoire et d'une civilisation, qui a son langage et son mode de vie propres et qu'on « transporte » dans des soutes pour l'imposer comme repas universel. Ces produits ne sont pas devenus universels du simple fait que le Christ les a touchés de ses mains et mangés avec ses apôtres. D'ailleurs, le Christ n'est pas venu imposer un universel. En plus, le terme même d'universel nous semble suspect car il renferme un pouvoir de domination voire d'aliénation et de soumission. A cause de l'Histoire, elle ramène automatiquement à des cultures et à des peuples dominants bien connus et géographiquement situés. Ce qui est universel, dans la mentalité de bien de gens, c'est ce qui vient de l'Occident : culture, langue, civilisation, religion, technique, sciences, développement, démocratie, droits de l'homme, nourriture, etc. Tout cela est transporté et imposé aux autres peuples et rendu « universel ». En grattant le vernis de ce prétendu universel, on découvre, sans effort, et avec grande stupeur, toute l'idéologie conquérante et dominante qui s'y cache et qu'il véhicule. L'universel, de notre point de vue, est devenu un système dangereux dans lequel tous les peuples du monde sont contraints de rentrer de gré ou de force. Ailleurs, comme en Afrique, elle est un instrument politique et économique de sujétion, d'aliénation et d'avilissement. De ce fait, nous la suspectons. Sur ce point précis, Meinrad Hebga fait remarquer qu' « il est une façon de parler de l'unité et de l'universalité de l'Eglise qui tient plus de l'idéologie partisane que de l'objectivité la plus élémentaire »⁶⁸⁴. Aussi se demande-t-il : « Qui nous sauvera de l'occidentalisation philosophique, juridique et culturelle érigée en chemin providentiel unique vers le salut en Jésus Christ ? »⁶⁸⁵ En définitive, s'il est convenu que le christianisme est toujours une économie et jamais une idéologie, il nous semble qu'il nous faut mettre impérativement fin à tout ce qui tend à la promouvoir comme une idéologie. Car, dans la confusion, une idéologie (en prenant l'exemple de l'universalité) peut être dangereuse alors que l'économie de Dieu est totalement libératrice à travers les événements des hommes dans leur histoire propre.

⁶⁸⁴ Meinrad, HEBGA, « De la généralisation d'un particulier triomphant à la recherche de l'universalité », in *Concilium*, n° 191, 1984, p. 85. Dans la même optique, L.P. NGONGO stigmatise l'intrusion du pouvoir politique occidental dans les structures de l'Eglise d'Afrique au nom de l'universalité de l'Eglise. Laquelle intrusion demeure encore aujourd'hui avec le poids du passé colonial que les Eglises d'Afrique ont du mal à contrecarrer : Cf. « Pouvoir politique occidental dans les structures de l'Eglise en Afrique », in *Civilisation noire et Eglise catholique...*, *op. cit.*, pp. 37-56.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 88.

3.2 Laissons Dieu être Dieu en Afrique

Ensuite, nous nous posons la question de savoir si Dieu comprend le langage de tous les peuples. Nous ne nous faisons aucun doute : Dieu, parce qu'il est Tout-Puissant, entend et parle bel et bien le langage de tous les peuples car il n'est pas attaché à un peuple, à une terre, à une culture, à une nourriture, à une religion, à un rite, à une discipline. Il est l'Unique universel et donc l'universel parfait et sans limite. Alors, est-il impossible que le Christ s'offre corps et sang pour la nourriture eucharistique de tous les peuples dans leurs propres produits de la terre ? S'il est universel, il n'y a pas de doute que cela lui est possible.

Au terme de ses recherches historiques et théologiques sur les matières eucharistiques dont nous avons fait abondamment cas, Roger Gaïse conclut :

« Puisque l'interrogation des traditions eucharistiques primitives nous a montré clairement que les premiers chrétiens, pour célébrer leur eucharistie, utilisaient sans aucun scrupule leur pain de ménage, la fabrication d'un pain spécial pour la célébration de l'eucharistie s'étant faite d'une façon lente et progressive, et cela à base de farines de différentes sortes, nous ne voyons pas un grand danger pour la foi dans l'utilisation de céréales autres que le froment, dans la mesure où nous ne serions pas les premiers à le faire. »⁶⁸⁶

Cela veut bien dire que l'Eglise peut oser. Elle peut essayer courageusement autre chose. Elle peut accepter de s'ouvrir à d'autres réalités absentes aux premiers moments de son existence et que chemin faisant, elle a rencontrées et avec lesquelles elle a désormais une destinée commune aujourd'hui et pour toujours et dont la fin ultime est le royaume de Dieu. Cela ne mettra nullement en cause la doctrine eucharistique. Au contraire, le corps du Christ manifesterait toute l'importance pour lui d'être universel, c'est-à-dire ouverture et accueil généreux et chaleureux. Dans notre cheminement, nous avons montré que le Christ ne s'offre pas à moitié. Il le fait intégralement et il ne fait acception de personne. Les événements survenus chez Corneille sont ainsi édifiants : Pierre y professe que « Dieu est impartial » ; « en toute nation quiconque le craint et pratique la justice trouve accueil auprès de lui » (Ac 10, 1-48). Si Dieu est ainsi, et il n'y a pas de doute qu'il le soit, la « transsubstantiation » et la « présence réelle » peuvent aussi s'opérer à partir des produits des peuples auxquels il

⁶⁸⁶ Roger, GAÏSE, *Les signes sacramentels de l'Eucharistie...*, op. cit., p. 369.

s'adresse aujourd'hui. Bien plus, sa « présence » même ne peut être « réelle » que là où les peuples, l'ayant reconnu et accepté comme sauveur, le célèbrent dans la réalité de leur vie et avec ce qu'ils ont de richesse et de pauvreté. Et sa « mémoire » peut surgir à partir des produits locaux de chaque peuple qui le célèbre : mémoire vive, mémoire dynamique, mémoire qui libère. Laquelle mémoire peut faire replonger ces peuples dans l'amour infini de celui qu'ils célèbrent et les fait regarder, en s'aimant eux-mêmes les uns les autres, vers la fin dernière des choses et des temps : l'eschatologie. En définitive, en Afrique, laissons Dieu être Dieu et les Africains, le célébrer avec leurs richesses propres. Ne prenons pas le risque de le peindre au point de ne plus se reconnaître Lui-même dans nos propres symboles, langages, rites, prières, dogmes et doctrines. Dans la pratique du sacrement de l'eucharistie sur ce continent, comme le dit René Jaouen, il nous faut « restituer l'homme au sacrement et le sacrement à l'homme »⁶⁸⁷ et non condamner des peuples, au nom de leur foi, à s'occidentaliser pour être sauvés par Jésus-Christ. Le salut de Dieu ne transite pas par un endroit géographique. Quant à Sidbé Sempore, il fait remarquer que « le cas de l'eucharistie est révélateur de l'ambiguïté inhérente à un certain christianisme qui, d'une part, se proclame accueillant à tout homme et à toute culture, et d'autre part, hésite ou se refuse à s'incarner dans le concret de cet homme et de cette culture, dès lors qu'il s'écarte d'un certain type d'exister. »⁶⁸⁸ Il s'agit alors, pour chaque culture, de laisser valoir son « droit à la différence ».

En Dieu, le salut n'a pas de couleur. Il faut laisser l'homme célébrer le Christ dans l'eucharistie tel qu'il le sent et le vit. « La conversion d'une communauté païenne au Christ » ne la prive pas des « privilèges » que Dieu accorderait aux convertis de la première heure. Il nous suffit pourtant de lire sérieusement l'Assemblée spéciale de Jérusalem, aux premiers moments de l'ère chrétienne, pour nous rendre compte que trop de charges sont inutilement imposées aux nouveaux croyants, aux « païens convertis ». A cette Assemblée, la question de fond de Pierre, pour trancher définitivement la querelle entre anciens et nouveaux convertis, demeure encore pertinente et d'actualité: « Pourquoi provoquer Dieu en imposant à la nuque des frères un joug que ni nos pères ni nous-mêmes n'avons été capables de porter ? » (Ac 15, 10). Par la suite, la circoncision qui avait été le nœud crucial du conflit n'a pas été rendue obligatoire pour être reconnu chrétien. Car, Pierre avait, d'autorité, et sous la conduite de l'Esprit Saint, tranché le problème : « Encore une fois, c'est par la grâce du Seigneur Jésus, nous le croyons, que nous avons été sauvés, exactement comme eux » (Ac 15, 11). Les frères

⁶⁸⁷ René, JAOUEN, *L'eucharistie du mil... , op. cit.*, p. 256.

⁶⁸⁸ Sidbé, SEMPORE, « Les Eglises d'Afrique... », art. cit., p. 22.

d'Antioche furent dans la joie à la lecture de la résolution non contraignante de l'Assemblée de Jérusalem (Ac 15, 31). Dès cet instant, ils se sentirent réellement membres de la communauté chrétienne. La leçon à retenir de cet épisode est que nos lois ecclésiales ferment bien souvent la porte de l'Eglise à de nombreux hommes et femmes quand elles ne les condamnent pas outrageusement au psittacisme et au mimétisme stériles. Nous devons plutôt suivre Dieu et l'adorer que d'élaborer des lois contraignantes qui détournent de lui.

3.3 Dieu libère des contraintes

Enfin, à partir de tout cela, se pose inmanquablement le problème de la libération. Si le Dieu que nous célébrons et adorons est reconnu comme un Dieu qui libère, il nous libère de toutes les contraintes qui dressent des obstacles sur le chemin de sa célébration. La « singularité historique du Christ » que les « adversaires » avancent comme argument défensif et persuasif ne saurait tenir du fait que cette singularité historique n'est pas figée ou statique. En plus, elle a une fin : « pour nous les hommes et pour notre salut »⁶⁸⁹. D'ailleurs, en Christ, rien n'est figé ni statique. Au contraire tout est dynamique. Tout est mouvement. Tout est tourné vers. C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être (Cf. Ac 17, 28). Et notre foi elle-même se vit dans ce mouvement de Dieu et sous la conduite de l'Esprit. Jusqu'à une date assez récente, l'on était convaincu que le latin devait être la seule, unique et vraie langue de l'Eglise ; peut-être celle que Dieu entendrait et parlerait le mieux possible. Nos parents en Afrique, incapables de parler la langue même du colonisateur, devaient alors participer à la messe et la chanter dans cette langue morte dont ils ne connaissaient ni l'origine ni l'histoire. Aujourd'hui, tout le monde est heureux que des peuples louent Dieu dans leurs propres langues et que Dieu les entende le glorifier dans ces langues qu'il a lui-même créées. Le pape François voit dans cet acte prophétique du concile Vatican II un « souffle de l'Esprit ». Car, les Pères conciliaires avaient vivement perçu « qu'il fallait parler de Dieu aux hommes de leur temps de façon plus compréhensible. »⁶⁹⁰ De même, contre la catholicité de l'Eglise, l'on avait aussi cru que la papauté devait venir d'un seul endroit : de « la Terre sainte de la catholicité ». Mais tous sommes contents aujourd'hui que le pape François soit venu de « l'autre bout du monde » pour guider le troupeau de Dieu et qu'il soit

⁶⁸⁹ René, JAOUEN, *L'eucharistie du mil*, op. cit., p. 257.

⁶⁹⁰ Pape François, *Misericordiae Vultus...*, op. cit., n°4.

attentif à la voix de l'Esprit. En envoyant ses disciples « jusqu'aux extrémités du monde », Dieu rend tous les peuples hospitaliers de son Message ; ce qui est déclaré impossible par les hommes devient possible pour Dieu. Il libère ainsi des contraintes humaines et légalistes et conduit chaque peuple à choisir son mode d'adoration. Parlant toujours du concile Vatican II, marqué par le souffle puissant de l'Esprit Saint, le pape François relève que « les murailles qui avaient trop longtemps enfermé l'Eglise comme dans une citadelle ayant été abattues, le temps était venu d'annoncer l'Evangile de façon renouvelée. »⁶⁹¹ Peut-être nous faut-il, sans cesse, en nous appuyant sur ce souffle libérateur de l'Esprit manifesté à la pentecôte, rappeler qu'à l'heure où le christianisme nous apparaît comme un des lieux les plus propices et prodigieux pour la rencontre de toutes les cultures, « catholique n'est pas synonyme de romain » ; de même qu'elle n'est pas aussi synonyme d'esclavage et d'aliénation. En effet, regarder l'Eglise à partir du tout assume et ennoblit les différences. Il ne les abolit pas. Dès lors, rien n'est bâti et constitué une fois pour toutes. Rien n'est figé et éternel dans l'Eglise au point que l'unique tâche assignée à l'Eglise d'Afrique soit de reproduire et d'assumer sans cesse des formes et des restes d'un christianisme en décomposition d'où il nous est parvenu. L'Eglise d'Afrique, pour neutraliser les « symptômes de vieillesse précoce » qui la minent, revendique pour elle, son « droit à la différence » car elle ne veut pas connaître le sort que l'Eglise connaît ailleurs aujourd'hui.

Et si, pour terminer, nous nous laissons tenter par une interprétation assez littérale de cette prophétie de Jésus : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, dans le royaume de Dieu » (Mc 14, 25) ? En ce temps où tous les peuples adorent Dieu « jusqu'aux extrémités du monde », l'unique « fruit de la vigne » s'avère inefficace. Il n'indique pas et ne représente pas le Christ totalement. Mais, quand adviendra le royaume de Dieu, la manifestation de sa gloire, alors ce « fruit de la vigne » sera « nouveau » car il aura porté les joies et les peines de tous les peuples qui ont adoré Dieu en « esprit et en vérité » (Jn 4, 23). Il sera alors le vin « nouveau » de la joie et de l'abondance, de la fraternité et du partage, de la solidarité et de la communion, de la souffrance et de la foi de tous et non d'un seul peuple. Pour paraphraser le chant d'offertoire : tous les raisins pressés ensemble ; tous les maïs et mil pilés et fermentés ensemble, tous les thés préparés ensemble dans la même Eglise sont devenus un même vin, « un vin nouveau », parce qu'offerts au même Christ par les

⁶⁹¹ *Ibid.*

croyants venus de toute la terre. Car c'est Jésus qui nous a rassemblés pour célébrer sa gloire avec ce que nous avons de bien et de meilleur.

Dans cette partie de notre recherche, nous avons mis en pointe et face-à-face deux tendances qui nous éclairent sur la question de l'usage des matières eucharistiques. Avec le magistère, nous nous sommes appesanti sur les enjeux biblique, historique, théologique, canonique et ecclésial de la question. Nous y avons vu tout l'intérêt que le magistère porte à l'utilisation des matières eucharistiques constituées du pain de froment et du vin de vigne. Toute la pensée du magistère pourrait être résumée en ceci : fidélité absolue à Dieu et à la Tradition ; la Tradition comme lieu de ressourcement et de référence perpétuels et Dieu comme destinée finale de tous nos projets humains.

De leur côté, ceux que l'on désigne comme « partisans de l'eucharistie du mil » défendent la thèse selon laquelle l'ouverture aux cultures africaines et surtout à la symbolique du repas africain et des produits qui le constituent doit être radicalement opérée. Selon eux, cette ouverture n'altérera ni la valeur, ni la symbolique, ni la transcendance de ce sacrement. Au contraire, elle marquerait davantage la catholicité de l'Eglise et exprimerait mieux tout l'enjeu de l'eucharistie qui est le salut des hommes et tiendrait compte de l'effort et de la foi des Africains. Nous avons pu relever que le point commun à toutes les deux tendances, ce sont Jésus-Christ, la foi, l'Eglise et le royaume. Nous situant du côté des « partisans de l'eucharistie du mil », nous avons aussi relevé l'aspect libération qu'opère l'eucharistie. Si elle est un sacrement qui libère, elle libère de toutes les contraintes politiques et historiques, économiques et culturelles qui tendent à imposer une seule vision exclusive de l'usage des matières eucharistiques. Si Dieu est célébré dans l'eucharistie, il l'est à partir de ce que l'on est et de ce que l'on a. Tout dans la création concourt à louer Dieu avec ferveur et foi. Dès lors, le pain et le vin eucharistiques, fruits du blé et de la vigne, étant eux-mêmes des éléments de la création, ne peuvent pas, *ne varietur*, s'imposer comme produits de la catholicité de notre foi et de ses célébrations. L'universel ne peut pas imposer le particulier et en faire une norme pour tous. L'universel est ouverture généreuse à tout ce qui est propre à un groupe, à un peuple, à une nation ou même à un continent. Il se construit à partir du particulier. Il n'est pas une abstraction. Le blé et la vigne et le pain et le vin qui en dérivent n'étant pas une nourriture universelle, ils ne peuvent pas prétendre rassasier tous les peuples, constituer une offrande unique pour la célébration de la mémoire de notre Seigneur et réaliser pour tous les

peuples, une fois pour toutes, le besoin ardent de Dieu. C'est pourquoi, il serait tout à fait indiqué de laisser chaque peuple qui célèbre l'eucharistie choisir lui-même ce qu'il pense pouvoir exprimer au mieux sa relation avec Dieu et son offrande ; une « offrande prélevée sur les biens que [Dieu nous donne] » pour en faire « le sacrifice pur et saint, le sacrifice parfait » qui devient pour nous « pain de la vie éternelle et coupe du salut » (Cf. Prière eucharistique I). « Si le champ de mil et de sorgho germe à la gloire de Dieu, à quand le jour où ces humbles fruits de la terre d'Afrique seront eucharistiés ? »⁶⁹² Si le pain de froment et le vin de vigne sont « marqués du sceau » (Cf. Ap 7, 4) indélébile de Dieu, il ne peut en être autrement du mil et du sorgho, du riz et du maïs, de l'igname et de la banane qui sont eux aussi sortis de la main de Dieu et qu'il trouva qu'ils étaient « très bons » (Cf. Gn 1, 31). Et selon l'apôtre des Gentils mettant en garde contre les « esprits séducteurs [qui] proscrirent l'usage de certains aliments..., tout ce que Dieu a créé est bon, et rien n'est à rejeter si on le prend avec action de grâce. » (1 Tim 4, 1-4). Notre pleine aptitude comme Africains et fils de Dieu, appelés nous aussi à assumer pleinement et en toute responsabilité la création de Dieu et notre foi chrétienne reçue de la prédication missionnaire, à vivre totalement la Parole de Dieu qui nous transforme et à le louer, ne peut se réaliser si nous devons adorer Dieu en abandonnant à la périphérie nos particularités, notre histoire, nos nourritures, notre savoir, notre être et notre avoir africains qui constituent à la fois nos richesses et nos pauvretés qui sont nos offrandes perpétuelles offertes à Dieu en actions de grâce. Car, une société qui ne peut pas se mettre debout ne peut pas prétendre produire et vivre une chrétienté vraie. Célébrer l'eucharistie aujourd'hui avec ce que nous sommes et ce que nous avons sera notre manière à nous de nous tenir debout avec nos frères du monde entier devant Dieu dans une position perpétuelle d'adoration véritable. Plus qu'un simple « ajustement des rites » à opérer comme le suggère L.-M. Chauvet, il faut, pour l'eucharistie, un ajustement de la théologie des matières eucharistiques qui tiendrait effectivement compte de l'apport incontournable des peuples hors blé et vigne à l'offrande universelle destinée à glorifier Dieu. La question est-elle vraiment « indécidable » comme l'affirme Barthélémy Adoukonou ?

Si la première question disputée a été celle des matières eucharistiques, la deuxième que nous exposons dans le chapitre suivant que nous considérons comme une référence à la première est celle de la célébration eucharistique dans les communautés de village. La question se formule en ces termes : les communautés peuvent-elles elles-mêmes célébrer l'eucharistie? Le point de départ de notre question reste notre discussion avec les catéchistes

⁶⁹² J.-M., ELA, *Ma foi d'Africain*, op. cit., p. 77.

des villages avec lesquels nous avons travaillé pendant quelques années. La préoccupation essentielle est à la fois théologique et pastorale. Nous avons eu affaire à des communautés quasi abandonnées car n'ayant pas de ministre consacré pour célébrer avec elles assez régulièrement l'eucharistie du Seigneur en vue de mieux consolider leur communauté et de mieux s'imprégner des enjeux d'une célébration responsable. Pour mieux situer le cadre de notre réflexion et clarifier le propos, nous précisons notre question : ne serait-il pas heureux que la célébration de l'eucharistie dans les communautés de villages abandonnées en Afrique revienne à ces communautés elles-mêmes ?

CHAPITRE 24 : DEUXIEME QUESTION DISPUTE: DES COMMUNAUTES QUI CELEBRENT ?

Nous suivons un itinéraire un peu identique au chapitre précédent. Nous parcourons d'abord la position du problème au niveau ecclésial. La question principale est de savoir pourquoi l'Eglise, sur la question de la présidence eucharistique, demeure aussi intransigeante que sur la première que nous venons de voir. Nous étudions ensuite la position du problème au niveau local. A partir de réflexions de théologiens, nous comprendrons la nécessité pour ces communautés abandonnées de célébrer l'eucharistie elles-mêmes. Un saut qualitatif dans l'Antiquité chrétienne nous sera nécessaire comme source d'inspiration et de référence théologiques dans la perspective de communautés responsables d'elles-mêmes qui consolident aujourd'hui leur union au Christ en faisant mémoire de lui dans l'eucharistie qui libère et qu'elles célèbrent. Nous ne manquons pas de relever des pratiques liturgiques observées aujourd'hui dans certains diocèses et communautés pour répondre à la question du manque de prêtre. Notre conclusion, enfin, soutient que rien ne peut justifier que des communautés entières restent à l'écart de la communion ecclésiale à cause d'une discipline qui n'a pas d'assise solide dans la pratique des premiers chrétiens. Nous montrons aussi que l'enjeu d'une telle célébration reste la question de la libération qui concerne également ces communautés. Ce qui est visé ici est un plaidoyer en faveur des communautés africaines abandonnées dans les villages où le ministre ordonné n'arrive pas régulièrement et la mise en valeur du sacerdoce baptismal à la manière des premières communautés chrétiennes. Ce plaidoyer, pour ce qui concerne notre recherche, vise à rendre des communautés responsables de leurs actes de libération quand elles comprennent le sens de leur engagement dans une célébration eucharistique pleinement assumée.

1. La position du problème au niveau ecclésial : le sacerdoce ministériel

« Seuls les prêtres validement ordonnés peuvent présider l'eucharistie et consacrer le pain et le vin pour qu'ils deviennent le Corps et le Sang du Christ » (*Catéchisme*, n° 1411). Une norme canonique consacre cet enseignement du *Catéchisme* : « Seul le prêtre validement

ordonné est le ministre qui, en la personne du Christ, peut réaliser le sacrement de l'Eucharistie. » (Can 900, §1). La Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements réitère la même norme : « "Dans la célébration eucharistique", la grande responsabilité incombe surtout aux prêtres, auxquels il revient de la présider *in persona Christi*, assurant un témoignage et un service de la communion non seulement pour la communauté qui participe directement à la célébration, mais aussi pour l'Église universelle, qui est toujours concernée par l'Eucharistie. » (*Redemptionis sacramentum*, n° 29)⁶⁹³.

Selon l'Église, « seuls les prêtres » sont les ministres de l'eucharistie. Les autres fidèles qui ne sont pas prêtres sont donc, de prime abord, exclus de la présidence de ce sacrement. Comprenons aussi par là que seul le sacrement de l'ordre permet de présider valablement, licitement et efficacement à la célébration eucharistique. Relevons que ce sacrement exprime le fait que le Christ dirige la tête du Corps de l'Église. Il donne mission à ceux qui le reçoivent de diriger à leur tour, et à sa suite, le troupeau qui leur est confié en célébrant les sacrements pour sa sanctification. Albert Chapelle y voit un acte de « communion filiale et fraternelle » que réalise l'eucharistie⁶⁹⁴. Cet acte définit le sacerdoce de la nouvelle Alliance dans le Christ. Car, c'est lui qui rassemble en son sang et en son corps la multitude de ses frères qu'il a accueillis et réconciliés en étant parmi eux le Fils éternel du Père⁶⁹⁵. Le concile Vatican II, qui constitue le fondement doctrinal des normes et directives mentionnées ci-dessus, indique « qu'en qualité de ministre de la liturgie, surtout dans le sacrifice de la messe, les prêtres agissent de manière spéciale, à la place du Christ, qui s'est offert lui-même comme victime pour sanctifier les hommes » (*Presbyterorum ordinis*, 13). Il fait aussi de la célébration eucharistique la « fonction principale » des prêtres.

La position du problème au niveau ecclésial doit se comprendre de cette façon, selon Chapelle : « Être sacramentellement ordonné au ministère de la médiation du Christ, c'est devenir celui en qui le Christ est dans l'Esprit Saint parmi les siens le Fils qui accueille et réconcilie ses frères »⁶⁹⁶. Ainsi, le Christ demeure la source principale de rencontre. Et son sacerdoce confère à celui qui le reçoit sacramentellement la mission exclusive et spécifique d'accueillir et de réconcilier ses frères et sœurs dans son corps mystique qui demeure

⁶⁹³ *Le motu proprio Ministeria quaedam* de Paul VI de 1972 règle le problème des ministères et supprime certains autres.

⁶⁹⁴ Cf. Albert, CHAPELLE, « Le ministère de présidence », in BOUYER, L. ; CHAPELLE, A. ; COLOMBO, G. *L'eucharistie...*, *op. cit.*, p. 146.

⁶⁹⁵ Cf. *ibid.*

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 174.

l'Eglise⁶⁹⁷ en vue de les conduire vers leur destinée finale commune qu'est le royaume. Ceci est l'orientation même que donne le concile Vatican II. C'est pourquoi la présidence de l'eucharistie se rattache à la réception du sacerdoce du Christ qu'il transmet à ceux qui s'y engagent pour le service de la communion. De cette façon, selon toujours Chapelle, « être ordonné dans l'Eglise au ministère sacerdotal de Jésus, c'est être par ses frères et pour eux, en Lui et comme Lui, crucifié comme un esclave pour être libéré du mal comme le ressuscité à la louange de la gloire. »⁶⁹⁸ Il demeure donc un « lien infrangible » entre la célébration de l'eucharistie et l'ordination sacerdotale reçue dans le pouvoir de l'Esprit Saint. C'est ce que signifie la recommandation d'Ignace d'Antioche : seule l'eucharistie célébrée par l'évêque doit être considérée comme légitime⁶⁹⁹ (Cf. sa *Lettre aux Smyrniotes*, 8-2). Cependant, nous devons noter que, quel que soit le côté par lequel l'on veut le saisir, il nous faut toujours reconnaître que le sacerdoce demeure un ministère de service. Il permet de se mettre à la disposition des frères et sœurs accourus à Jésus dans son Eglise après avoir entendu la proclamation de sa Parole d'amour, de vérité et de libération et qui ont formé une communauté de vie pour vivre l'amour enseigné par cette Parole. D'ailleurs, dans l'Eglise du Christ, tout ministère est essentiellement service des autres, comme le rappelle sans cesse *Lumen Gentium* (32, 68).

Pour Chapelle, « suivant l'économie visible et effective de sa présence actuelle et de son action présente, le Christ agit en personne, dans son Eglise et pour elle. »⁷⁰⁰ Ainsi, est-ce le Christ total qui demeure toujours et partout en action dans ses sacrements et de façon plus active dans l'eucharistie célébrée avec le ministre qu'il faut, approuvé et mis en mission par l'autorité légitime. Il demeure également « dans les prêtres et par les prêtres qu'Il a donnés – sans rien se réserver – comme ministres et instruments du mémorial sacramentel de son sacrifice et de son eucharistie. »⁷⁰¹ La présidence de l'eucharistie requiert donc une attention particulière au ministère de l'Eglise qui célèbre le sacrement au nom du Christ et met à la disposition du sacrement les ministres qu'il lui faut pour sa validité et son efficacité pour le bien des fidèles. Le ministère des prêtres dans l'Eglise suppose alors la mission générale de celle-ci. Cette mission est à la fois évangélisatrice, pastorale et sanctificatrice. En présidant à

⁶⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 147.

⁶⁹⁸ *Ibid.*

⁶⁹⁹ Signalons toutefois, avec H.-M. Legrand, que chez Ignace d'Antioche le fondement le plus manifeste de la présidence de l'eucharistie par l'évêque n'est pas dû tant à la « qualification sacerdotale des ministres » qu'à « la mystique d'unité » dont l'eucharistie est pour lui le signe visible : Cf. « La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne », in *Spiritus*, n° 69, 1977, p. 414.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, pp. 149-150.

⁷⁰¹ *Ibid.* p. 150.

l'eucharistie, le prêtre, imprégné du sacerdoce du Christ, que nul autre fidèle de l'assemblée n'a reçu, établit la communion entre le Christ dont il est le représentant et l'ensemble de l'assemblée liturgique célébrante. A son disciple Timothée, Paul donne ce conseil missionnaire : « Ne néglige pas le don de la grâce qui est en toi, qui te fut conféré par une intervention prophétique, accompagnée de l'imposition des mains par le collège des anciens » (1 Tm 4, 14). Et devant les contraintes et les souffrances de la mission, il lui rappelle l'exigence du don de Dieu : « C'est pourquoi je te rappelle d'avoir à raviver le don de Dieu qui est en toi depuis que je t'ai imposé les mains » (2 Tm 1, 6). L'« imposition des mains » et le « don de la grâce » dont Paul fait cas en les rappelant opportunément à son disciple montrent bien que le ministère sacerdotal, depuis la période apostolique, n'est pas un fait du hasard⁷⁰².

Selon le magistère, le simple sceau de la communauté ne suffit pas pour devenir ministre. Il faut en plus la reconnaissance d'un mandat ou une mission confiés par l'Eglise par les soins du « collège des anciens ». Ce n'est donc pas seulement une capacité personnelle qui donne le pouvoir de présider à l'eucharistie. Il faut en plus une ordination, « une imposition des mains » faite par les autorités compétentes requises. Cette ordination se présente alors comme la transmission d'une mission (ou même d'un pouvoir) particulière par des ministres détenant eux-mêmes déjà une autorité et reconnus comme tels par la communauté : « des ministres consacrés » par une « imposition des mains » et un « don de la grâce ». C'est pourquoi, comme le suggère L.-M. Chauvet, la compréhension de la présidence ministérielle de l'eucharistie signifie également la compréhension du mode par lequel advient l'efficacité de ce ministère : l'ordination sacramentelle⁷⁰³ ; celle-ci étant nécessaire, voire exigée pour présider valablement et efficacement à l'eucharistie. Selon lui, ce ministère est assurément original par rapport à ceux, fort divers, que les laïcs sont appelés à assumer : le prêtre agissant en vertu de son ordination comme envoyé par l'Esprit du Christ⁷⁰⁴. Ce ministère est donc sans égal et attesté par un pouvoir qui, quoique conféré par des pouvoirs humains, ne demeure pas

⁷⁰² Il nous faut cependant signaler que pour E. Schillebeeckx, l'imposition des mains n'était pas l'acte liturgique prioritaire dans les communautés néo-testamentaires : « Le concept d'"ordination" ne comprend pas uniquement ni même principalement l'imposition des mains par un évêque accompagnée d'une épiclese ou prière au Saint-Esprit mais principalement et comme une condition de validité, l'appel, l'investiture ou l'acceptation... par une communauté chrétienne déterminée. La communauté appelle, c'est la "vocation" sacerdotale mais, comme la communauté se comprend comme communauté de Jésus, l'investiture ecclésiale est perçue en même temps comme un don du Saint-Esprit, comme un événement pneumatologique » : « La communauté ecclésiale et sa présidence », in *Concilium*, n° 153, 1980, p. 122.

⁷⁰³ Cf. Louis-Marie, CHAUVET, « Histoire de la liturgie eucharistique », in Agapè, *L'eucharistie, de Jésus...*, *op. cit.*, pp. 293 – 301.

⁷⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 301.

moins un pouvoir divin charismatique qui structure et organise, vivifie et consolide le corps du Christ. Du fait de son ordination, le prêtre devient *ipso facto* le « chef » de la communauté croyante, mission qu'il accomplit avec ses spécificités, ses avantages et ses inconvénients. En devenant le chef de la communauté dont il est normalement issu et qui a attesté son choix, il devient aussi et de fait, le président de la célébration eucharistique. Double tâche qu'il assume en vertu de son investiture sacramentelle. Ainsi, comme le fait remarquer Hans Waldenfels, l'imposition des mains qu'il reçoit de son évêque place le prêtre à un carrefour : 1) il reste après comme avant membre de la communauté d'où il est sorti ; 2) il est inséré dans la communauté du *presbyterium* rassemblé autour de l'évêque qui célèbre l'eucharistie. Or, il lie dans sa personne, la communauté qu'il représente à celle plus grande qui est l'Eglise locale et à un niveau encore plus grand : l'Eglise universelle. L'accomplissement de son ministère est influencé par cette double réalité⁷⁰⁵ qu'il doit nécessairement tenir pour la communion du Corps du Christ.

Ce bref parcours doctrinal constitue une base théologique assez rigide pour comprendre la présidence eucharistique par le seul fait d'un ministre validement ordonné. L'ordination sacramentelle, autant dire, est le sacrement visible et attesté de la célébration eucharistique. Le recours au ministre ordonné atteste de la sacramentalité de la célébration eucharistique dans le Corps du Christ qui est l'Eglise en présence de la communauté croyante. Sur la question, la Tradition a ses exigences qu'une simple recherche sur l'eucharistie comme la nôtre ne peut prétendre démolir. Au contraire, on s'en imprègne pour les vivre en vue de l'harmonie du Corps du Christ ; l'eucharistie étant elle-même harmonie et communion du peuple de Dieu, les uns assurant le culte, les autres le vivant pour la sanctification personnelle et de celle de tout le Corps. Depuis l'antiquité chrétienne, en dehors de quelques changements qu'on peut observer ici et là⁷⁰⁶, la ligne commune originelle propre à la célébration eucharistique a été maintenue par l'ensemble du peuple de Dieu : faire mémoire du Christ. L'organisation rituelle et liturgique de la mémoire est ordonnée sur la base de principes qui structurent l'ensemble de la célébration en vue de l'édification perpétuelle des croyants⁷⁰⁷.

⁷⁰⁵ Cf. Hans, WALDENFELS, « Le droit à un prêtre ? », in *Concilium*, n° 153, 1980, pp. 90-91.

⁷⁰⁶ Cf. E., SCHILLEBEECKX, « La communauté ecclésiale et sa présidence ». Dans cet article déjà cité, l'auteur tente d'établir une ligne de démarcation entre le premier millénaire et le deuxième millénaire de l'Eglise quant à la question de la présidence eucharistique. Même s'il reconnaît un changement quantitatif à partir du deuxième millénaire, il relève qu'entre les deux périodes, l'essentiel qui est la célébration de l'eucharistie a été maintenu avec un prêtre sacramentellement ordonné (deuxième millénaire) ou non (premier millénaire).

⁷⁰⁷ Robert CABIE, dans une étude historique de la célébration eucharistique, part de la période avant les livres liturgiques à la période moderne post Vatican II. Il y fait remarquer que la veillée pascale rythme le temps de l'Eglise et celui des fidèles par le retour de l'assemblée dominicale célébrante. En effet, le dimanche est le lieu

Cependant, qu'il nous soit permis, au nom même de cette harmonie, de sortir du cadre doctrinal officiel pour poser des problèmes locaux propres à l'eucharistie qui est réellement sacrement fondamental et primordial du Christ et aussi sacrement d'une communauté constituée dans l'Esprit Saint. Certains auteurs pensent qu'il faut uniquement accentuer la réflexion théologique relative au ministère sacerdotal et conséquemment à la présidence de l'eucharistie sur le Christ. De cette façon, serait définitivement résolue l'épineuse question que nous abordons dans cette partie de notre recherche, le Christ étant le sacerdoce unique et universel et le prêtre, en partageant son sacerdoce, devient systématiquement et uniquement le célébrant attitré du sacrement. D'autres, par contre, pensent que le sacerdoce étant celui du Christ qu'il transmet aux croyants, il doit être un bien de la communauté comme ce fut le cas à l'âge néotestamentaire. Le premier cas nous maintiendrait rigidement dans la situation actuelle où le prêtre seul célèbre l'eucharistie au nom de la communauté et où également des communautés restent longtemps sans célébrer l'eucharistie. Le deuxième cas ouvrirait des perspectives nouvelles qui feront comprendre la communauté comme lieu et actrice principale de la célébration. Dans ce cas-ci, la célébration de la mémoire échoirait à la communauté elle-même légitimement constituée avec l'accord de l'autorité et disposant d'un charisme propre pour ce ministère.

Les sections qui suivent posent clairement le problème. Ayant nous-mêmes été témoin direct de ce qu'on pourrait appeler un drame eucharistique dans les communautés de village en Afrique qui ne célèbrent pas l'eucharistie pendant longtemps, nous optons pour une communauté responsable de la célébration, qui célèbre ce sacrement à partir de ses propres ressources et de son charisme. Nous avons choisi des théologiens, africains et européens⁷⁰⁸, pour justifier notre thème de réflexion à partir d'expériences théologiques et pastorales qui nous amènent à comprendre que c'est la communauté qui devrait être responsable et donc célébrante de l'eucharistie.

par excellence de la célébration de l'eucharistie. Et même quand le prêtre est absent, le rassemblement de la communauté, s'il y en a, a pour objectif de tendre vers la veillée pascale et de la célébration de l'eucharistie. Il fait observer que faire la mémoire du Christ a toujours été le sens de toutes les célébrations eucharistiques. Ces célébrations sont depuis le début structurées en vue de la sanctification des croyants ; Cf. A.G., MARTIMORT (sous la dir.), *L'Eglise en prière II. L'Eucharistie*, Paris, Desclée, 1983 (Nouvelle édition), p. 15.

⁷⁰⁸ Notre choix se justifie par le fait que cette situation n'est pas spécifique à l'Afrique. De plus en plus, les Eglises de la première chrétienté sont elles aussi confrontées à ce problème. Nous-mêmes en sommes témoin du fait de notre présence ici depuis quelques temps et de notre engagement pastoral dans l'archidiocèse de Strasbourg.

2. La position du problème au niveau local

2.1 : Un modèle clérical à abandonner (J.-M. Ela)⁷⁰⁹

Trois pensées de Jean-Marc Ela relatives à la question que nous traitons dans ce chapitre sont étudiées ici. Il s'agit dans un premier mouvement d'exposer brièvement son commentaire du concile Vatican II relatif à la responsabilité propre aux communautés chrétiennes (1). Dans un deuxième mouvement nous relevons sa réflexion selon laquelle célébrer l'eucharistie dans la communauté n'est pas une concession de la hiérarchie mais plutôt un droit de la communauté (2). Enfin le troisième mouvement nous fait comprendre que chez Ela seule la communauté célèbre l'eucharistie (3).

2.1.1 : L'invitation de Vatican II : être le diacre de son frère

Jean-Marc Ela, qui a lui-même longtemps œuvré auprès des paysans formant une communauté chrétienne au village, relève d'abord ces dispositions conciliaires : 1) « L'Eglise n'est pas fondée vraiment, elle ne vit pas pleinement, elle n'est pas le signe parfait du Christ parmi les hommes, si un laïcat authentique n'existe pas et ne travaille pas avec la hiérarchie [...]. Par conséquent, faut-il dans la fondation d'une Eglise déjà, apporter une très grande attention à constituer un laïcat chrétien qui atteigne sa maturité. » (AG, 21, 2). Le concile insiste pour que les Eglises locales soient dignes de ce nom, pour qu'elles aient « des ministres capables, qu'on préparera à temps de la manière qui convient à la situation de chaque Eglise » (AG, 20). Le premier point insiste sur un « laïcat authentique », « un laïcat au vrai sens de ce mot » qui doit prendre ses responsabilisés dans l'Eglise locale en communion avec la hiérarchie et tout l'ensemble du Corps du Christ. Le second insiste quant à lui sur l'utilité et la capacité du ministre dans chaque Eglise locale. Le point commun à ces deux faits relevés par le concile est que chaque communauté ou « Eglise locale » doit avoir ses ministres propres pour conduire la vie ecclésiastique et présider à la sanctification des fidèles à travers la célébration des sacrements, principalement celle de l'eucharistie. De ce point de vue, la situation de chaque Eglise est prépondérante dans les décisions à prendre. Pour Ela, l'on ne

⁷⁰⁹ J.-M., ELA, « Ministère ecclésial et problèmes des jeunes Eglises », in *Concilium*, n° 126, pp. 61-69 ; *Repenser la théologie africaine...*, op. cit., pp. 309-369.

doit pas restreindre ces vœux des Pères conciliaires aux seules fonctions sacerdotales, à la « triade ministérielle » évêque-prêtre-diacre, au sens rituel du terme, qui ferait du prêtre ordonné la source et le sommet de la communauté, l'autorité unique et suprême de la célébration sacramentelle. De même, quand les Eglises locales sont invitées par le concile lui-même à susciter des ministres en leur sein, l'on ne devrait pas entendre uniquement des prêtres. Pour lui, si le concile insiste pour qu' « une communauté chrétienne doit dès le début être constituée de telle manière qu'elle puisse, dans la mesure du possible, pourvoir elle-même à ses besoins » (AG, 15), c'est pour promouvoir un laïcat capable d'assumer sa mission et ses responsabilités dans l'Eglise locale, c'est-à-dire « faire confiance à son dynamisme interne », promouvoir sa « capacité permanente à répondre à tous ses défis », promouvoir également et encourager « son aptitude à mettre en valeur ses propres ressources et ses possibilités » ; en définitive, un laïcat qui regarde le fondement de son baptême et en vit les exigences, plutôt qu'un laïcat qui a les oreilles et les mains tendues vers une hiérarchie qui régenté tout à sa place. Il est ainsi clair chez Ela qu'une Eglise locale qui sait prendre ses responsabilités vis-à-vis de sa foi peut assumer, en même temps, et pour elle-même, les missions de cette foi, par ses propres possibilités, au milieu des peuples où elle doit témoigner chaque jour de Jésus-Christ. Il s'agit pour lui de « faire mémoire de Jésus-Christ dans une Eglise-famille »⁷¹⁰ en exploitant à bon escient, et sous la conduite de l'Esprit Saint, « les virtualités diaconales et sacerdotales du laïcat chrétien »⁷¹¹ étant entendu que « tout chrétien est le diacre de ses frères »⁷¹².

2.1.2 : Célébrer l'eucharistie : un droit non une concession

En plaçant le ministère des laïcs au centre de sa réflexion théologique sur les ministères ecclésiaux à promouvoir en Afrique, Ela parle d'abord et avant tout comme un pasteur connaissant le terrain et qui y a directement recueilli les préoccupations ecclésiales et pastorales des laïcs eux-mêmes et exprimées par eux-mêmes en fonction des besoins propres à leur foi et aux réalités de leur contexte. En effet, sa longue expérience pastorale au Nord-Cameroun qui est le lieu d'éclosion et le fondement même de sa théologie des ministères, lui a

⁷¹⁰ J.-M., ELA, *Repenser la théologie...*, op. cit. p. 261

⁷¹¹ ID, « Ministère ecclésial... », art. cit., p. 68.

⁷¹² *Ibid.*

montré que le laïcat est un chemin incontournable pour résoudre « la crise des vocations » et donc, conséquemment, l'insuffisance des ministres ou « la pénurie des prêtres ». Mais bien plus, pour lui, le laïcat ne résout pas un problème d'insuffisance de prêtres ordonnés, mais il doit être un ministère complet dans l'Eglise. Le laïcat n'est pas un état supplétif et une étape intermédiaire à promouvoir pour accomplir un service *a minima* dans l'Eglise et les communautés de base en attendant que les séminaires fournissent en bon ordre et en nombre impressionnant des prêtres voués à la mission et à la célébration de l'eucharistie et des autres sacrements. Ce que les laïcs pourraient légitimement assumer comme responsabilité dans l'Eglise locale au sujet des sacrements n'est pas une concession ou une faveur qu'on leur ferait parce qu'ils sont membres de l'Eglise, mais c'est la mission même qui leur échoit de plein droit du fait de leur baptême qui les a agrégés au Corps du Christ et de leur engagement dans ce même Corps. Car, le ministère fondamental dans l'Eglise est celui du Peuple de Dieu⁷¹³. Il s'agit bien de susciter un « ministère des communautés » et non de se préoccuper indéfiniment et entretenir un ministère sacerdotal qui reste bien souvent loin des préoccupations existentielles des fidèles et des pauvres. Ela recommande d' « insister sur le ministère de l'Eglise qui est fondamental »⁷¹⁴. Et dans le cas de l'eucharistie, la communauté reste toujours son « sujet actif » car c'est elle qui la célèbre, la consacre et l'offre à Dieu pour sa sanctification propre⁷¹⁵. C'est pourquoi, pour Ela,

*« au lieu de vouloir à tout prix imposer aux jeunes Eglises les solutions qui ne répondent pas à leurs aspirations profondes et à leurs inquiétudes, il nous faut sortir des sentiers battus de la théologie traditionnelle, explorer des voies nouvelles, imaginer des solutions neuves, qui ne soient pas la copie des modèles marqués par la relativité historique inhérente aux formes et aux conditionnements de la vie chrétienne. Or, une réflexion "fondamentale" ouverte aux interrogations des jeunes chrétientés, permet de sortir des impasses actuelles. »*⁷¹⁶

Il invite ainsi à l'inventivité et à la créativité dans les Eglises locales trop souvent tournées vers la hiérarchie pour vivre leur foi. Il les invite aussi à prendre des décisions responsables qui engagent le devenir des communautés chrétiennes. C'est ainsi qu'il voit dans l'absence

⁷¹³ L.-M. Chauvet dit aussi dans ce sens que la co-responsabilité entre le sacerdoce ministériel et le laïcat ne doit pas être simplement octroyée face au manque actuel de prêtres pour assurer le service ordinaire qui leur revient, mais elle doit être reconnue par tous comme constitutive de l'Eglise et appelée par les sacrements de l'initiation. Compris autrement, il suffit qu'un prêtre arrive pour que les laïcs soient aussitôt dessaisis de leurs responsabilités et que leur ministère soit subordonné à ceux acquis du fait du sacerdoce ministériel ; Cf. « Le peuple de Dieu et son ministère. Approche théologique », in *Prêtres diocésains*, n° 1280, Mars-Avril 1990, pp. 150-151.

⁷¹⁴ J.-M., ELA, *Repenser la théologie...*, *op. cit.*, p. 358.

⁷¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 359.

⁷¹⁶ ID, « Ministère ecclésial... », *art. cit.*, p. 68.

des prêtres « une épreuve purifiante » qui doit pousser les Eglises d’Afrique à valoriser, par elles-mêmes, les « ressources de création » que l’Esprit met toujours à leur disposition pour une « interprétation globale de l’Evangile pour notre temps »⁷¹⁷. En Afrique, les Eglises doivent se tenir sur leurs propres pieds et marcher sans crainte à la suite du Christ pour braver et traverser les vagues impétueuses de tous les temps et surtout de celles des temps actuels. Sur ce continent, il y a nécessité et urgence, reconnaît Ela, de provoquer de nouvelles formes de ministère qui prennent en compte la force, le charisme et le dynamisme des communautés qui sont de plus en plus vivantes là où elles sont fondées.

2.1.3 Ouvrir d’autres voies en suivant Vatican II

Alors, dans la situation actuelle où se trouvent nos communautés abandonnées, livrées à la famine eucharistique qui n’est pas différente de la famine ordinaire qui conduit à la mort, il se demande si une eucharistie sans prêtre est envisageable et surtout possible. Sa réponse est qu’ : « en donnant à la question une référence concrète : des communautés chrétiennes privées de tout ministère officiel, il nous faut répondre par l’affirmative en rappelant le sens théologique du ministère ordonné qui ne passe plus par le "sacerdoce". » Pour Ela, il est donc possible d’ouvrir d’autres voies en suivant le « concile qui, fait-il remarquer, pour bien parler du prêtre, commence par parler de l’Eglise » (PO, 2)⁷¹⁸. Ainsi, chez Ela, l’eucharistie demeure la tâche de la communauté. C’est la communauté tout entière réunie qui rappelle et célèbre, sous la conduite de l’Esprit, la mémoire vivante du Christ. C’est elle qui est capable de rassembler au pied de l’autel les « joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de notre temps, des pauvres surtout et des affligés de tout genre » (GS, n°1). Fabien Eboussi B. dit dans ce sens que nous sommes invités à devenir « nous-mêmes nos propres missionnaires », capables de « ruptures créatrices » qui prennent en compte le devenir de nos peuples et de nos différentes communautés⁷¹⁹.

En posant le problème actuel du ministère dans les Eglises locales d’Afrique, avec les changements de perspectives qui s’imposent forcément à notre foi, Ela pose en même temps

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁷¹⁸ ID, *Repenser la théologie...*, *op. cit.*, pp. 358 – 359.

⁷¹⁹ Cf. Fabien, EBOUSSI, B., « Pour une catholicité africaine (Etapes et organisation) », in *Civilisation noire ...*, *op. cit.*, p. 331.

et souligne à nouveaux frais, l'importance de l'eucharistie dans l'Eglise et dans les Eglises locales en particulier qui sont toutes appelées à la célébrer dans la foi et la communion. La rencontre régulière dans nos communautés de village privées de l'eucharistie montre aux pasteurs et aux théologiens que nous sommes, que la question doit se poser à un niveau restreint, même si pour y répondre nous devons avoir recours à un niveau plus universel qui serait une instance de consultation et de direction. Car, la célébration quotidienne de l'eucharistie n'est pas pour le chrétien et la communauté de village éloignés des centres paroissiaux un choix à faire, un privilège à demander. Elle est pour eux une voie de sanctification. Si elle est source et sommet de toute la vie de l'Eglise, l'eucharistie est ainsi le fondement de la vie chrétienne en dehors duquel toute la foi s'écroule parce que bâti sur du sable mouvant. Or, telles que les choses se passent aujourd'hui dans les Eglises locales, telles que les décisions sont prises, appliquées et maintenues par la hiérarchie, l'on a le sentiment que célébrer l'eucharistie est une affaire de chance : la chance d'avoir un prêtre qui viendra nous célébrer l'eucharistie selon sa disponibilité en ville. Dans nos communautés éloignées des centres de décisions et abandonnées à elles-mêmes, livrées de surcroît aux sectes évangéliques très actives aussi bien dans les villes que dans les campagnes, célébrer la mémoire du Christ est devenu un luxe dont l'acquisition dépend de la disponibilité d'un ministre ordonné résidant en ville et quotidiennement pris dans le tourment de tant d'affaires éloignées bien souvent malheureusement des questions pastorales et théologiques. Et l'eucharistie devient alors un objet de curiosité pour les baptisés qui ne la célèbrent qu'une seule fois dans l'année. C'est le sentiment que nous avons eu lors de nos journées d'échanges sur l'eucharistie avec les catéchistes des villages dont nous faisons mention plus haut.

Les différentes préoccupations de Jean-Marc Ela peuvent se résumer en cette question de l'un de nos catéchistes : « Mon père, ne sommes-nous pas nous aussi capables de célébrer la mémoire du Christ pour la gloire de Dieu et pour notre propre sanctification ? » Les réponses se trouvent formulées dans la théologie et la pastorale de Jean-Marc Ela dont nous venons de donner un bref aperçu et que nous pouvons résumer en cette phrase : « décléricaliser », dans nos communautés africaines et partout où cela peut être nécessaire, le ministère du sacrement de l'eucharistie et « mettre toute l'Eglise en état de diaconie permanente ».

Quant à René Luneau, il nous introduit dans une autre perspective où le mépris de l'eucharistie et sa banalisation sont les conséquences d'un modèle que le magistère a coûté que coûte universalisé et imposé mais qui affame les communautés.

2.2 : « Une situation de famine » (R. Luneau)

2.2.1 : Des communautés sans prêtre

René Luneau qui a lui aussi longtemps travaillé dans les Eglises locales africaines a apporté sa contribution sur la question des « Communautés sans eucharistie »⁷²⁰. En parcourant les communautés de villages et en échangeant avec les responsables d'Eglises, il s'est rendu compte que les communautés sont abandonnées à cause d'un modèle de ministère qui ne répond pas toujours et encore moins aujourd'hui aux exigences de l'Eglise. Pour cela, il constate qu'« il n'y a plus beaucoup d'eucharisties »⁷²¹ et donc ces communautés et leurs fidèles vivent une situation de famine ; pas par manque de fidèles et de communautés pour célébrer le sacrement, mais par insuffisance de ministres consacrés pour cette tâche. Ces communautés sont sans prêtre. Par contre, on peut constater un véritable engouement pour ce sacrement dans les communautés et la présence de responsables laïcs assez engagés qui les animent. Dans certains diocèses, beaucoup de laïcs dirigent des paroisses, les organisent, président les célébrations dominicales de la Parole. Les fidèles les admirent pour leur foi, leur piété, leur probité et leur sens de la responsabilité, de la communion et de la justice. « Ces chrétiens, bons pères de famille, modèles dans leur communauté, hommes mûrs, des hommes de foi, pleins de zèle et de dévouement dans leur travail pour le Royaume de Dieu, qu'est-ce qui empêche qu'ils soient ordonnés prêtres ? »⁷²² Malheureusement, ils ne sont pas investis du sacerdoce pour célébrer l'eucharistie quand bien même ils visitent les malades et leur apportent la communion et les assistent souvent dans leur agonie. Pour Luneau, ce qui pourrait être justifié d'appeler la mort lente des communautés s'apparente à une défiguration même de l'Eglise : « Et s'il n'y a plus d'Eucharistie, quel visage donnera-t-on à l'Eglise ? »⁷²³.

⁷²⁰ J.-M., ELA ; René, LUNEAU, *Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981, pp. 85-122. Dans un autre ouvrage, l'auteur nous oriente vers cette même perspective, à savoir eucharistie et communauté : Cf. *Laisser aller mon peuple ! Eglises africaines au-delà des modèles ?*, Paris, Karthala, 1985, 200 p.

⁷²¹ J.-M., ELA ; R., LUNEAU ; *Voici le temps des héritiers...*, *op. cit.* p. 86.

⁷²² Notes pastorales de l'Archidiocèse de Kinshasa, in *Fidélité et renouveau*, n° 101, octobre 1976, Ouagadougou, p. 111 ; citées par René LUNEAU, *Voici le temps...*, *op. cit.* p.103.

⁷²³ J.-M., ELA ; R., LUNEAU, *Voici le temps des héritiers...*, *op. cit.*, p. 98.

2.2.2 : Des communautés privées de la « joie de l'Évangile »

Nous pouvons constater avec Luneau que le drame de ces communautés n'attire pas assez l'attention de la hiérarchie plus préoccupée à remplir les séminaires et imposer les mains à des candidats au sacerdoce qu'à offrir l'eucharistie aux communautés qui perdent au fil des temps leur attachement véritable au Christ qui est le fondement de leur existence en tant que communautés chrétiennes. Le résultat le plus visible de cet état de fait, c'est que ne célébrant que la Parole de Dieu et privées injustement d'eucharistie, ces communautés ont du mal à se trouver un statut en face des Eglises évangéliques issues de la Réforme. Or, priver de cette façon les communautés d'eucharistie, c'est les livrer à la tiédeur vis-à-vis de ce sacrement et les écarter de la mémoire du Christ. C'est aussi les affamer, les éloigner et les frustrer d'un repas qui est pourtant leur chemin de salut, « source » et « sommet » de leur existence en tant que communautés de foi. Avec Luneau, Boka di Mpasi Londi se pose aussi la question, à bon droit, de savoir s'il faut, « oui ou non », ordonner prêtres des chrétiens laïcs responsables de communautés ou même de paroisses, reconnus par la communauté pour leur sens de responsabilité. Sa réponse est un constat de la situation actuelle :

« Si non, on mutilerait des communautés, on les tronquerait en les privant d'organes constitutifs de leur vitalité et de leur viabilité, à savoir : les sacrements et les ministres appropriés ; on les affamerait irrémédiablement en entretenant des structures de disette ; on les assommerait, enfin, à coups de "diètes fatales" à force de leur présenter, dans les leçons de catéchisme, les sacrements comme moyens de salut, alors qu'en réalité, ces communautés en sont régulièrement frustrées. »⁷²⁴

L'état des lieux inquiète et fait peur de plus en plus. Des communautés qui restent des années sans célébrer l'eucharistie pourraient-elles raisonnablement porter encore ce nom et justifier leur foi et leur espérance en Jésus-Christ? Des communautés affamées du fait d'un modèle non éternel pourraient-elles participer à « la joie de l'Évangile » qu'apporte et renforce la célébration quotidienne de l'eucharistie ? Pour Boka, il faut donner un véritable sens de l'eucharistie dans ces communautés.

⁷²⁴ DI MPASI, BOKA, préface à R. LUNEAU, *Laisser aller mon peuple ! ...*, op. cit. p. 12.

2.2.3 : Nécessité de dépasser les modèles et d'accepter la différence

Abondant dans son sens, Luneau relève pour sa part que le problème se trouve au niveau de ce qu'il appelle « acceptation ». Il stigmatise le refus systématique, par la hiérarchie, d'un nouveau modèle de communauté qui pourrait elle-même inventer sa propre célébration de la mémoire du Christ en restant attentive à l'Esprit qui régénère. Accrochée à une Tradition qu'elle n'imité pas assez bien d'ailleurs dans ce domaine, l'Eglise officielle refuse d'accepter ou d'opérer les changements si nécessaires et aussi incontournables aujourd'hui pour l'édification des communautés par la célébration de l'eucharistie par elles-mêmes. Or, « le sacerdoce ministériel est pour la communauté et son premier objet est de répondre à ses besoins »⁷²⁵. Dans la mesure où les communautés deviennent de plus en plus nombreuses en Afrique, le modèle actuel et théologique du ministre de l'eucharistie exige un réaménagement ou un ajustement de la doctrine, une retouche qui signifierait l'écoute de ce que l'Esprit dit aux Eglises (Cf. Ap 2, 7). Il s'agit de comprendre qu'en Afrique, et de plus en plus, il n'y aura jamais assez de prêtres pour satisfaire les besoins eucharistiques des communautés, aussi bien en ville que dans les villages. Comme le fait remarquer Boka di Mpasi Lundi, « la surabondance de vocations évaluée à partir des séminaires et noviciats remplis n'est finalement que disette par rapport à l'immensité des besoins concrets »⁷²⁶ qui se font sentir de plus en plus dans les Eglises africaines. Le modèle serait-il alors en faillite ? Tout est encore possible pourvu que l'on soit attentif à la voix de l'Esprit Saint. Selon Luneau, il s'agit aujourd'hui de « rendre l'eucharistie à la communauté »⁷²⁷. Car, rien ne peut justifier cette situation qui s'impose à l'Afrique et au reste de la chrétienté aujourd'hui ; même pas la « Tradition abusivement invoquée » pour tenter de justifier la pratique actuelle. Luneau propose de « sortir rapidement de cette situation, non seulement en raison des désastres qu'elle engendre mais parce qu'en définitive, elle place l'Eglise en état d'infidélité grave à ce qui fait l'essentiel et l'inaliénable de sa mission. »⁷²⁸ Aucun modèle n'est éternel. Au contraire, tout modèle est forcément provisoire et perfectible. En témoigne le tournant décisif qu'a connu le ministère du sacrement au Moyen-âge. Le sacrement ne doit pas s'étouffer dans des modèles qui l'éloignent de sa célébration régulière par les croyants. Le tournant important et irréversible (leur autonomie pastorale et spirituelle) qu'ont pris aujourd'hui les Eglises

⁷²⁵ R., LUNEAU, *Laisser aller...*, op. cit., p. 110.

⁷²⁶ DI MPASI, L., art. cit., p. 9.

⁷²⁷ Cf. R., LUNEAU, *Laisser aller...*, op. cit., p. 113.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 115.

locales en Afrique exige une attention particulière au dynamisme qui se développe en leur sein. Au lieu de les séparer de l'eucharistie et les en priver régulièrement, il faut au contraire donner tout son sens à ce sacrement en le célébrant au milieu de communautés qui veulent chaque jour assumer et prendre au sérieux leur rapport avec Jésus-Christ.

H.-M. Legrand et E. Schillebeeckx, en partant de l'étude des Pères, nous démontrent que préside à l'eucharistie celui qui porte la responsabilité de l'Eglise. Et de cette façon, la communauté ne manque jamais d'eucharistie.

3. H.-M. Legrand et E. Schillebeeckx : la communauté célèbre l'eucharistie

Les deux théologiens que nous convoquons ici nous plongent dans l'Antiquité apostolique pour nous faire découvrir comment la célébration de l'eucharistie y était organisée. Nous remarquons que la question, dans ces communautés apostoliques, n'était pas une préoccupation car elles avaient compris dès le départ qu'eucharistie et Eglise sont intimement liées, si bien que la communauté elle-même pourvoit à ses propres besoins en cette matière et célèbre elle-même l'eucharistie du Seigneur. Trois points nous conduiront : 1) s'inspirer de la pratique des communautés apostoliques ; 2) l'apport considérable des Pères ; 3) la communauté choisit son chef et célèbre elle-même l'eucharistie.

3.1 : S'inspirer de la pratique des communautés apostoliques

Nous retenons trois points essentiels au terme d'un l'article de H.-M. Legrand⁷²⁹ traitant du sujet de la présidence eucharistique : d'abord, il fait remarquer qu'à l'époque apostolique et à celle des Pères, le lien entre Eglise et eucharistie est si fort qu'on ne conçoit pas de communauté locale sans eucharistie ; ensuite, il indique qu'une Eglise locale ne manquait jamais de président pour célébrer l'eucharistie parce qu'elle pourvoit toujours elle-même à sa présidence avec le soutien des Eglises voisines ; enfin, il suggère de prendre suffisamment au

⁷²⁹ Hervé-Henri, LEGRAND, « La présidence de l'eucharistie... », art. cit., pp. 409-431.

sérieux, en tant que modernes, le rapport étroit entre l'eucharistie et l'Eglise⁷³⁰. Sa conclusion veut démontrer que la situation que vivent les Eglises locales aujourd'hui, partout où elles se trouvent, ne se justifie pas au regard des pratiques de la Tradition à laquelle pourtant l'on fait généralement allusion pour maintenir en l'état cette situation.

Il fait le constat que l'Ecriture ne se préoccupe pas, du moins explicitement, d'indiquer à qui revient le droit de présider les assemblées eucharistiques. Actes 20, 7 indique seulement qu' « alors que nous étions réunis pour rompre le pain et écouter la parole que Paul adressait aux frères ». En Actes 13, 1, ce sont les prophètes et les docteurs (« des hommes chargés de l'enseignement : Barnabas, Syméon et Lucius de Cyrène ») qui président l'eucharistie du Seigneur. Legrand fait remarquer alors, que d'une part, aucune mention n'est faite de la qualification culturelle, spécifique, sacerdotale pour présider à l'eucharistie. D'autre part, aucun des nombreux ministères repérables ou suggérés dans le Nouveau Testament ne reçoit de « qualificatif sacerdotal ». Mais on ne peut pas conclure par là que la présidence de l'eucharistie était une tâche banale pour les premiers chrétiens. Au contraire, on peut penser, que présidaient à l'eucharistie, au début de l'Eglise, ceux qui présidaient à l'Eglise : « apôtres », « prophètes » et « docteurs »⁷³¹.

3.2 : L'apport considérable des Pères

Dans la *Didachè*⁷³², président à l'eucharistie les prophètes, les apôtres et les évêques : « Laissez les prophètes rendre grâce autant qu'ils voudront (*Didachè* 10, 7). Pour la hiérarchie locale, voici les conseils de la *Didachè* : « Elisez-vous donc des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, sincères et éprouvés ; car ils remplissent eux

⁷³⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 430-431.

⁷³¹ C'est petit à petit, au cours des trois premiers siècles, que les ministères, à proprement parler, ont commencé à se préciser avec leur terminologie propre : L'évêque : il dirige une Eglise locale. Il en est à la fois le chef et le grand-prêtre, ainsi que le pasteur qui annonce la Parole et le docteur qui doit interpréter cette Parole. Dans la communauté, il est unique et exerce, par ce fait même, une vraie primauté sur sa communauté qu'il dirige ; Le presbyterium (prêtre) : il entoure l'évêque. Les prêtres qui le constituent jouent le rôle de conseillers de celui-ci. A cette époque, le prêtre n'a pas encore un rôle sacerdotal. Il est indiqué pour la première fois qu'un prêtre peut présider à l'eucharistie dans une lettre de Cyprien en 250. Mais il doit être accompagné d'un diacre ; Les diacres : ils sont membres du clergé mais exclus du presbyterium. Le diacre est l'assistant de l'évêque et joue un rôle d'intermédiaire entre celui-ci et les fidèles. Contrairement aux presbytres, il a aussi un rôle d'assistant liturgique en présence de l'évêque. Il est tellement proche de celui-ci que dans la plupart des cas, c'est lui qui lui succède à sa mort. Ce qui a été quelquefois source de tensions entre les presbytres et les diacres ; Cf. Alexandre, FAIVRE, « Les ministères durant les six premiers siècles », in *Prêtres diocésains, op. cit.*, pp.112-114.

⁷³² *La doctrine des douze apôtres (Didachè)* (Traduction française), Paris, Cerf, 1978, 228 p.

aussi près de vous l'office des prophètes et des docteurs » (*Didachè* 15, 1). Les prophètes et les docteurs sont, selon la *Didachè*, les responsables du culte (10, 7). Les prophètes en particulier « jouissent du privilège de prier librement »⁷³³ dans la communauté. Mais ils n'ont pas une fonction sacerdotale même si la *Didachè* donne la consigne selon laquelle « tu prendras tous les prémices des produits du pressoir et de l'aire et des bœufs et des brebis, pour les donner aux prophètes, car ils sont vos grands prêtres. » (*Didachè* 13, 3) Pour Legrand, cette recommandation a « un sens purement allégorique pour justifier leur traitement économique »⁷³⁴. Dans *La lettre de Clément aux Corinthiens*⁷³⁵, l'évêque apostolique désigne les évêques-presbytres établis à la suite des apôtres comme présidant l'Eglise et l'eucharistie. Mais ces évêques-presbytres ne sont pas des personnages sacerdotaux. Ils devraient plutôt être des responsables « qui ont rempli leur ministère de manière irréprochable vis-à-vis du troupeau du Christ avec humilité, tranquillement, sans rien de vil, à qui il a été rendu bon témoignage depuis longtemps par tous, ceux-là nous croyons qu'il n'est pas juste de les rejeter du ministère. » (*Lettre* 44, 3)⁷³⁶. Pour Clément de Rome donc, président à l'eucharistie ceux qui sont estimés par tous dans l'Eglise, c'est-à-dire ses responsables consciencieux à qui rien ne peut être reproché par l'ensemble des fidèles. Il est donc injuste de les écarter comme cela a été le cas pour lequel il écrit aux Corinthiens. Il recommande toutefois que tout doit se dérouler dans l'ordre : « Or il nous a prescrit de nous acquitter des offrandes et des fonctions liturgiques non pas au hasard et de façon désordonnée, mais à des temps et à des heures déterminés » (*Lettre* 40, 2). Chez Ignace d'Antioche, préside à l'eucharistie, l'évêque car il est le principe de l'unité de l'Eglise ou aussi celui qu'il en charge : « Que personne ne fasse, en dehors de l'évêque, rien de ce qui regarde l'Eglise. Que cette eucharistie seule soit considérée comme légitime qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé » (*Lettre aux Smyrniotes* 8, 1-2). La raison de l'insistance d'Ignace d'Antioche se trouve dans une « mystique d'unité » dont l'eucharistie est pour lui le fondement et que l'évêque seul représente visiblement au sein de la communauté non en tant qu'un ordonné, mais en tant que gardien de la communauté. Ainsi, pour lui, seul l'évêque, garant de l'unité de l'Eglise, préside au sacrement de son unité. Celui qu'il délègue pour célébrer l'eucharistie est-il forcément un membre du presbyterium ou un autre chrétien,

⁷³³ *Ibid.*, p. 183, note 2.

⁷³⁴ Hervé-Henri, LEGRAND, « La présidence de l'eucharistie... », art. cit., p. 412.

⁷³⁵ Jean, COLSON, *Clément de Rome*, Paris, Atelier/Ouvrières, 1994, pp. 47-102.

⁷³⁶ On peut lire à travers ces vertus recommandées aux responsables de communauté qui président l'eucharistie celles conseillées par Paul à Timothée, lui aussi responsable de communauté : « Que personne ne méprise ton jeune âge. Tout au contraire, sois pour les fidèles un modèle en parole, en conduite, en amour, en foi, en pureté »: 1 Tim 4, 12.

un laïc ? Toujours est-il qu'il le fait en son nom. Chez Justin, le président de l'eucharistie est le président de l'Eglise. On peut relever que Justin ne donne aucun titre particulier à « celui qui préside l'assemblée des frères ». Il le désigne simplement par le participe « le présidant »⁷³⁷. Son rôle est différent de celui de l'assemblée : « Ensuite, on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé. Il les prend et loue et glorifie le Père de l'univers par le nom du Fils et du Saint-Esprit, puis il fait une longue eucharistie pour tous les biens que nous avons reçus de lui. Quand il a terminé les prières et l'eucharistie, tout le peuple présent pousse l'exclamation : Amen. Amen est un mot hébreu qui signifie : ainsi soit-il. » (Apologie 1, 65). Legrand relève que chez Justin, « Jésus confia l'eucharistie aux seuls chrétiens, à leur assemblée »⁷³⁸. Nous pouvons aussi relever que même si Justin ne donne pas clairement l'identité de « celui qui préside » (Apologie 1, 65-67), nous devons voir dans cette formule indicative, le responsable de l'Eglise (apôtre ou prophète) comme cela est le cas chez les Pères indiqués ci-dessus. Mais, Legrand précise que « celui qui préside » chez Justin n'a pas une figure et une fonction sacerdotale. Concernant Tertullien, Legrand fait remarquer que présidant l'Eglise, l'évêque préside aussi à l'eucharistie avec un « ministère sacerdotal ». Et en cas de nécessité, le fidèle peut célébrer l'eucharistie au titre de son sacerdoce. Chez Tertullien, l'eucharistie est reçue uniquement de la main du président. Et ce sont les anciens éprouvés qui reçoivent cet office de présidence. Ils exercent des « charges sacerdotales » et sont « grands prêtres ». Et chez lui, les présidents sont ceux qui, à la tête de la communauté, portent le souci de celle-ci. Ainsi, chez Tertullien également, fait observer Legrand, présider à l'eucharistie se fonde essentiellement sur la présidence de la communauté qui célèbre le sacrement et non dans un sacerdoce appartenant exclusivement à un ministre ordonné possédant un pouvoir sacerdotal. En effet, Tertullien souligne : « Là où ne siège pas un corps de ministres ordonnés, toi, laïc, tu célèbres l'eucharistie et tu baptises, et tu es toi-même ton propre prêtre, car là où deux ou trois sont rassemblés, là est l'Eglise, même si ces trois sont laïcs. » (*De Exh. Cast.* 7, 3). De fait, en insistant sur l'importance et la présence du ministre ordonné dans une communauté, il ordonne aussi que là où il en manque, les fidèles laïcs doivent exercer leurs fonctions cultuelles : baptiser, célébrer l'eucharistie. L'on perçoit clairement que chez Tertullien la première exigence de la célébration de l'eucharistie est l'existence d'une Eglise ou d'une communauté. C'est en son sein que se trouve la fonction de

⁷³⁷ Cf. Alexandre, FAIVRE, *Les premiers laïcs. Lorsque l'Eglise naissait au monde*, Dijon, Signe, 1999, p. 61.

⁷³⁸ Hervé-Henri, LEGRAND, « La présidence de l'eucharistie... », art. cit., p. 415.

la présidence qui, comme telle, est une fonction sacerdotale même quand elle est exercée par un non ordonné dans des cas qu'on peut considérer d'absolument exceptionnels⁷³⁹.

Après avoir fait le tour des Pères, Legrand conclut :

*« Dans l'Eglise avant Nicée, on présidait à l'eucharistie parce qu'on présidait à l'Eglise. Car, en ce cas précis, il faut bien rapporter le pouvoir de présider à l'eucharistie à la charge que l'on occupe en vertu d'un charisme reçu sans médiation ecclésiale, et non en vertu d'une "chaîne interrompue" d'impositions des mains. »*⁷⁴⁰

En définitive, dans l'Eglise primitive, comme nous venons de le voir avec Legrand, c'est l'Assemblée entière qui célèbre et offre l'eucharistie. Et le sacerdoce, s'il y en avait, n'était pas un pouvoir absolu de célébration, mais plutôt un service mis à la disposition de la communauté.

3.3 : La communauté choisit son chef et célèbre elle-même l'eucharistie

Schillebeeckx abonde dans le même sens que Legrand. L'unité centrale qui met en perspective les thèses qu'ils défendent est que la communauté est primordiale et elle célèbre l'eucharistie en communion avec son chef qu'elle s'est librement choisi elle-même. L'argumentaire de Schillebeeckx oppose les deux premiers millénaires de l'Eglise et fait observer que l'un et l'autre se sont fondamentalement opposés sur la question du ministre de la célébration eucharistique⁷⁴¹. En partant d'une étude historique et théologique de la question, il avance comme thèse principale, en reprenant Jérôme, qu'il n'y a pas de communauté ecclésiale sans chef. Il relève que la pratique ministérielle de l'Eglise se constitue d'abord à partir de « critères théologiques » (pour le premier millénaire) et ensuite de « facteurs extra-théologiques » (pour le deuxième millénaire) ; les uns s'opposant aux autres en vertu des orientations divergentes qu'ils adoptent. Le premier siècle a une « conception pneumatique et ecclésiale du ministère ». A cette époque, les premiers chrétiens sont conscients que leurs communautés doivent être bâties sur le témoignage et le fondement

⁷³⁹ Cf. Enrico, MAZZA, *L'action eucharistique...*, op. cit., p. 140.

⁷⁴⁰ Jean, COLSON, *Clément de Rome*, op. cit., p. 421.

⁷⁴¹ E., Schillebeeckx, « la communauté ecclésiale... », art. cit., pp. 115-151.

des apôtres et des prophètes inspirés par l'Esprit. Le dynamisme de la communauté devrait avoir pour source la cause de Jésus et sa suite dont le point primordial est la venue du royaume de Dieu dont Jésus lui-même est le messager principal. Formant une fraternité en communauté, chacun était conscient du rôle essentiel à jouer vis-à-vis de l'autre et en sa faveur principalement. Ces Eglises étaient apostoliques, impliquant par ce fait la proclamation de l'Évangile faite par Jésus. Cette conscience apostolique est en relation avec le ministère que chacun doit accomplir, lequel revêt lui aussi une mission apostolique. Globalement, le fondement du ministère ecclésial dans les premières communautés est l'apostolicité de celles-ci guidées par l'Esprit Saint. Selon Schillebeeckx, « toute autre vision est dépourvue d'assise historique »⁷⁴². Ainsi, personne ne peut être ordonné ni prêtre ni diacre de manière absolue. On sent là véritablement un lien fort entre la communauté et le ministère. Schillebeeckx fait savoir aussi qu'il est un fait que dans le Nouveau Testament, le ministère ecclésial ne s'est nullement développé à partir et autour de l'eucharistie. Il est plutôt né à partir et autour de l'apostolicité de la communauté. La nécessité de proclamer la parole, d'exhorter les fidèles, de construire la communauté dans le sens du bien et de la diriger en étaient les fondements. Dans ce sens, le ministère était étroitement lié à la communauté et à son service. Seule la communauté donnait un sens au ministère. Et le ministère s'exerçait au nom de la communauté. De ce fait, celui qui a la compétence de la diriger a aussi la compétence d'y célébrer l'eucharistie pour tous⁷⁴³.

Le deuxième millénaire cependant, va prendre un virage tout autre. Schillebeeckx y voit un « enracinement directement christologique » et surtout une « privatisation du ministère ». Au tournant de deux conciles (Latran III et IV), l'option communautaire du ministère eucharistique va radicalement faire place à un sacerdoce institué et réglementé qui arrache la célébration des mains des ministres constitués dans le premier millénaire : « l'eucharistie ne

⁷⁴² *Ibid.*, p. 121.

⁷⁴³ Quant à A. Faivre, il indique le « tournant des années 180-260 » comme la période la plus déterminante de l'histoire ecclésiale des ministères. Ces années constituent, en effet, une période de mutation déterminante de laquelle nous vivons encore aujourd'hui. Car, c'est à cette époque que l'on se réfère parfois lorsque l'on parle aujourd'hui de retour aux sources. C'est aussi à cette période qu'a été puisée consciemment ou non la plupart des transformations institutionnelles apparues depuis Vatican II. Il s'agit du diaconat, des ministères laïcs... Selon Faivre, la génération de cette époque nous situe encore aujourd'hui sur nos questions et problématiques assez récurrentes. C'est surtout l'époque où a été définitivement généralisée la triade ministérielle évêque, prêtre, diacre et où les termes clerc et laïc apparaissent dans les textes pour gérer la mutation en cours ; Cf. « Les ministères durant les six premiers siècles », art. cit., p. 109. Nous signalons ici quelques œuvres de A. Faivre qui aident à poursuivre la question traitée : *Naissance d'une hiérarchie* (Théologie historique, 40), Paris, Beauchesne, 1977 ; « Clercs-laïcs, histoire d'une frontière », in *Revue des Sciences Religieuses*, 57, 3 (1983), pp. 195-220 ; « Le devenir des ministères ; les communautés paléochrétiennes », in *Lumière et vie* 167 (Avril-Juin 1984), pp. 5-25.

peut être célébrée que "par un prêtre validement et dûment ordonné" »⁷⁴⁴. La nouvelle option, comme nous le voyons, limite la célébration de l'eucharistie au prêtre ordonné et célébrant. Dès lors, la communauté n'est plus la célébrante mais plutôt elle devient la participante. Il s'agit, peut-on observer, d'un revirement fondamental qui va avoir des répercussions et des influences sur la conception du ministère dans la pratique de l'Eglise jusqu'à nos jours. Or, la situation actuelle qu'on peut nommer « communauté sans eucharistie » met gravement en doute la perception fondamentale du sacrement proclamée par Vatican II et qui est en accord avec la pratique des premières Eglises et des premiers chrétiens. Celle-ci tente de rejoindre l'Eglise ancienne en plaçant l'eucharistie au cœur de la communauté et donc de l'Eglise : l'eucharistie fait l'Eglise. Il n'y a donc pas d'Eglise sans eucharistie. Ainsi, « un lien essentiel » s'est rétabli entre « l'*ecclesia* locale et l'eucharistie ». Cependant, entre les proclamations solennelles et la réalité concrète du terrain que nous observons, le fossé reste énorme car on constate que le ministère reste encore en dehors de la communauté et toujours rattaché au « pouvoir » exclusif d'un homme ordonné.

Legrand d'abord et Schillebeeckx ensuite partent donc de la Tradition pour relever que l'insuffisance, voire les manquements de la pratique actuelle du ministère eucharistique font partie d'un dispositif non théologique (ou mieux, disons, d'une portée théologique insuffisante) qui remet en cause les pratiques liturgiques et la formulation théologique de l'Eglise. Selon eux, l'Eglise d'aujourd'hui ne s'inspire pas assez de l'Eglise des premiers moments en ce qui concerne le ministère eucharistique. Tous deux font savoir que priver des Eglises entières d'eucharistie, c'est ignorer ce que la Tradition nous enseigne. L'argument de la « pénurie de prêtres » évoqué pour tenter de justifier cette pratique qui s'accroît au fil des ans n'est qu'un petit aspect de la question. Ils sont rejoints par Alexandre Faivre qui relève, le concernant, que dans « "l'assemblée des frères", réunie pour l'eucharistie, il n'existe aucun titre donnant la préséance à certains chrétiens sur les autres, aucune théologie introduisant une distinction ou une catégorisation entre les chrétiens réunis, aucune réserve dans la participation de toute l'assemblée au rôle sacerdotal de l'unique grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech : Jésus-Christ. »⁷⁴⁵ Nous pouvons retenir ici que c'est la communauté elle-même qui se constitue et qui doit célébrer la mémoire de Jésus. Ainsi, l'eucharistie doit retrouver sa place dans la communauté qui la célèbre avec des ministres qu'elle aura elle-même désignés.

⁷⁴⁴ E., Schillebeeckx, « la communauté ecclésiale... », art. cit., p. 134.

⁷⁴⁵ Alexandre, FAIVRE, *Les premiers laïcs...*, op. cit., pp. 62-63.

Les différentes perspectives que nous venons de parcourir nous permettent de revenir à la situation avec les catéchistes de village que nous avons évoquée à l'entame de cette troisième partie et donner quelques réponses en contexte théologique, pastoral et spirituel africain. Car, comme ils nous l'ont eux-mêmes plusieurs fois répété au cours de ces « rencontres théologiques », aborder ces questions, c'est penser à « ma foi d'Africain ». Mais avant, il nous semble nécessaire de clarifier la question que nous discutons ici à partir des réalités liturgiques et eucharistiques que nous observons.

4. Une clarification : Les ADAP, est-ce la solution au problème ?

Aujourd'hui, dans les diocèses d'ancienne chrétienté, comme la France que nous connaissons, la formule pour pallier le manque et l'insuffisance de plus en plus criants de prêtres pour présider à l'eucharistie, est la pratique liturgique appelée d'abord dans les années 1980 où elle est née, Assemblées Dominicales en l'Absence de Prêtre, avant d'être rebaptisée dans les années 1990, pour garder l'espérance que la situation s'arrangera, Assemblées Dominicales en l'Attente de Prêtre. Cette formule est connue sous l'acronyme d'ADAP⁷⁴⁶. Propres à ces Eglises, ces ADAP permettent de célébrer le jour du Seigneur malgré la pénurie de prêtres et leur absence aux célébrations eucharistiques dominicales due à leur impossibilité à servir plusieurs paroisses le dimanche. Ces Assemblées dominicales, d'un point de vue, sont bien évidemment nécessaires pour préserver la vie ecclésiale communautaire en répondant au principe fondamental de l'Eglise qui est de rassembler les baptisés et de célébrer le jour du Seigneur. Elles sont à encourager dans ces Eglises pour réchauffer et entretenir la foi des fidèles, vivre la fraternité et surtout pour leur permettre de prendre des responsabilités vis-à-vis de la communauté et prendre conscience des grandes mutations qui s'opèrent dans l'Eglise de leur pays et qui concernent le clergé local. En Afrique, chaque diocèse essaie de résoudre le problème en inventant sa méthode propre qui n'est pas celle que nous connaissons ici en France par exemple. La singularité de chaque situation impose une méthode propre. Celle-ci ne peut être transposée dans d'autres communautés. En Afrique, les catéchistes sont chargés d'une telle célébration. La particularité est que les fidèles ne communient pas à ces Assemblées dominicales parce que la plupart des chapelles ne sont pas pourvues de tabernacle pour la réservation de la Sainte communion. Et les évêques, la plupart du temps, par prudence,

⁷⁴⁶ Cf. Sébastien, ANTONI, « Les célébrations dominicales sans prêtre », in www.croire.com/Définitions/Mots-de-la-foi/Messe/Le-dimanche/Des-célébrations-sans-prêtre. Page consultée le 29. 04. 2016.

n'autorisent pas la présence permanente de la Sainte Communion dans ces communautés. Comme nous l'avons dit plus haut, ce qui est célébré au cours de ces Assemblées dominicales, c'est la Parole de Dieu lue et commentée par le catéchiste.

A l'évidence, l'organisation de ces différentes Assemblées, qu'elles soient européennes ou africaines, ne résout pas le problème qui nous préoccupe et que nous avons exposé à partir de notre compte-rendu avec les catéchistes et les paysans de notre paroisse. Le point commun est que ces Assemblées ne célèbrent pas l'eucharistie. Certaines, comme celles de la France, ont l'opportunité de communier au corps du Christ (encore que la pratique des ADAP n'est pas répandue partout), d'autres, les communautés africaines des villages, se contentent uniquement d'écouter la Parole de Dieu sans possibilité d'accès à la communion eucharistique dominicale. Or, depuis toujours, selon l'enseignement même de l'Eglise et de la théologie, la célébration eucharistique dominicale (ou quotidienne) demeure toujours l'idéal pour rassembler la communauté pour faire mémoire du Christ. Elle est « la source et le sommet » de la vie chrétienne. Et rien d'autre, dans l'état actuel des dispositions canoniques et théologiques de l'Eglise, ne peut valablement et licitement se substituer à elle. Les adaptations (les ADAP, et les autres formules) faites ici et là ne sont pas des célébrations eucharistiques même si elles durent dans le temps à cause de la persistance des problèmes qui les ont suscitées. Il y manque, en effet, la célébration du Mystère pascal (mort et résurrection du Christ) qui constitue le cœur et le fondement de notre foi chrétienne et de nos rassemblements dominicaux. C'est la célébration eucharistique qui donne accès à la vraie nourriture donnée par le Christ et qui ouvre à la vie éternelle. C'est elle qui permet le rassemblement, dans l'obéissance du Christ, des fidèles autour du prêtre pour le célébrer et former eux-mêmes ce corps du Christ qui est l'Eglise⁷⁴⁷. Nous le répétons, nos catéchistes sont bien conscients de cette discipline et de cet enseignement de l'Eglise. D'où la notion de « ministre extraordinaire de la célébration eucharistique » qu'ils évoquent pour résoudre à leur niveau la difficulté à laquelle leurs communautés sont confrontées ; de même qu'il y a un ministère extraordinaire pour le baptême ou même pour la Sainte communion. D'où également notre contribution à leur demande. Et le traitement de la question, contrairement à ce que l'on pourrait penser, ne nous paraît pas excessif vu son importance et son actualité et le débat qu'elle suscite au sein de nos différentes communautés diocésaines et paroissiales, sans oublier, comme nous l'avons vu, qu'elle constitue un enjeu majeur pour la théologie de l'Eglise.

⁷⁴⁷ *Ibid.*

5. Des Pères aux communautés africaines

Cette section est une synthèse de tout ce qui vient d'être dit sur la question abordée dans ce chapitre que nous avons intitulé « deuxième question disputée : des communautés qui célèbrent ? » La forme interrogative donnée à ce chapitre exige une réponse. Celle-ci prend en compte notre investigation théologique ci-dessus. Le contexte africain qui est le cadre de notre recherche sera aussi le lieu de notre réponse. Nous développons quatre points : 1) le malaise eucharistique dans les communautés africaines ; 2) questions eucharistiques de l'Afrique à l'Eglise ; 3) eucharistie : ressource spirituelle pour les communautés africaines ; 4) des communautés qui célèbrent leur libération en célébrant l'eucharistie du Seigneur.

5.1 Le malaise eucharistique dans nos communautés africaines

A ces rencontres avec ces catéchistes et responsables de communautés des villages, nous avons senti le réel malaise qui envahit ces croyants quand est abordée, au détour d'une discussion sacramentelle, la question de l'eucharistie. Il s'agit d'un véritable malaise eucharistique. Quels discours leur tenir et qu'attendre d'eux sur ce sacrement dont ils sont injustement éloignés et frustrés ? De par leur formation, ils savent beaucoup des bienfaits de ce sacrement et ils forment les catéchumènes au baptême et à la première communion. Mais ils s'étonnent qu'ils en soient continuellement privés à cause de l'indisponibilité des prêtres et d'une discipline qui les maintiennent à la périphérie de ce sacrement. Dans la pastorale actuelle qui s'élabore dans nos paroisses africaines et loin des responsables des communautés de village, n'y a-t-il pas lieu d'inventer un nouveau type de ministère, à côté du « pouvoir sacré du prêtre », modèle classique, pour résoudre ce problème crucial qu'on ne peut plus continuer d'ignorer sans courir le grave risque de manquer au respect de l'ordre de réitération du Christ le jeudi saint : « Faites cela en mémoire de moi » ? La proposition de l'un de ces catéchistes a été d'instituer « des ministres extraordinaires de la célébration de l'eucharistie » dans les communautés de village comme cela est le cas pour certains sacrements⁷⁴⁸. Nous

⁷⁴⁸ Dans ce sens Francis Appiah-Kubi observe et pose cette question : « La reconnaissance de la formation du ministère des catéchistes, sous le modèle de l'Eglise du Ghana, ou celui de *Mokambi* dans la République Démocratique du Congo, ne pourrait-elle pas s'accompagner d'une délégation pastorale en vue de la présidence

avons compris qu'il voulait demander de garder et de célébrer la mémoire du Christ dans les communautés croyantes. Cela n'est-il pas leur droit⁷⁴⁹ ? Mais en approfondissant sa question, on peut aussi y voir un désir de rendre à ces communautés la réalité de leur baptême. L'institution de ministre extraordinaire de l'eucharistie dans ces communautés qu'on affame et qui se meurent, suppose une inflexion de la discipline de l'Eglise à leur égard et une meilleure interprétation du sens du baptême. Cette inflexion nécessaire de la discipline ecclésiastique, que Jean-Marc Ela appelle « éthique de la transgression », signifiera d'abord pour ces communautés une prise au sérieux du pouvoir baptismal et ensuite une reconnaissance de leur droit à l'existence et à la différence au sein de la grande Eglise qui prend conscience de leur situation quasi dramatique. Cet acte sera pour l'Eglise elle-même un signe des temps à interpréter d'abord comme un signe de l'Esprit et ensuite comme sa capacité à s'adapter aux mutations en cours en son sein et que sa discipline élaborée fort loin de ces endroits n'a pas forcément envisagées.

5.2 Questions eucharistiques de l'Afrique à l'Eglise

En attendant cette remise à niveau de sa discipline pour ces communautés qui le souhaitent de tous leurs vœux, le trop grand intérêt accordé à une pastorale essentiellement axée et concentrée sur les « chrétiens de la ville », les seuls bénéficiaires, au mépris de ceux des villages, étouffe les possibilités de responsabilisation et de sanctification d'une grande partie des fidèles dont le seul tort est de ne pas être de la ville, là où réside le prêtre qui est le ministre unique de l'eucharistie, détenteur absolu et exclusif du pouvoir sacré qui fait surgir la mémoire du Christ et opère la transsubstantiation. On fait alors, sans le vouloir vraiment, la catégorisation anti évangélique des fidèles en privilégiant, dans une même Famille, un groupe, ceux de la ville, par rapport à un autre, ceux des villages⁷⁵⁰. Dès lors, habiter au village serait

d'une Eucharistie où la communauté se rassemble et s'actualise ? » ; *L'Eglise, famille de Dieu, op. cit.*, pp. 250-251.

⁷⁴⁹ Dans la constitution dogmatique sur la liturgie, Vatican II affirme clairement : « La Mère Eglise désire fortement que tous les fidèles soient amenés à cette participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui, en vertu du baptême, est un droit et devoir pour le peuple chrétien, "race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple que Dieu s'est acquis" (1 p 2, 9 ; Cf. 2, 4-5). Cette participation pleine et active de tout le peuple est ce qu'on doit viser de toutes ses forces dans la restauration et la mise en valeur de la liturgie » (SC, n° 14).

⁷⁵⁰ D'après A. Faivre, depuis l'époque de Gratien, l'on a commencé à dire : « " *Duo sunt genera christianorum*" : "Il y a deux races de chrétiens" » que sont les clercs et les laïcs ; Cf. « Les ministères..., », art. cit., p. 125.

un empêchement dirimant à la communion eucharistique. Bien plus, habiter au village, c'est être banni de l'Eglise-famille⁷⁵¹ qui célèbre l'eucharistie qui rassemble et libère et qui est sacrement de communion. Egalement, le respect scrupuleux d'une théologie tridentine du ministre sacramental de l'eucharistie dont le prêtre est l'unique figure pour avoir reçu l'imposition des mains risque d'étouffer le dynamisme pourtant reconnu de ces catéchistes et chefs de communautés qui se battent pour maintenir en éveil la foi sans eucharistie de leurs frères et sœurs des villages confrontés déjà à d'autres problèmes sociaux. Mais jusques à quand cela pourrait-il encore être possible vu le désintéret de plus en plus grandissant de ces croyants pour les sacrements pour en avoir été toujours frustrés? Jusques à quand l'Eglise continuera-t-elle de lire à ces communautés de village les canons du Code plutôt que d'être attentive à leur besoin réel d'eucharistie ? La foi serait-elle un phénomène urbain en Afrique alors qu'elle reste un continent dont plus de la moitié de la population vit encore au village ? Peut-on réellement parler de dynamisme de l'Eglise africaine qui se veut famille de Dieu quand la plupart des croyants de ce continent, frères et sœurs de la famille, sont injustement privés d'eucharistie et de sa célébration quotidienne ? Quelle libération peut-on envisager avec des communautés dont le sort définitif reste inextricablement lié à des normes qui ne les édifient pas et quand elles ne peuvent pas compter sur l'eucharistie et les médiations de libération qu'elle génère ?

Le bref parcours effectué avec les Pères montre bien qu'aucun empêchement théologique ne peut expliquer une telle situation de « pénurie d'eucharistie » dont la conséquence est la mort lente et programmée de ces communautés auxquelles les curés s'intéressent uniquement pour d'autres intérêts. Nous sommes là encore embarqués dans des labyrinthes disciplinaires coupés des réalités du terrain et qui créent un grand mal à une bonne partie des croyants catholiques qui ne cherchent qu'à vivre en présence de Dieu en ayant recours aux sacrements du Christ. En s'inspirant des Pères, l'Eglise d'Afrique est invitée à découvrir la valeur d'un sacrement qui n'est autre que la « présence réelle » de celui qu'elle adore et dont elle fait mémoire et qui l'invite constamment à perpétuer la mémoire dans le temps et dans l'espace. Avec les Pères, nous avons pu découvrir à l'époque des premiers chrétiens, que l'on ne pouvait pas concevoir une communauté qui ne célèbre pas l'eucharistie parce qu'elle manquerait de ministre pour le faire. Les premiers chrétiens ont compris dès le départ que

⁷⁵¹ Francis Appiah-Kubi analyse aussi la question des ministères et de la présidence eucharistique à partir de la réalité de l'Eglise famille de Dieu en Afrique. Il propose à l'Eglise de redécouvrir l'eucharistie dans la vie des communautés qui forment la famille chrétienne et qui sont appelées à exercer un ministère qui les rapproche davantage des sacrements et non qui les en éloigne à cause des lois mises en place ; Cf. *L'Eglise, famille...*, op. cit., pp. 249-253.

célébrer l'eucharistie n'était pas seulement une nécessité mais aussi un droit de la communauté jusqu'à la fin des temps.

Dans nos communautés africaines d'aujourd'hui (Eglise famille), les responsables de communauté (chefs de la famille), sont des chrétiens estimés par les fidèles et beaucoup, pour être responsables de ces communautés chrétiennes, sont sollicités au plus haut niveau de la notabilité du village pour apporter la « lumière de Dieu » dans le règlement des affaires courantes du village et de ses projets de développement. Ceci est un apport pastoral qui doit être encouragé et soutenu par un apport eucharistique pour maintenir ces communautés dans le dynamisme de la célébration et faire d'elles des témoins de vie pour les villageois qui ne sont pas croyants. En tenant ensemble l'intérêt pastoral et l'intérêt théologique de la question, l'on découvre qu'il s'agit de faire mémoire de Jésus-Christ, lui qui enseignait dans les villages et ne faisait acception de personne et de présenter l'eucharistie comme bien éternel des disciples de Jésus-Christ.

5.3 Eucharistie : ressource spirituelle pour les communautés africaines

Avec les catéchistes, nous avons pu découvrir, lors de nos sessions de formation que nous avons organisées régulièrement sur le modèle de l'arbre à palabre, que ces questions mises ensemble résolvent toutes les autres et rendent nos communautés responsables et protagonistes de leur destin. Elles évitent que leur sort soit toujours décidé à partir des centres de décisions bien éloignés de leurs réalités pratiques quotidiennes. L'on comprend alors la faiblesse de ces décisions. A ce niveau, la remarque de H. Hoeben est évidente qui relève que l'Eglise africaine a encore à faire son choix entre une conception traditionnelle du « ministère sacerdotal hiérarchique » qui demeure exclusif et un rôle beaucoup plus stimulant et inventif d'un « ministère sacerdotal plus inspirateur » et inclusif, généreux et ouvert à la communauté⁷⁵². Le choix ne doit pas être arbitraire vu qu'il s'agit de la vie de communautés appelées elles aussi à lier leur avenir à Jésus-Christ et non à des modèles institués et à des mesures disciplinaires.

⁷⁵² Cité par R., LUNEAU, *Laisse aller...*, op. cit. p.155.

Si manger le corps du Christ et boire son sang nous rattachent au Christ, il s'agit donc aussi d'un intérêt spirituel qu'on ne peut feindre d'ignorer et repousser éternellement. L'eucharistie étant source et ressource de la foi chrétienne et de la vie spirituelle, en manquer continuellement expose le croyant aux manifestations violentes des œuvres des ténèbres et pour finir, à la mort. Le Christ a dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas en vous la vie. Celui qui mange ma chair et boit mon sang à la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour » (Jn 6, 53-54). Dans un continent encore attaché au mystère des œuvres des ténèbres et de la mort et en ses croyances, priver d'eucharistie les croyants qui tentent de s'en défaire, c'est prendre le risque de les maintenir dans ces liens auxquels ils croient encore même devenus chrétiens. Priver les fidèles d'eucharistie parce qu'ils n'ont pas la possibilité de la célébrer, c'est les livrer au pouvoir de la mort. L'enjeu, à la fois théologique, pastoral et spirituel, nous le voyons, reste évident et surtout important car il s'agit de l'organisation rigoureuse de la foi qui conduit à une rencontre intime avec celui qui est cru : Jésus de Nazareth. Nous l'avons dit, ce problème ne peut être résolu qu'à l'échelle de chaque Eglise. En faisant confiance à l'Esprit Saint qui souffle là où il veut, les Eglises locales africaines sont invitées à se sentir membres de l'Eglise universelle en étant d'abord responsables de leur foi et de leur pastoral. « Le monde vu de Rome » ne peut être la solution. De Rome, l'on ne peut pas voir, malheureusement, les réalités de Zuénoula.

5.4 Des communautés qui célèbrent leur libération en célébrant l'eucharistie

En Afrique, en s'inspirant des modèles de pratiques eucharistiques des premières communautés, nos communautés de village d'aujourd'hui peuvent se sentir premières responsables de leur destin et de leur libération. Célébrer l'eucharistie dans ces communautés, par ces communautés elles-mêmes, signifie leur ouvrir les chemins qui libèrent et des voies d'avenir. En effet, agissant ainsi, elles prennent conscience de leur existence dans le village et dans l'Eglise. Et les problèmes de justice, là où elles célèbrent l'eucharistie, deviendront pour elles un problème de foi. La force qu'elles retirent dans la célébration responsable de l'eucharistie les pousse à une analyse rigoureuse des situations d'injustice qu'elles subissent ou qu'elles observent autour d'elles. Une telle analyse les fait sortir de leur réserve et torpeur habituelles pour faire face aux forces d'oppression. Cet acte leur devient désormais possible

parce qu'elles auront compris, en lisant la Parole de Dieu et en célébrant elles-mêmes le sacrement, que la misère, les actes d'injustice et d'oppression subis ou observés auprès d'elles n'ont aucune résonance dans la Parole qu'elles écoutent et dans l'eucharistie qu'elles célèbrent quotidiennement. Ici, dans ces communautés de village, une telle foi qui agit devient une foi qui libère de l'injustice et de l'oppression. Et quand la communauté s'engage courageusement dans une telle praxis libératrice, elle devient véritablement témoin de l'amour du Christ qui appelle tous les hommes à vivre en frères et sœurs dans la solidarité, la justice et le partage. Ainsi, l'Eglise famille de Dieu en Afrique, avec les frères et sœurs qui la composent et qui célèbrent en communauté leur libération à travers des actes de foi au nom de l'eucharistie, devient une réalité car, elle ne célèbre plus seulement sa culture et ses traditions mais elle s'ouvre à Jésus-Christ-Libérateur qui donne un sens réel à celles-ci.

A y voir de près, toutes les questions disputées et celles soulevées dans ce chapitre interrogent notre foi d'Africain et nous mettent en demeure de donner des réponses urgentes au nom de cette foi. Une réponse s'impose à nous : oui, il faut qu'en Afrique, les communautés chrétiennes éloignées des centres de décision et privées longuement d'eucharistie célèbrent elles-mêmes leur eucharistie, non en dissidence avec la paroisse mais en communion avec elle et sous la responsabilité de l'évêque. Le débat reste surtout théologique mais ne s'éloigne pas des considérations pratiques et pastorales, voire spirituelles observées sur le terrain. Il reste surtout ouvert et appelle à de nouvelles considérations et donc à une nouvelle herméneutique. Et nous le disions plus haut, l'expérience du pasteur et du théologien africains dans ces communautés de village conduit à prospecter de nouvelles formes de vivre sa foi et de faire de la théologie dans un contexte précis ; il s'agit d'aller à la source des problèmes pour avoir une vue plus générale de la pratique théologique, pastorale et spirituelle. En Afrique, faire de la théologie devient un enjeu existentiel car il démontre fort bien la maturité et l'engagement d'une Eglise en mouvement continu conduite par l'Esprit Saint qui est Esprit de lumière, de vérité et de sagesse.

Le chapitre suivant veut laisser la place aux héritiers qui constituent les gardiens de l'héritage. Ici, cet héritage est la théologie africaine qui porte les aspirations de l'Africain d'aujourd'hui. Placé juste après les deux grandes questions disputées, ce chapitre ne clôt pas le débat et les questions soulevées, mais au contraire, il poursuit la discussion théologique en envisageant d'autres perspectives. L'enjeu ici est d'indiquer les cadres pertinents d'une

réflexion responsable et appropriée au contexte africain et qui pose la foi africaine comme objet pertinent d'étude qui engage les héritiers sur des chemins d'espérance.

CHAPITRE 25 : LES HERITIERS ET L'AVENIR DE LA THEOLOGIE EN AFRIQUE

Indiquer, dans le domaine théologique et donc de la foi, des cadres pertinents d'une réflexion responsable et appropriée au contexte africain, suppose une prise de conscience de la réalité théologique africaine aujourd'hui. La prise de parole dans le domaine de la foi exige des attitudes inspirées de la Parole de Dieu qui est le substrat de la réflexion théologique. Ce chapitre veut montrer que l'avenir de la théologie africaine appartient aux Africains eux-mêmes. Récemment, en parcourant la bibliographie d'un ouvrage traitant de la christologie africaine, nous avons été impressionné par la vaste liste de théologiens africains et de leurs œuvres.⁷⁵³ Cette même sensation nous saisit quand nous parcourons des œuvres théologiques d'auteurs africains, vu la pertinence des analyses qu'ils abordent. Nous sommes ainsi bien d'accord avec Bede Ukwuije quand il remarque que les théologiens africains, malgré les difficultés de tout genre qu'ils rencontrent, ont toujours su croiser leurs réflexions avec les apports des théologiens d'autres continents, en vue de répondre aux questions posées par le continent africain⁷⁵⁴. Cela ouvre nécessairement, en faveur des héritiers, des perspectives pour un avenir dynamique de la théologie en Afrique.

Le but visé dans ce chapitre est d'indiquer des voies qui nous paraissent pertinentes pour approfondir l'intelligence de la foi sur le continent. A la fin, nous réfléchissons sur l'avenir de la sacramentaire en Afrique et sur celui de la théologie africaine de la libération. Le plan qui nous guide est : 1) la dynamique conciliaire : ouverture sur notre avenir ; 2) le travail théologique en Afrique : un travail d'avenir ; 3) le temps du risque d'être nous-mêmes : assumer notre propre avenir ; 4) le temps de la valorisation de l'enseignement de la théologie africaine dans les instituts et universités catholiques d'Afrique : assurer l'avenir ; 5) quel avenir pour la sacramentaire en Afrique ?; 6) quel avenir pour la théologie africaine de la libération ?

⁷⁵³ E., KAOBO, S., *Christologie africaine...*, op. cit., pp. 367-375.

⁷⁵⁴ Intervention lors de l'Assemblée Générale de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie, 23-24 mai 2003.

1. La dynamique conciliaire : ouverture sur notre avenir

Selon Mveng E., le concile Vatican II a été le fer de lance de la théologie africaine. Il lui a ouvert en effet les chemins de son affirmation et de son éclosion. Pour lui, il est « une grâce immense conférée à l'Eglise et à notre temps ». Mieux, il y voit « un pas important pour l'avènement du Royaume de Dieu. »⁷⁵⁵ François Kabasélé souligne quant à lui, en s'inspirant du concile, « la responsabilité de notre génération » par rapport au dynamisme théologique en Afrique. Il invite alors à prendre le taureau par les cornes en se débarrassant l'esprit des « recettes intellectuelles toutes faites » ou du « prêt à penser » pour s'engager résolument dans la seule voie vraiment dialectique de la solution des problèmes que l'histoire nous impose de vivre sur le continent. Il invite par la suite à ne pas lésiner sur les efforts de la recherche intellectuelle en Afrique en dépit des problèmes réels qui ne manquent pas et qui sont connus. Le temps du concile doit donc être le temps du printemps théologique africain ; le temps où les héritiers, bravant la peur et la pauvreté des moyens, construisent une théologie en rapport avec l'attente des croyants africains d'aujourd'hui. La théologie africaine élaborée aujourd'hui par les héritiers doit être orientée vers l'avenir et porter l'espérance quotidienne des hommes et des femmes en Afrique.

2. Le travail théologique en Afrique⁷⁵⁶ : un travail d'avenir

Pour J.-M. Ela, le travail théologique en Afrique doit pouvoir s'engager à répondre aux aspirations profondes de l'Afrique réelle, et qui se questionne face au « cri de l'homme africain », cet homme appauvri, affamé et dominé qui lutte pour sa libération en étant convaincu que Dieu est la source de toutes les possibilités. Pour le théologien camerounais, faire de la théologie en Afrique aujourd'hui, c'est se situer dans un contexte et conduire l'Africain, en butte à toutes sortes d'épreuves, à l'espérance d'un Dieu qui libère. C'est pourquoi, il soutient que le travail théologique élaboré par les théologiens en Afrique doit entrer dans une phase dynamique d'ouverture où sont prises en compte, dans la réflexion quotidienne, la situation « terre à terre » des pauvres qu'il appelle le « monde d'en bas ». A

⁷⁵⁵ Engelbert, MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise...*, op. cit., P. 215.

⁷⁵⁶ Cf. Josaphat, HITIMANA, « Evangile et libération. La pensée de Jean-Marc Ela », in *Chemins de la christologie africaine*, (Nouvelle édition, revue et complétée), Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 25, Paris, Desclée, 2001, pp. 287-297.

travers sa « théologie sous l'arbre », nous l'avons vu, il propose une relecture qui fonde des communautés de foi capables de prendre en main leur destin et de soutenir l'espérance des pauvres à partir d'une méditation sérieuse de l'Évangile en rapport avec le contexte africain actuel. Pour lui donc, il faut que la théologie africaine dépasse la problématique de l'inculturation qu'il considère comme un « immense alibi » pour laisser au bord du chemin les préoccupations primaires des pauvres et abandonner la « périphérie ». Il faut qu'elle s'engage à une véritable « rupture épistémologique afin de dire Dieu dans les langages des hommes marqués par leurs cultures et leur histoire. »⁷⁵⁷ Il s'agit en définitive, pour la théologie africaine, de relever les différents défis qui se présentent à elle aujourd'hui dans l'état de l'Afrique. Avec Léonard S. Kinkupu, nous découvrons que ces défis sont : ceux concernant les nouveaux mouvements religieux (ou « sectes »), les défis relatifs à la question des médias, ceux des cures spirituelles posant avec urgence les questions de la santé et de la maladie, les défis relatifs à l'émiettement du continent et sa déstructuration continue, les défis socio-économiques avec la question de la pauvreté grandissante des masses, les défis politiques et les questions de la démocratie avec son lot de rébellions et de coups d'État, les défis ethniques et ceux relatifs à la construction et à la vraie indépendance des nations africaines⁷⁵⁸. A ces défis, nous ajoutons ceux plus actuels que sont la mondialisation, le chômage des jeunes, l'immigration, l'écologie, l'achat des terres par les multinationales et l'exploitation des richesses naturelles, les matières premières, les initiatives et les économies locales.

Comme on peut le constater, le travail théologique en Afrique reste un immense chantier d'avenir qui appelle nécessairement des analyses rigoureuses à partir de ce que dit l'Évangile aux peuples africains d'aujourd'hui. Pour reprendre les termes fort imagés du cardinal congolais Malula parlant de la naissance de la théologie africaine : « Accouchement difficile, mais l'enfant sera nègre »⁷⁵⁹. Un tel projet exige un effort de réflexion authentique, continu, assidu et personnel.

⁷⁵⁷ J.-M., ELA, *Repenser la théologie...*, op. cit., P. 49.

⁷⁵⁸ Léonard, S., KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005, pp. 27-78. En 2010, l'Association des Théologiens Africains réunis au Kenya a indiqué d'autres défis que la théologie africaine doit relever dans l'état actuel du monde et du continent : le défi de la violence et de la criminalisation des États africains, le défi du réveil des forces sociales, le défi d'une théologie libératrice et celui d'une théologie de la famille africaine.

⁷⁵⁹ Cité par Marcel Neusch et Bruno Chenu, *Au pays de la Théologie, à la découverte des hommes et des courants*, Paris, Le Centurion, 1990, p. 193.

3. Le temps du risque d'être nous-mêmes : assumer notre propre avenir

Le risque d'être nous-mêmes peut se résumer en ce que nous appelons créativité théologique. Kabasélé F. pose dans ce sens un problème crucial, déterminant et fondamental à la fois : « Pour faire sauter les verrous en théologie, dit-il, il nous faudrait d'abord faire la théologie dans les langues africaines » ! Il nous fait remarquer, reprenant le proverbe, que « si tu voyages dans la pirogue de quelqu'un, tu chantes sa chanson. »⁷⁶⁰ Et de préciser que « si ceux qui pensent faire de la théologie africaine sont embarqués dans les pirogues d'autrui, comment peuvent-ils chanter des chansons autres que celles de ceux qui les transportent ? Si on fait de la théologie africaine en "français" ou "anglais", on n'arrive à dire Dieu que comme les Français et les Anglais. Combien de théologiens africains ont-ils écrit dans leur langue maternelle ? »⁷⁶¹ Il propose enfin de « briser la dépendance qui nous enchaîne et qui nous appauvrit en pensée, en initiatives, et en personnalité. »⁷⁶² En soutenant les propos de F. Kabasélé, nous pensons qu'il nous faut toujours nous approprier le concile Vatican II qui fait des ouvertures théologiques et pastorales lumineuses encore d'actualité. Car, nous pouvons mesurer la gravité de « la crise de la parole » dans nos Eglises africaines quand on se rend compte que les mots pour exprimer notre foi et la vivre pleinement restent toujours, malgré le temps, marqués d'une culture étrangère qui semble devenue incontournable par la force des choses⁷⁶³. Le concile invite à prendre des risques qui s'avèrent déterminants et nécessaires à ceux qui pensent Dieu en Afrique. Quelles que fussent les difficultés, la théologie africaine doit continuer d'exprimer la foi des Africains. Ela suggère que le travail à faire, en théologie africaine, c'est de trouver des modes d'expression qui permettent de rejoindre l'homme africain dans sa langue et sa culture, sa vie et ses œuvres afin qu'il puisse véritablement assumer son engagement à la suite du Christ⁷⁶⁴. Au demeurant, pour nous Africains, la nécessité qui s'impose à nous est de prendre des risques pour Dieu et pour les hommes et femmes dans une situation de domination culturelle, culturelle et spirituelle qui étouffe toute initiative locale. Comment transmettre sur les terres africaines « ce que nous avons reçu de Dieu » (1 Co 11, 23) sans passer par des formules étrangères contraignantes qui ne disent pas, le plus souvent, grande chose aux Africains en dehors de quelques élites ? Peut-on

⁷⁶⁰ Un autre proverbe que nous avons déjà cité plus haut dit dans ce sens : « C'est celui qui offre la guitare qui commande la musique qu'il veut entendre ».

⁷⁶¹ François, KABASSELE, L., *Renouer avec ses racines...*, op. cit., P. 68.

⁷⁶² *Ibid.*, P. 47.

⁷⁶³ Cf. J.-M., ELA, *Le message de Jean-Baptiste. De la conversion à la réforme dans les Eglises africaines*, Yaoundé, CLE, 1992, p. 49.

⁷⁶⁴ Cf. *ibid.*

véritablement être des messagers de la Parole par nos manières de réfléchir, de parler, de vivre et de prier Dieu et de transmettre son message ?

Il est bénéfique de signaler ici la réflexion de Lilyan Kesteloot sur ce sujet. Si elle concerne les écrivains en littérature africaine, elle n'intéresse pas moins les théologiens qui sont aussi des écrivains. Kesteloot, dans son *Anthologie négro-africaine*, fait remarquer que la question de la langue reste un véritable problème pour les écrivains africains de tous les temps. Les premiers ont écrit dans les langues européennes parce qu'ils n'avaient pas le choix. On ne pourra leur faire grief de leur acte. C'était le moyen le plus sûr par lequel ils pouvaient se faire entendre et comprendre par ceux qui les colonisaient et les dominaient. C'était aussi, concernant par exemple la langue française, dans l'entendement des colons de l'époque, idéologie de cette époque oblige, « cette belle langue que tout fils de chef doit connaître parce qu'elle permet d'acquérir le pouvoir et la richesse »⁷⁶⁵ ! En plus, les éditeurs européens ne pouvaient pas accepter d'éditer des œuvres dans des langues non européennes. Celles-ci ont donc permis aux Africains de faire connaître leurs causes et de revendiquer ainsi leur indépendance. Il ne serait pas aujourd'hui judicieux de renoncer à ces langues et d'ailleurs la configuration et l'évolution du monde ne le permettront pas aussi facilement. Cependant, dans le choix actuel des langues pour l'écriture, il serait une perte irréparable si les langues africaines devaient disparaître au profit des langues européennes qui sont celles des colonisateurs. Car, tout un domaine de la sensibilité de l'homme ne peut s'extérioriser que dans sa langue maternelle (encore en vigueur en Afrique) qui exprime et expose sa vision du monde. Selon Kesteloot, la langue maternelle est ce qu'il y a de « part inviolable, particulière, intraduisible » dans toute culture⁷⁶⁶. Au vu de cela, l'homme africain, l'écrivain et le théologien qui veulent exprimer publiquement les réalités de leurs peuples, décrire leurs relations avec Dieu, ne peuvent pas, vraisemblablement, renoncer à leurs idiomes traditionnels sans ressentir une amputation grave de leur personnalité⁷⁶⁷.

⁷⁶⁵ Amadou, HAMPATE BÂ, *Amkoullel, l'enfant peul, Mémoires (1)*, Arles, Actes Sud, 2015 (Nouvelle édition), p. 323.

⁷⁶⁶ Cf. Lilyane, KESTELOOT, *Anthologie négro-africaine. Histoire et textes de 1918 à nos jours*, Vanves, Edicef, 1997 (Nouvelle édition), pp. 10-11.

⁷⁶⁷ A. HAMPATE BA, faisant l'analyse de la colonisation, relève que « toute chose a nécessairement une face diurne et une face nocturne. Rien, en ce bas monde, n'est jamais mauvais de A jusqu'à Z et la colonisation eut aussi des aspects positifs, qui ne nous étaient peut-être pas destinés à l'origine mais dont nous avons hérité et qu'il nous appartient d'utiliser au mieux. Parmi eux, je citerai surtout l'héritage de la langue du colonisateur en tant qu'instrument précieux de communication entre ethnies qui ne parlaient pas la même langue et moyen d'ouverture sur le monde entier – à condition de ne pas laisser mourir les langues locales, qui sont le véhicule de notre culture et de notre identité. » : *Amkoullel, l'enfant peul...*, *op. cit.*, pp. 492-493.

Pour les théologiens africains, une nouvelle pentecôte est nécessaire. Ce sera pour eux l'occasion de parler dans leur propre langue pour que toute l'humanité les comprenne. Parler avec Dieu et parler de Dieu dans sa langue maternelle seront un signe de l'Esprit qui vivifie et renouvelle toute chose. Le souffle de la pentecôte ouvre des voies nouvelles quand parler avec Dieu et parler de Dieu dans sa langue deviennent un art qui exprime et rend toujours actuelle l'universalité de Dieu et de son message. Dès lors, les gestes, les paroles et les prédications prennent un autre sens. La langue des Africains devient celle de Dieu et Dieu est heureux d'entendre chacun lui parler dans sa propre langue. La pentecôte africaine sera célébrée dans nos propres langues et les mots pour la dire seront réels et intelligibles car ils seront couverts et illuminés par le souffle de l'Esprit. La théologie africaine aura un autre sens, revêtira d'autres couleurs, portera mieux l'écho de la voix de Dieu quand chaque Africain pourra la faire ou la comprendre dans sa propre langue. Faire de la théologie dans la langue des autres rime bien souvent avec psittacisme, répétition, voire pusillanimité. Les idiomes, les concepts et les formulations théologiques sont pertinents quand ils expriment les réalités de la foi du milieu où ils naissent. Ils sont une part des croyants qui disent et pensent Dieu comme ils le ressentent. Le langage de la théologie africaine sera cette voix qui crie dans le désert mais qu'on peut entendre distinctement et comprendre intelligemment car elle se fait le porte-voix de Dieu qui parle à ses créatures quel que soit l'endroit où elles se trouvent. Ce langage peut être également le « cri de l'homme africain » qui est l'écho des cris des affamés et des opprimés qui veulent entendre le cri de Dieu qui libère. C'est pourquoi, malgré l'influence plus ou moins positive d'autres langues et expressions, la théologie africaine ne doit pas prendre le risque d'être en délicatesse avec les langues locales qui sont celles des théologiens et des croyants auxquels ils parlent de Dieu.

« Il est heureux, selon Michel Fédou, que de nouvelles théologies apparaissent aujourd'hui, et elles sont plus variées que jamais parce qu'elles ne sont plus circonscrites aux pourtours du Bassin méditerranéen, au Moyen-Orient et à l'Europe du Nord, mais qu'elles s'élaborent désormais sur bien d'autres terres. »⁷⁶⁸ Le langage théologique, pour le bien de la foi, s'élargit de plus en plus. En Afrique, il est une réalité. Elle a ses projets et ses défis et se nourrit d'ambition. Il prend le risque, au milieu des autres théologies, de comprendre ce que l'Esprit dit aux croyants. Il revendique son « droit à la différence ». C'est pourquoi nous reconnaissons avec Mveng E. que « la théologie africaine est en route ». Et du fait de son cheminement et des défis à relever, et dont elle est consciente, « elle n'a ni l'arrogance, ni

⁷⁶⁸ M., FEDOU, *Les Pères de l'Eglise et la théologie chrétienne*, Paris, FJP, 2013, p. 169.

l'ambition des "*Sommes théologiques*" ». Forte de sa jeunesse et de l'espérance des peuples dominés et de leurs cultures qu'elle porte, « elle s'attache à l'essentiel. Et l'essentiel, pour elle, c'est d'abord une lecture africaine de la Parole de Dieu, c'est-à-dire la recherche humble, patiente, rigoureuse de la rencontre de l'homme d'Afrique avec le Dieu de Jésus-Christ révélé dans la Bible. »⁷⁶⁹ Elle a quelque chose à dire aux Africains à partir de leurs langues et des événements heureux et dramatiques qu'ils vivent. Faire de la théologie en Afrique aujourd'hui, c'est prendre le risque de parler la langue de Dieu et la faire comprendre dans la langue des peuples qui l'écoutent.

4. Le temps de la valorisation de l'enseignement de la théologie africaine dans les instituts et universités catholiques d'Afrique : assurer l'avenir

L'enseignement de la théologie africaine doit être une nécessité pour le dynamisme et l'avenir même de cette science en Afrique. Son sort dépendra, pour une large part, de son enseignement et de la perspicacité de ses enseignants. Les structures actuelles de formation sont en cela des lieux privilégiés d'un tel programme. Les universités catholiques d'Abidjan et de Yaoundé ainsi que la faculté de théologie de Kinshasa sont en cela des pôles attractifs (pour la partie francophone) qui s'emploient, malgré les maigres ressources dont elles disposent, à valoriser l'enseignement de la théologie africaine depuis plusieurs décennies. La mission est de sortir cette science de l'anonymat pour la présenter à la génération actuelle comme voie de sanctification du peuple croyant face aux défis présents qui deviennent de plus en plus incontournables et exigeants. Enseigner la théologie africaine dans les facultés de théologie africaines, c'est d'abord lui donner une assise réelle, profonde et authentique. C'est ensuite savoir de cette science, ses origines, son évolution, ses méthodes, les thèmes majeurs qu'elle développe, ses ambitions et son avenir, ses maîtres et son importance au sein de l'Eglise et de la société africaines et auprès des autres théologies. C'est aussi avoir des enseignants convaincus de la pertinence de cette science et qui acceptent de contribuer à sa promotion et à sa valorisation sur le continent, auprès des intellectuels et des fidèles. À côté des universités et facultés, l'on peut aussi compter sur les séminaires et les autres maisons de formation religieuse qui doivent avoir l'étude de la théologie africaine au programme de formation des futurs prêtres, religieux, religieuses et du personnel missionnaire africains dans

⁷⁶⁹ Engelbert, MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise...*, op. cit., p. 219.

son ensemble. Un programme pertinent d'enseignement dans les différents cycles s'avère donc nécessaire. Dans ce sens, les travaux de recherches de fin de cycle des étudiantes et étudiants doivent être valorisés et divulgués. Et les thèmes de recherches doivent s'intéresser davantage aux enjeux actuels de la théologie africaine à partir des besoins des peuples africains et de leur vécu quotidien. Comme la théologie africaine elle-même, les thèmes de recherche doivent être contextuels. Il s'agit donc ici d'identifier et de définir clairement les lieux théologiques pertinents sur le continent et les défis qu'ils poussent à relever. L'enseignement de la Parole de Dieu, l'étude des Pères et du magistère ainsi que la valorisation des penseurs africains doivent être le premier choix dans les programmes destinés à la formation des jeunes qui apprennent à faire la théologie en Afrique⁷⁷⁰. On doit, dans le but de perpétuer la tradition, encourager ceux et celles qui veulent faire de cette science leur métier. Il ne s'agit pas de mettre à l'écart les maîtres étrangers, mais plutôt de confronter leurs recherches à celles des maîtres africains pour une ouverture plus grande, plus enrichissante et plus lumineuse. Cette méthode mettra fin à la « dictature » d'autres maîtres qui constitue un handicap important à l'épanouissement de la théologie africaine.

Quelle serait en effet une théologie africaine enseignée dans les facultés africaines si l'on ne peut que répéter et perpétuer les enseignements de théologiens non africains ? En plus des travaux de recherche des étudiants, une place importante doit être faite aux travaux qui aboutissent directement sur l'acquisition d'un diplôme universitaire en théologie. Dans ce sens, la rédaction des mémoires de recherche et les thèses de doctorat doivent être encouragés par les enseignants. Et les thèmes principaux de ces mémoires et thèses ne doivent pas être décalés des réalités du milieu où ils sont rédigés. On insistera sur leur opportunité et leur actualité. Les communautés ecclésiales de base étant aujourd'hui une réalité en Afrique, la formation théologique des membres et des responsables de ces communautés et celle des catéchistes de village sont à encourager pour donner une assise théologique solide aux laïcs dont on sent de plus en plus l'exigence au niveau de leur formation. Les facultés laïques ouvertes dans les universités (comme à Abidjan) sont des expériences qui méritent l'attention des responsables de ces universités et facultés. Cependant, l'on veillera au contenu proposé et enseigné pour que les laïcs ne reçoivent pas une formation théologique au rabais. La publication régulière des revues scientifiques qui abordent et promeuvent les recherches en théologie africaine est à encourager ainsi que l'organisation régulière de colloques et de

⁷⁷⁰M. Fédou relève sur cette question que les Pères constituent un trésor immense dont toute théologie doit s'inspirer pour ouvrir et comprendre les perspectives actuelles de la théologie et de la foi chrétiennes; Cf. *Les Pères de l'Eglise...*, *op. cit.*, pp. 184-328.

semaines théologiques qui font se rencontrer les enseignants, les chercheurs et les étudiants en vue d'un dialogue fructueux. L'ouverture aux facultés internationales et les échanges avec les théologiens, enseignants, chercheurs et étudiants des autres universités et continents sont eux aussi à encourager car ils contribuent à l'épanouissement véritable de la pensée. Il ne s'agit certes pas de ressusciter le génie théologique d'un Tertullien ou d'un Cyprien ou encore et surtout d'un Augustin qui sont les premiers théologiens africains de l'Antiquité chrétienne. Mais l'intérêt d'un tel programme est de savoir lire ce que l'Évangile dit encore aujourd'hui aux peuples africains dans la situation qui est la leur. En encourageant un tel projet à l'ombre de ces premiers Pères, le christianisme africain peut trouver une nouvelle voie, certes non immédiate, pour relever les nombreux défis qui se présente à lui, mais tout au moins des repères et une nouvelle source d'inspiration capables de refonder, de favoriser et d'enrichir ses propres réflexions théologiques et pastorales dont il ne peut retarder l'échéance. Un tel projet exige d'avoir des bibliothèques assez fournies et régulièrement mises à jour. L'époque des grands-pères savants est quasi révolue. La science ne s'acquiert plus dans les mythes, les contes et les légendes reçus autour du feu de bois nocturne. Comme l'on dit dans les villages africains, « aujourd'hui le savoir se trouve dans les livres ». C'est pourquoi les universités et facultés catholiques en Afrique doivent se doter de bibliothèques capables de favoriser l'émergence d'un enseignement et d'une recherche théologiques plus approfondis, dynamiques et actuels. Et si cela peut être possible, des maisons d'édition doivent être créées pour la promotion de la pensée. Là où elles existent déjà, même timidement et difficilement, l'initiative est à poursuivre et à encourager.

5. Quel avenir pour la sacramentaire en Afrique ?

Les statistiques sont bien flatteuses et encourageantes, du reste. L'annuaire de l'Église catholique publie et actualise chaque année le nombre de chrétiens catholiques dans le monde. Si certaines vieilles chrétientés se vident de leurs croyants, les nouvelles Églises par contre ne désemplissent pas. Les églises sortent de terre régulièrement. Les baptistères font leur plein. A peine a-t-on fini de construire une église qu'on doit trouver d'autres moyens financiers pour l'agrandir ou en construire une autre dans un autre quartier. En Afrique, le nombre des nouveaux baptisés et des catéchumènes enfants, jeunes et adultes augmente de façon exponentielle chaque année. La courbe est ascendante. Et selon les statistiques, si ce rythme

est maintenu, ce qui est fort probable, le continent sera l'un des pôles les plus importants d'ici peu en nombre de fidèles du Christ. Mais l'essentiel est-il de remplir les églises et de se satisfaire des statistiques ? Certainement, cela n'est pas à négliger. L'ordre du Christ « faites des disciples » est bien respecté. Mais que deviennent tous ces nouveaux disciples vis-à-vis des sacrements qu'ils reçoivent ? Quelle est la place de la sacramentaire dans la formation des nouveaux chrétiens en Afrique et dans l'ensemble de la théologie africaine ? Comment les fidèles comprennent-ils et vivent-ils les sacrements ? Notre propre expérience nous a montré que pour le moment, seule la catéchèse classique est le lieu de formation des futurs baptisés et beaucoup de ceux qui reçoivent le sacrement ne se soucient guère d'une autre formation une fois la confirmation reçue. Le danger est alors qu'en Afrique, l'on a limité l'étude des sacrements à la catéchèse. L'étude catéchétique des sacrements est, pour le moment, la forme privilégiée de la sacramentaire en Afrique. Or, l'expérience montre clairement que cela constitue peu de chose par rapport à l'attente de l'Eglise et des fidèles. Derrière tout cela, nous le pensons, se trouve un vrai problème de théologie sacramentaire en Afrique. Sur ce point, en dehors de quelques efforts ici et là, les théologiens africains restent en marge de l'évolution de cette théologie. Comment bâtir une théologie sacramentaire en Afrique à l'heure des grands défis de la foi sur ce continent ? Comment intégrer la compréhension des sacrements dans les cultures africaines en tenant compte de leur profonde mutation actuelle ? Comment les sacrements peuvent-ils réellement imprégner la vie des chrétiens africains à l'heure des grands bouleversements qui s'opèrent autour d'eux ? Telles nous semblent les questions qui méritent d'être rigoureusement posées à la théologie africaine. Ni la théologie de l'inculturation ni celles de la libération et de la reconstruction n'ont osé aller jusqu'au bout de leur recherche dans ce domaine précis. Chacun allant de sa thématique et de son herméneutique propres, des questions importantes restent au bord du chemin, sans solutions. Le peu qu'il y a eu dans ce domaine se limite aux rites de la messe avec toute la liturgie qui a été inventée et qui par moments, en certains endroits et occasions, ressemble fort bien à du folklore. Or, une théologie africaine sans une étude approfondie et systématique des sacrements pourrait être de peu d'importance. Si les sacrements sont des signes, que disent ces signes aux Africains des villes et des villages, d'aujourd'hui et de demain ? Il s'agit ici, nous semble-t-il, de refuser des signes conventionnels, tissés ailleurs, qui se dénouent et se perdent au contact d'autres réalités. Comment faire comprendre les sacrements d'initiation aux catéchumènes et aux chrétiens africains au moment où la réception du baptême, de l'eucharistie et de la confirmation deviennent des moments de grandes fêtes ? Dans une Afrique où les questions de maladie et de guérison ne sont pas de moindre importance, où la

santé devient un luxe, où la problématique de la réconciliation occupe une bonne part des programmes de société des gouvernants, quel peut être l'enjeu des sacrements des malades et de réconciliation ? La pratique courante des messes des malades et des prières de guérison résout-elle définitivement le problème là où les hôpitaux et les centres de santé sont devenus des mouiroirs publics ? Aussi, dans une Afrique où l'image actuelle du prêtre devient ambiguë aux yeux des fidèles ; où la famille subit de plein fouet l'influence dramatique du modernisme et du consumérisme, que peuvent dire les sacrements de service que sont l'ordre et le mariage ? Ces questions restent pertinentes pour la sacramentaire en Afrique. Le risque serait de confesser que d'autres ont déjà fait le travail pour nous et que nous n'avons qu'à l'enseigner à nos ouailles et d'abdiquer ainsi face à l'immensité de la réflexion à mener. Or le travail reste entier. Car, malgré les efforts consentis dans quelques diocèses au niveau pastoral, les formulations systématiques restent gravement absentes en dehors de quelques réflexions éparses de surcroît difficilement trouvables. Qu'est-ce qui peut alors être envisageable ?

Le débat sur ces questions peut être mené d'abord à un niveau plus restreint, c'est-à-dire les Communautés Ecclésiales de Base et les paroisses qui développent en Afrique une activité sacramentelle assez pertinente à leur niveau ; elles sont les lieux où les chrétiens reçoivent ces sacrements et les célèbrent régulièrement dans la communion, autant dire qu'elles sont le berceau de la foi. Ensuite, il peut être porté à un niveau plus ouvert, le diocèse notamment, où les agents pastoraux et les chrétiens se retrouvent périodiquement autour de l'évêque pour discuter de l'avenir du diocèse et pour planifier sa pastorale d'ensemble. Il peut enfin intéresser le théologien qui doit analyser et systématiser la contribution des pasteurs et des chrétiens. A la lumière de la Parole de Dieu, de l'enseignement des Pères, du magistère et de sa propre expérience de foi, le théologien se penche intellectuellement sur les questions propres à la sacramentaire en Afrique en relevant et indiquant les points qui paraissent plus pertinents, plus adaptés et donc plus à même de porter la foi et les attentes des fidèles exprimées dans leurs différents groupes de réflexion et leurs milieux de vie. Cela ne sera pas une tâche de plus pour le théologien africain qui doit relever l'enjeu de la sacramentaire dans son diocèse et au milieu des communautés chrétiennes qui célèbrent les sacrements. L'avenir de cette science en Afrique dépend en grande partie de la connexion entre la vie concrète des fidèles et leur expérience quotidienne du sacrement reçu et celles du théologien lui-même qui apporte une lumière éclairante à l'espérance des fidèles à partir des sacrements. Il s'agit donc ici de mettre en valeur ce qui est cru, prié, célébré et vécu à travers les signes par lesquels l'on

envisage sa possibilité. En Afrique, Dieu nous parle par ces signes qui fondent notre foi en entretenant notre espérance. La théologie sacramentaire africaine est donc un travail à faire avec et pour nos communautés souvent désemparées par les drames récurrents de la vie et qui se posent des questions fondamentales sur la présence de Dieu et l'efficacité des signes qu'il communique encore aujourd'hui. Devant ces questions de plus en plus pertinentes que formule la foi de ces communautés, les sacrements ne doivent plus être vécus comme de la catéchèse à connaître par cœur pour être déclaré officiellement bon chrétien et obtenir ainsi le visa pour le paradis. Ils doivent être une expérience concrète, une parole et un signe de Dieu ainsi qu'une réponse lumineuse aux nombreuses interrogations qui surgissent de la foi des Africains. Ici, le théologien africain doit mettre à la disposition de ses frères et sœurs croyants les résultats de sa réflexion sur la question.

6. Quel avenir pour la théologie africaine de la libération ?

Le temps a fait son effet. Nous sommes bien loin des décennies 1980-2000 où la théologie de la libération a fait rêver des générations de jeunes Africains qui, à la lumière de l'Évangile, questionnaient leur foi et leur avenir sur ce continent de douleurs et rêvaient de changement radical face à la mal gouvernance et à l'oppression des dictateurs africains de l'époque post indépendant. C'était l'époque des critiques et de l'audace évangéliques, prophétiques et charismatiques où les théologiens de la libération étaient adulés, respectés et craints à la fois pour leurs prophéties et leurs charismes à parler au nom des pauvres, des opprimés et des sans voix. Jeunes, pauvres, opprimés et sans voix avaient trouvé en eux des libérateurs car leur herméneutique de la Bible allait dans le sens d'une libération totale opérée par Dieu. C'était aussi l'époque où « le cri de l'homme africain » est sorti de son étouffement dramatique pour être exposé et entendu par tous sur la place publique. Mais contre toute attente, chemin faisant, les espoirs suscités par les initiateurs de cette théologie ont disparu, laissant la place au doute et aux veillées de prières qui, dit-on, peuvent désormais exorciser, par un miracle providentiel, les maux qui minent notre continent et le placer, avec ses jeunes, sur le chemin du développement ! Faute d'engagement prophétique et de guides éclairés, les opprimés se sont rabattus, en désespoir de cause, sur ces prières de délivrance aussi bruyantes les unes que les autres. L'ardeur et la ferveur des aînés se sont dissipées net là où les jeunes pensaient trouver le vrai visage de Jésus-Christ, Fils de Dieu qui était devenu pour eux le Fils et le Frère libérateur. Aux discours prophétiques des promoteurs, ont suivi des discours insensibles aux

opresseurs qui sévissent de plus belle. Comment peut-on comprendre un tel revirement et une telle déchéance alors que les maux qui ont suscité l'émergence de cette théologie demeurent dramatiques et que « le cri de l'homme africain », trente six ans après, et pour peu qu'on y soit encore attentif, se fait plus assourdissant ? Pourquoi les fruits n'ont-ils pas tenu la promesse des fleurs ?

De notre part, quelques raisons peuvent être avancées : il ne s'agit pas ici, loin s'en faut, de ravalier le mérite de nos théologiens de la libération. Il y a d'abord que les maîtres de la théologie africaine de la libération, quand ils n'ont pas disparu, comme le plus illustre d'entre eux, Jean-Marc Ela, se sont définitivement tus, faute, certainement, de n'avoir pas été entendus, compris et suivis. Les maîtres se sont tus faute de disciples. Murmurant désormais leur colère et protestant par moments contre des situations qu'ils ne maîtrisent plus, ils préfèrent se contenter de relire leurs propres écrits du passé. Ou, quand ils se remettent à écrire, ce n'est plus avec la force et la hargne prophétiques du passé qui ont soulevé et mobilisé toute une génération de jeunes à leur suite. Peut-être que l'effet du temps a atténué un tant soit peu la vigueur de la pensée créatrice. La tiédeur de leur nouvelle publication ressemble à du déjà écrit et du déjà lu pour ceux qui les ont suivis jusque-là et sont entrés au cœur même de leur problématique et de leurs analyses, buvant leurs idées jusqu'à la lie. Ensuite, il y a aussi que les gouvernants qu'ils ont combattus à l'époque, en dehors d'un ou de deux, ne sont plus de ce monde. Leurs successeurs, les nouveaux maîtres des palais, vautrés dans leur tour d'ivoire, ont d'autres chats à fouetter que de s'intéresser à des écrits scientifiques qu'ils ne seraient pas de toute façon capables de décrypter. La nouvelle génération de gouvernants, qui n'est pas différente de ses aînés, trouve assurance et sécurité ailleurs, notamment auprès des multinationales, des pouvoirs occidentaux et des sectes ésotériques ou évangéliques, et ne semble donc guère perturbée par des écrits académiques qui ne suscitent, quand cela est possible, que quelques remue-ménage sporadiques vite contrôlés par des forces de l'ordre recrutées pour la circonstance. Sans doute, les théologiens africains de la libération se sont-ils laissé convaincre que ces nouveaux maîtres du continent sont les véritables libérateurs de l'Afrique comme on peut s'en rendre compte dans leurs slogans et se sont vus eux-mêmes comme des révolutionnaires à la petite semaine, incapables d'aller au-delà des idées.

Il nous a été une fois demandé pourquoi la théologie africaine de la libération reste sans effet et sans emprise réelle sur l'ensemble de la population africaine contrairement à celle de l'Amérique latine qui a encore de l'influence aujourd'hui. Nous avons répondu, pour ce que

nous avons remarqué, que la théologie de la libération a gardé un écho limité en Afrique parce que nos théologiens africains de la libération faisaient leur libération dans les bureaux, les livres, les coulisses des amphithéâtres, les salles de cours et de conférences. En dehors de Jean-Marc Ela qui a vécu sa foi sur le terrain même de l'oppression et de la misère, qui a donc osé affronter directement le terrain de la recherche et de l'engagement politique et qui pour cela a risqué sa vie dans les villages et les quartiers pauvres, bravant courageusement les menaces des autorités, les autres sont restés dans les amphithéâtres et les maisons d'édition. Engelbert Mveng a été menacé et assassiné par des inconnus. Jean-Marc Ela lui-même a dû son salut en s'exilant au Canada pour y mourir quelques années après. Cela a peut-être suffi pour que certains se taisent définitivement. D'autres ont préféré quitter le sacerdoce et prendre une retraite plus tranquille, loin des menaces, des intimidations et des anathèmes du magistère, de la hiérarchie et des pouvoirs en place. Nous avons fait aussi remarquer que la plupart de nos théologiens de la libération proviennent d'un seul pays du continent : le Cameroun en l'occurrence. Cela voudrait peut-être dire que les autres peuples des autres pays n'auraient pas besoin de libération et donc qu'ils ne s'étaient pas trouvé de guide éclairé ou de prophète chez eux. Ou alors, plus sérieusement, la théologie africaine de la libération n'est qu'un mouvement sectaire qui reste indifférent aux tribulations de toute l'Afrique et auquel pas grand monde ne veut vraiment s'intéresser⁷⁷¹. Même si « le cri de l'homme » était celui de l'« Africain », ce cri a timidement débordé les limites du Cameroun d'où il devait se répandre dans toute l'Afrique et susciter des mouvements populaires, prophétiques et charismatiques de libération. La libération en Afrique a été ainsi comprise dès le départ comme une affaire d'élites et justement, ce sont quelques élites courageuses qui la conduisaient et menaient le débat, la confinant ainsi dans des endroits et des zones où le peuple n'avait pas accès.

En Amérique latine par contre, la théologie de la libération a été d'abord une inspiration charismatique venue de la base et que la hiérarchie a suivie et encouragée par la suite. Les communautés de base ont été le fer de lance de cette action prophétique et évangélique. Les prêtres, les religieux, les religieuses et les évêques ont saisi son importance et s'y sont courageusement mis aux côtés des laïcs rassemblés dans les Communautés de base devenues des lieux de résistance prophétique et qui voulaient comprendre leur situation à partir de

⁷⁷¹ Nous parlons de la zone francophone que nous connaissons le mieux. La récente publication de trois volumes de « théologie africaine au XXI^e siècle », sous la direction de Bénédicte Bujo et Juvénal Muya, fait mention de « quelques figures » de théologiens africains de la libération aussi bien du côté francophone que du côté anglophone et même lusophone. Mais, on pourra le constater, la moisson est bien maigre.

l'Évangile⁷⁷². C'était donc une action d'Église. Selon G. Gutierrez, la question qui motivait tout le monde, théologiens et fidèles, était de savoir « comment dire au "non-personne", au non-homme, que Dieu est amour et que cet amour nous fait tous [opresseurs et opprimés] frères et sœurs ? »⁷⁷³ En plus, ils vivaient à la périphérie avec les pauvres, lisaient et méditaient l'Évangile avec eux, célébraient l'eucharistie en commun et prenaient ensemble les décisions à mettre en pratique au sein de la société. Ils avaient un adversaire commun qui demeure la pauvreté et l'oppression et ceux qui les suscitent dans le peuple : les pouvoirs politiques. Beaucoup de théologiens de la libération en Amérique latine ont été martyrisés et cela a accru la foi, la conviction et la détermination prophétiques du peuple. Il a vu dans ses martyrs le visage du Christ-martyr des causes des pauvres, des affamés et des opprimés. Le sang des martyrs est devenu leur espérance au nom de l'Évangile.

Comme cela peut être remarqué, la théologie africaine de la libération, pour peu qu'on croie encore en elle, a du chemin à parcourir. Il lui faut des maîtres et des disciples convaincus, des prophètes modernes qui savent porter l'avenir des pauvres qui de plus en plus perdent toute espérance en Afrique. Les nouvelles générations de théologiens africains préfèrent aborder d'autres sujets plus tranquilles que ceux qui risquent de mettre en danger leur carrière et leur avenir. De cette façon, la théologie africaine de la libération élaborée à l'heure actuelle risque de rester au stade des déclarations d'intention de ses géniteurs dont beaucoup ne s'y intéressent plus assez ou plus du tout. Elle risque fort bien d'assurer un service minimum qui ne garantit aucunement son avenir. D'autres sujets paraîtraient aujourd'hui plus intéressants que ceux qui abordent les questions sociales et politiques qui risquent de mettre en mal les rapports fort conviviaux entre l'Église et l'État ou le théologien lui-même et les membres du pouvoir en place dans la mesure où l'État se présente aujourd'hui comme l'un des bailleurs de fonds de nos Églises Africaines, les subsides de Rome se faisant de moins en moins généreux. Et le théologien lui-même n'hésite pas à tendre la main à un ami ministre ou directeur ou un très proche du pouvoir pour assurer les moyens de ses recherches, de ses voyages d'étude et de ses publications. Dans certains cas, des sujets deviennent tabous et le théologien est rappelé à l'ordre par sa hiérarchie pour « mettre de l'eau dans son vin » afin de « ne pas mettre de l'huile sur le feu » et « mettre en danger la vie de l'Église et des fidèles » ou encore « pour ne pas rompre le cordon de la bourse ». Ici, l'État, croit-on, peut

⁷⁷² Pour L. Boff, ces communautés de base sont les lieux de rencontre du peuple opprimé et croyant. Elles naissent de la Parole de Dieu et représentent une façon nouvelle d'être Église. Elles sont véritablement un signe et un instrument de libération et des lieux de célébration de la foi et de la vie ; Cf. *Église : charisme et pouvoir* (Traduction française), Paris, Lieu commun, 1985, pp. 221-229.

⁷⁷³ G., GUTIERREZ, *La force historique des pauvres*, op. cit., p. 202.

servir le dessein de l'Eglise et de ses dirigeants. Dieu et César peuvent être des partenaires et associés heureux et auraient partie liée sur notre continent. D'ailleurs, au III^e siècle déjà, Origène n'avait-il pas, commentant Rm 13, affirmé que le juge séculier est « ministre de Dieu » ? ou que l'Etat lui-même a des devoirs moraux au point que l'Eglise, se limitant à l'Evangile, n'a pas à juger les atteintes aux faiblesses de l'Etat contre ses dirigés ?⁷⁷⁴ Des siècles plus tard, ordre est donc donné aux théologiens et aux prédicateurs africains de ménager les dictateurs qui voient en l'Eglise une alliée sûre et tranquille sur laquelle ils peuvent compter pour leur interminable programme de « réconciliation nationales » et de « cohésion sociale ». Pratiquer la théologie de la libération en Afrique devient donc dangereux et beaucoup, pour cela, préfèrent aborder d'autres thématiques plus générales et éviter les risques. Plusieurs fois, le théologien s'entend dire par sa hiérarchie : « Parle de l'Evangile aux fidèles et non de politique ». La théologie de la libération et ses praticiens, de gré ou de force, se sont donc vus assignés à résidence. Ce nivellement par le bas met à mal cette théologie qui, normalement, et plus que jamais, doit retrouver son charme, son élégance et son charisme des premiers jours dans une Afrique en perpétuel conflit et en pauvreté durables.

Faut-il pour autant signer l'acte de décès de cette théologie et prononcer par là même son oraison funèbre ? Le faire, c'est avouer son échec et rester sourd aux clameurs de « l'homme africain ». Or, en dépit de ses faiblesses conjoncturelles d'aujourd'hui, la théologie africaine de la libération demeure dans la conscience des générations d'hier et d'aujourd'hui marquées par l'oppression et la faim, le témoin privilégié de l'engagement social et politique au nom de la Bonne nouvelle de Jésus-Christ-Libérateur. Elle demeure un témoin sûr, une protection rapprochée pour beaucoup d'Africains. Ses bases restent réelles et vivantes : l'Evangile, la foi, les Communautés de base, la solidarité avec les opprimés, la prédication et l'action qui s'opposent à la pauvreté, à la misère, à la faim, à la corruption des gouvernants, à la dictature et à l'oppression. Ses adversaires sont plus que jamais actifs sur le continent avec le même mode opératoire.

Que faire ? Faire revivre cette théologie en prenant conscience que la foi s'oppose à tout ce qui porte atteinte à l'Evangile et à la dignité de l'homme, tel doit être le sens de l'engagement des théologiens de la libération d'aujourd'hui qui exercent leur ministère sur le continent africain dans des conditions de plus en plus dangereuses. Il s'agit de renouer avec la ferveur de la foi et du charisme qui contredisent la tiédeur de la torpeur et du pusillanime ; sortir de sa

⁷⁷⁴ Cf. M., FEDOU, *Les pères de l'Eglise...*, op. cit., p. 238.

résidence surveillée pour braver et faire entendre sur la place publique la clameur des pauvres, des affamés et des opprimés ; renouer avec la capacité subversive de l'Évangile là où la vie de l'homme est en danger permanent, menacée par la mort. Dans un continent saturé de mauvaises nouvelles, abandonner la libération aux mains de dictateurs qui ne nourrissent leurs peuples que de slogans, c'est refuser d'assumer la dynamique prophétique et évangélique qui structure et entretient l'espérance des opprimés et des affamés. Ce qui peut continuer à la maintenir dans sa léthargie actuelle serait la tentation de s'allier avec les pouvoirs qui oppriment. Nous l'avons relevé, minés eux-mêmes par la pauvreté, les théologiens africains se font les amphitryons des dictateurs qui deviennent de plus en plus exigeants et cherchent à accroître leur domination sur leurs peuples pour les opprimer et les piller davantage en comptant sur quelque autorité religieuse. Annoncer le royaume de Dieu, dénoncer les injustices, renoncer soi-même aux jouissances mondaines sont les caractéristiques de l'engagement prophétique qui doivent être celles du théologien africain de la libération d'aujourd'hui⁷⁷⁵. Ceci doit être un témoignage de vie évangélique avec l'ascèse qu'il suppose. La justice sociale, le respect, la dignité des hommes, des femmes et des enfants, le partage équitable des biens, la lutte contre les injustices, la solidarité et la communion avec les pauvres sont des causes nobles et évangéliques qui méritent le combat du théologien de la libération qui prend conscience que ces luttes sont aussi chemin de son salut. Au vu de cela, nous soutenons qu'il y a encore de la place, en Afrique, pour la théologie de la libération même si le terrain de l'engagement devient de plus en plus miné donc dangereux. Pour tout dire, dans l'état actuel de la paupérisation de l'Afrique, la théologie de la libération ne peut pas constituer, pour la jeune génération éprise de libération, un pis-aller. Elle a bel et bien sa place en Afrique et doit faire l'objet d'une attention particulière. La théologie africaine de la libération ne peut pas s'affranchir de ce qui l'a fondamentalement caractérisée dès sa naissance : *vox populi*, lecture et annonce prophétiques de la Parole de Dieu, charisme, courage et ascèse, proximité, défense et espérance des déshérités, des affamés et des opprimés.

Refusant, comme elle l'a fait dès le départ un « christianisme de spectacle et de folklore » ou une spiritualité d'enthousiasme et d'exubérance, selon Kā Mana, elle doit s'incarner dans le domaine public africain comme actrice d'une transformation des structures sociales et politiques gangrénées par le péché de l'homme. Dans une Afrique en état de turbulence, constamment humiliée et mutilée, il n'est pas question de taire Dieu et d'étouffer la voix de

⁷⁷⁵ Nous avons suffisamment relevé cet aspect dans la partie préliminaire.

ses prophètes. Au contraire, l'on doit voir comment parler de Dieu de sorte que cette parole soit nourrie par une vie militante et ascétique par laquelle l'engagement en faveur des fils et filles d'Afrique soit signifié dans « les dynamiques de notre histoire contemporaine »⁷⁷⁶. Traverser cette histoire, c'est avoir des prophètes capables d'y semer, au nom de la Parole de Dieu, ce qui peut guérir l'homme africain de ses angoisses et turbulences quotidiennes et le placer sur le chemin de sa libération et de son espérance.

Pour finir, la théologie africaine de la libération ne doit pas se construire en chambre close pour faire des « théologiens de seconde zone ». Elle ne doit pas montrer une figure d'abandonnée et d'orpheline devant la théologie de l'inculturation (qui semble motiver la capacité de réflexion de toute l'Eglise africaine même quand elle ne sait pas toujours où elle va en réalité) ou devant toute autre théologie en instance africaine. Elle doit être, au contraire et si l'on peut parler ainsi, « une vraie théologie » qui porte toute l'espérance des peuples opprimés et affamés. Elle est digne d'être enseignée sans crainte comme science dans les universités, instituts et facultés catholiques africains pour que, à la fin, l'on ne puisse pas dire, pour paraphraser Svetlana A., Nobel 2015 de littérature : Personne ne nous a enseigné la libération. On a seulement appris qu'il fallait que nous soyons libérés⁷⁷⁷ ou alors « nous n'avons même pas entendu parler » de libération comme les Ephésiens répondirent à Paul qui leur demandait s'ils avaient reçu l'Esprit Saint quand ils sont devenus chrétiens (Cf. Ac 19, 2). Cette théologie ne doit donc pas être complexée et ne doit pas également se ghettoïser même si ceux pour lesquels elle combat vivent dans les ghettos des sociétés africaines. Elle doit plutôt parler sur la place publique, là où les pauvres, les opprimés et les affamés se rassemblent et apprennent à se « débrouiller » et à survivre sous la pression des événements qu'ils subissent. De même que la Négritude fut un projet plutôt qu'un aboutissement, de même, la théologie africaine de la libération doit porter aujourd'hui le projet des affamés et des opprimés du continent. Elle doit continuer d'être, selon la formule de Thomas Melone, « une conscience mouvante » de l'Afrique⁷⁷⁸.

⁷⁷⁶ Cf. J.-M., ELA, *Le message de Jean-Baptiste...*, op. cit., p. 50.

⁷⁷⁷ Cf. A., SVETLANA, *La fin de l'homme rouge ou le temps du désenchantement*, (Traduction française), Arles, Actes sud, 2013, p. 22.

⁷⁷⁸ Cité par Francis ABIOLA, *Négritude et condition africaine*, Paris/Amsterdam, Karthala/Sephis, 2008, p. 160.

Au regard de la démarche effectuée dans ce chapitre, et même de l'ensemble de notre recherche, nous devons soutenir qu'en Afrique, en conciliant praxis et réflexion critique rigoureuse, la théologie sera ce qu'a été la Négritude pour les Noirs au milieu du XXe siècle ; acte de pensées et de réactions que Jean-Paul Sartre a défini comme « l'être-dans-le-monde-du-Noir »⁷⁷⁹ ; définition que Francis Abiola Irele interprète comme « une manière pour le Noir d'assumer sa situation d'homme avili, écrasé par l'histoire, et de se reconstituer par un geste d'affirmation de soi, par l'élaboration d'un projet libérateur »⁷⁸⁰. C'est ici que nous trouvons l'intérêt des questions et des préoccupations communes sur le sens de la vie en Afrique que portent René Heyer et Kabasele François que nous faisons nôtres :

« Quelle est la contribution de l'Afrique noire au triomphe de la vie sur la terre ? Suffit-il d'invoquer l'amour de la vie, les mythes et dictons sur la mort et la vie, de clamer l'Afrique "mère de la vie" ? Quelle est la place de l'Afrique dans l'Eglise chrétienne, dans le monde actuel ? Le christianisme est-il exogène à l'Afrique ? Quelle part de vie et de mort est-elle attribuable à la colonisation et au christianisme en Afrique ? (...) Comment se fait-il que dans une Afrique qui aime la vie, il y ait tant d'atrocités et de carnages contre la vie, tant de violations massives des droits humains ? »⁷⁸¹

La problématique des deux théologiens peut se résumer en celle-ci : Comment la vie peut être vraiment vie en Afrique au regard de son Histoire, de sa culture et de ses relations passées, présentes et à venir avec les autres peuples ? Il s'agit, pour paraphraser Sartre, de la vie-dans-le monde-du-Noir. Ici résonne abondamment et en écho le projet de vie qui doit se construire en Jésus-Christ en Afrique ; une vie totale parce que Celui qui la donne est Lui-même Créateur-De-Vie-Totale. Dans cette perspective, la théologie africaine se trouve aujourd'hui devant un défi de vie crucial. Celui-ci touche à l'écologie entendue comme création de l'univers par Dieu. Cette œuvre pour vivre gémit et se trouve donc en situation de danger permanent. Consciente de sa démarche d'intelligence de la foi, la théologie africaine ne doit pas laisser de côté cette préoccupation existentielle (cette préoccupation de vie) qui engage aujourd'hui toute la création et particulièrement toute l'Afrique. Car, dans ce continent, la question de l'écologie, en plus de celles déjà existantes, devient de plus en plus préoccupante au regard de l'activité de l'homme sur elle. Le chapitre qui suit veut faire

⁷⁷⁹ Cité par Francis ABIOLA, *Négritude ...*, p. 143.

⁷⁸⁰ *Ibid.*

⁷⁸¹ René, HEYER ; François KABASELE, « Théologie africaine et vie », in *Théologiques*, Vol. 19, numéro 1, 2011, pp. 5-12.

comprendre l'urgence de la situation et la nécessité pour la théologie africaine de dire une parole qui sauve la création et donc la vie. Il conjoint écologie, eucharistie et libération dans une Afrique qui a besoin de libération.

CHAPITRE 26 : LA THEOLOGIE ECOLOGIQUE ET LA LIBERATION EN AFRIQUE

Dieu, après avoir majestueusement créé le monde, ne s'en est pas détaché. Au contraire, il y demeure comme Maître-souverain tenant les gouvernails d'un bien si précieux dont il a rendu l'homme responsable. Et c'est avec l'œuvre de ses mains, la nature, qu'il a conclu son alliance éternelle avec l'homme sa créature : « Voici que je conclus mon alliance avec vous et avec vos descendants après vous, et avec tous les êtres animés qui sont avec vous : oiseaux, bestiaux, toutes bêtes sauvages, bref tout ce qui est sorti de l'arche, tous les animaux de la terre. » (Gn 9, 10). Or, aujourd'hui, la création vit un grave moment de turbulence. Selon les statistiques et les prévisions, la création est en danger de disparition du fait de sa surexploitation abusive par les activités humaines facilitées par les découvertes scientifiques qui accroissent l'industrie, grande source de dégradation de la nature⁷⁸². Il nous semble donc qu'une nouvelle manière de penser l'écologie est obligatoire. Dans le contexte africain, (re)penser l'écologie signifie redonner à la nature en Afrique sa fonction d'harmonie entre l'homme et son créateur ; entre les hommes eux-mêmes ; entre les hommes et les autres créatures et surtout entre les vivants, les Ancêtres et les dieux qui sont les maîtres de la nature. Dans cette perspective, nous pensons que la création est une œuvre de libération dont la théologie africaine doit contribuer à faire retrouver la beauté en mettant en exergue sa capacité d'harmonie et de communion entre l'Africain et son créateur. En plus, la dimension eucharistique de l'écologie doit être comprise aujourd'hui comme fondement théologique d'une vraie libération en Afrique ; la nature étant le lieu où vit l'homme africain.

⁷⁸² Le rapport 2012 "Planète vivante" publié par WWF (*World Wide Fund for Nature*) s'inquiète du tarissement des ressources naturelles d'ici à 2030. Trop de consommation, des ressources naturelles surexploitées et une population de plus en plus nombreuse mettent la planète Terre en danger, selon le rapport. Ce rapport, publié tous les deux ans, a été formellement lancé par l'astronaute hollandais André Kuipers, qui tourne autour de la terre à bord de la Station spatiale internationale (ISS). "Nous n'avons qu'une Terre, de l'ISS, je peux voir l'empreinte de l'humanité sur la planète ; nous exerçons une pression insoutenable sur notre planète et pourtant nous devons sauver notre seule maison", a-t-il déclaré. Selon Jim Leape, directeur général de WWF International, le monde "vit comme si nous avions une planète supplémentaire à disposition. Nous utilisons 50 % de plus de ressources que la Terre ne peut en produire de manière durable, et si rien ne change, d'ici l'an 2030, même deux planètes supplémentaires n'y suffiront pas". "Ce rapport est comme un check-up de la planète, et les résultats montrent que notre planète est très malade", a indiqué pour sa part Jonathan Baillie, de la Société zoologique de Londres, co-auteur du rapport. "Ignorer ce diagnostic aurait des conséquences majeures pour l'humanité. Nous pouvons rétablir la santé de la planète, mais seulement en nous attaquant aux racines du mal : la croissance de la population et la surconsommation", a-t-il ajouté. Cf. « La terre en danger », in www.news.yahoo.com/rapport-alarmiste-legendat-planete, Page consultée le 17 mai 2014.

Le but visé dans ce chapitre est donc d'attirer l'attention des Africains sur l'importance de la nature en tant que leur lieu de résidence, « première étape du royaume » en attendant de s'établir définitivement auprès de Dieu. Ce chapitre montre donc que la création appartient à Dieu et que l'homme doit s'en servir intelligemment pour vivre et pour louer Dieu.

Dans ce chapitre nous étudions tour à tour : 1) la théologie africaine et la question écologique ; 2) le défi écologique comme signe actuel de libération en Afrique ; 3) eucharistie et écologie ; 4) le Dieu créateur est aussi libérateur.

1 : La théologie africaine et la question écologique : voie de libération

Au moment où les chrétiens africains commencent à comprendre que l'engagement en faveur de la justice est une dimension de la prédication de l'Évangile pour la libération sur leur terre, ils doivent aussi se mobiliser pour résister à ce qui menace la vie dans les milieux naturels où selon l'apôtre des Nations « la création gémit » (Rm 8, 22) du fait de son exploitation abusive et des conséquences que cela génère. Se pose alors, pour la théologie africaine, le problème actuel de l'écologie en termes de libération. Le salut de l'Afrique est en jeu au sein de la création où des formes nouvelles de tyrannie s'exercent violemment sur la nature elle-même prise en otage par l'activité agressive et dévastatrice de l'homme. La nature est, de plus en plus, en danger permanent de mort, soumise au rouleau compresseur de l'activité incessante et dégradante de l'homme désignée par le concept moderne d'« *anthropocène* ». Les Pères du deuxième synode africain, stigmatisant cette anthropocène, ont relevé que « des hommes et des femmes d'affaires, des gouvernements, des groupes économiques s'engagent dans des programmes d'exploitation qui polluent l'environnement et causent une désertification sans précédent » (AM, n° 80). Ils ont aussi observé que « de graves atteintes sont portées à la nature et aux forêts, à la flore et à la faune, et d'innombrables espèces risquent de disparaître à tout jamais. » (AM, n° 80). Ils tirent alors la conclusion que « tout cela menace l'écosystème tout entier et, par conséquence la survie de l'humanité » (AM, n° 80)⁷⁸³. Et ils engagent pour cela « l'Église en Afrique à encourager les gouvernants à

⁷⁸³Un récent rapport de la Banque Mondiale paru le 9 novembre 2015 montre que ce sont « cent millions de personnes qui vont basculer dans l'extrême pauvreté d'ici 2030 si les choses ne changent pas pour le climat ». L'un des auteurs de ce rapport, Stéphane Algate, en donne les raisons : « Les mauvaises conditions climatiques pourraient faire flamber à l'avenir les prix agricoles : mauvaises récoltes, sécheresses, nourriture plus chère. Le

protéger les biens fondamentaux que sont la terre et l'eau, pour la vie humaine des générations présentes et futures. » (AM, n° 80)

Au vu de ce qui se passe, et dont la description et la dénonciation ont été faites par les Pères synodaux africains, on peut soutenir, si l'on veut être juste, qu'il n'y a aucune différence aujourd'hui entre l'oppression des êtres humains par les pouvoirs et celle de la nature par ces mêmes pouvoirs et leurs alliés, les deux catégories étant toutes des créatures divines quoique à des degrés différents de valeurs. Et le Christ lui-même est l'une des raisons fondamentales qui doivent obliger les Africains à se préoccuper de cette question devenue existentielle pour l'avenir de l'homme africain dans une création en danger permanent de soumission et de domination sans mesure et sans précédent. En effet, comme le montre J.-M. Ela, si le Christ est bien le Frère des hommes et des femmes (Cf. He 2, 5-12), nous ne saurions oublier « Celui pour qui et par qui tout existe et qui veut conduire à la gloire une multitude de fils » (He 2, 10). Dans son existence incarnée, il assume et engage tout le créé. Et en lui, Dieu a voulu « réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et sur la terre » (Col 1, 10). En fait, à travers la théologie écologique qui doit s'élaborer en Afrique, une découverte du signe du Dieu de la nature et de la vie s'impose de plus en plus aux hommes, surtout là où la destruction du milieu naturel devient un programme permanent d'activité. Pour Ela, il s'agit alors de comprendre qu'il sera de moins en moins facile de professer « un seul Dieu créateur du ciel et de la terre » sans chercher à voir et à comprendre ce qui arrive à la vie dans les endroits du monde où l'air et l'eau sont quotidiennement pollués à cause de l'agression de l'homme sur la nature. Cette agression (cette anthropocène) provoque sa dégradation et l'épuisement constant et accéléré des ressources naturelles au profit de multinationales toujours plus exigeantes et insatiables. Ce qui est à éviter de plus en plus en Afrique, c'est que le salut et la libération en Dieu et en son Fils soient annoncés à

développement économique ne suffira pas à lui tout seul. Pour les pauvres, les chocs liés au climat sont déjà un obstacle pour la sortie de la pauvreté. Non seulement des gens sont touchés par des inondations à répétition qui les empêchent d'accumuler des biens et d'accumuler des richesses mais aussi quand ils sortent de la pauvreté, ce qui les fait retomber c'est souvent des chocs liés au climat. Ça va être la malaria ou les maladies à diarrhée qui sont liés aux conditions climatiques ; ça va être l'inondation ou la sécheresse ou bien une augmentation des prix de la nourriture parce qu'il y a des chocs sur la production agricole. Comme souvent, on a des pôles de grandes vulnérabilités : ce sont l'Afrique subsaharienne et l'Asie du sud... Il est montré dans ce rapport que la croissance économique ne fera pas tout dans certains pays pour sortir les gens de la pauvreté si on ne s'occupe pas du climat. La croissance économique toute seule ne suffit pas. Donc, il y a besoin de stabiliser le changement climatique. » (France Info du 9 novembre 2015 ; journal de 14h30. Nous avons-nous-mêmes assuré la transcription de l'interview).

l'Africain comme si son sort n'était pas lié à celui de la terre où son existence prend racine quoique momentanément⁷⁸⁴.

L'Africain, être social et politique, est d'abord un être de la nature qui influence et guide sa pensée et son action sociale et politique. Quand, à la création, Dieu vit que tout ce qu'il avait créé était bon (Gn 1, 4, 12, 18, 21), il suggérait ainsi à l'homme, qu'il a fait par la suite maître de la nature, de considérer tout ce qui relève de la création comme un don marquant le point de départ du dessein de Dieu et de l'histoire de la libération de l'homme. L'homme a pris dès le départ l'engagement de protéger la nature et de la restituer à son créateur le jour du règne et de la libération définitifs de Dieu. C'est pourquoi, face au danger de la souillure et de la disparition programmée de la nature confiée à l'homme, Ela souligne qu'il est urgent de relire la Parole de Dieu sous cet éclairage afin de contribuer à faire naître chez l'homme africain en particulier une culture positive du respect de la création⁷⁸⁵. La lecture attentive de cette Parole, comme nous le prouverons par la suite, montre qu'elle est un hymne à aimer et à bien gérer la création. C'est pourquoi, l'Africain aussi doit agir sur la nature avec intelligence, raison, précaution, respect et amour.

La nature s'impose donc à notre respect parce qu'elle n'est pas une œuvre humaine, mais le fruit de l'activité créatrice de Dieu, merveille de « six jours » intenses de réflexion et d'endurance ; parce qu'elle est une œuvre pour la libération de l'homme. Elle a donc une consistance de valeur qui doit être source et chemin de libération en Afrique. Elle est l'image du Dieu « créateur du ciel et de la terre » qui libère et qu'il faut respecter et sauvegarder. Dans ce sens, le théologien africain doit porter un autre regard sur son milieu de vie, en tenant compte des sociétés et des cultures où toute la nature, les montagnes et les fleuves, les arbres et l'eau, les animaux et les oiseaux sont chargés de symboles pour l'homme⁷⁸⁶ et nous

⁷⁸⁴ Cf. J.-M., ELA, *Repenser la théologie africaine...*, *op. cit.*, p. 126.

⁷⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 127. Il nous propose une lecture écologique de la Bible : dans la Bible, Dieu est souvent comparé à l'eau (Ps 1, 3 ; 46, 4 ; Is 27, 3-6 ; 41, 17-18 ; Ez 16, 9 ; 36, 25 ; Jn 3, 5, Ep 2, 26. Il est aussi assimilé au rocher : Dt 32, 4, 15 ; Ps 15 ; 18, 2 ; 31, 3. Pour Paul, le Christ est le sol dans lequel sont enracinés les croyants : Ep 3, 17 ; Col 2, 7. Dans l'Exode, Dieu est décrit comme le feu : Ex 13, 21 ; Ps 78, 14 ; Mal 3, 2-3. Les Actes reprennent cette même image : Ac 2, 4 ; He 12, 29. Dieu est aussi représenté par le vent : 1R 19, 11 ; Ez 37, 9-14 ; Ac 2, 2. Il est aussi comparé à la pluie et à la rosée : Ps 68, 9 ; 72, 16 ; Is 18, 4 ; Os 6, 3 ; 10, 12 ; 14, 5. Le symbolisme de l'huile est aussi présent dans la Bible pour évoquer Dieu et son action salvifique : Ps 45, 8 : l'huile qui consacre ; Ex 29, 7 ; qui procure la guérison : Ap 3, 18 ; qui reconforte : Is 61, 3 ; et l'huile qui éclaire : Mt 25, 3-4. On peut aussi relever les images de la colombe : Mt 3, 16 et surtout celles de l'agneau : Jn 1, 29. En définitive, il faudrait reprendre l'inventaire des choses dont Jésus se sert pour décrire le règne de Dieu pour comprendre que l'écologie nous introduit dans le mystère du salut de Dieu. Le Christ nous sauve avec les objets de notre environnement immédiat. C'est pourquoi en remettant ces choses en valeur et en les défendant contre les agressions, c'est comme si Dieu nous invitait à retrouver l'harmonie avec l'univers dans lequel nous habitons et qui est le lieu de notre libération.

⁷⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 130.

montrent un aspect de l'image de Dieu et figurent le salut de l'humanité. Il n'y a pas de cloison entre foi et nature. En réalité, ce qu'il faut comprendre aujourd'hui en Afrique comme enjeu de l'écologie, c'est le fait que les questions écologiques ne sont pas extérieures à la foi et à la mission de l'Eglise et de la théologie sur ce continent et pour les croyants. Elles ne sont pas non plus à la périphérie des questions essentielles et prioritaires de l'homme africain et de son projet de libération. On pourrait l'affirmer, dans le contexte africain, théologie, libération, foi et écologie sont les éléments d'une même pièce et vont donc ensemble. On ne peut pas oser les séparer. Car, l'activité théologique en Afrique ne peut pas s'affranchir de la question de la libération, de la foi, de l'écologie et des forces du mal qui l'agressent violemment de toute part et qui mettent la vie de l'Africain en danger permanent de mort. En plus, l'écologie donne une dimension concrète à la libération en situant celle-ci dans un espace et un environnement précis où se trouve l'homme et non un espace abstrait ou fictif. Il est donc impératif, de notre point de vue, que le théologien africain, qui se préoccupe des formes de vie de l'Africain, articule désormais l'écologie et la théologie pour susciter un mode d'existence qui respecte et sauvegarde la vie en Afrique. Dans ce sens, et dans notre contexte africain, pour Ela,

« une redécouverte du Seigneur de la vie s'impose donc dans les lieux de destruction du milieu naturel. Dans ces lieux, doit être annoncé l'Évangile de celui qui, par sa mort, est venu "délivrer ceux qui, par crainte de la mort, passaient toute leur vie dans une situation d'esclavage" (He 2, 15). Toute la question est de savoir si les débats sur l'écologie ne sont pas un signe donné aux chrétiens et aux Eglises pour arracher la nature au "pouvoir de la mort". » (He 2, 14)

Redécouvrir le Seigneur de la vie là où la nature se meurt, telle est la mission de l'Évangile sur un continent qui se détruit et se vide de ses richesses naturelles aux dépens des hommes⁷⁸⁷. En Afrique, l'Évangile doit s'opposer à tout ce qui détruit la vie y compris l'exploitation démesurée de la nature. Avant Jean-Marc Ela, Jürgen Moltmann s'est engagé également dans une théologie de la création dont la perspective peut aider la théologie africaine en particulier à prendre en main la question vitale et actuelle de l'écologie. Ainsi publie-t-il *Dieu dans la*

⁷⁸⁷ Dans une approche théologique mettant en relation la Bible et l'écologie, Alain MACHIA relève que si Dieu associe l'homme à l'œuvre de la création, c'est dans le but que celui-ci contribue à parfaire la création dans le cadre d'une création continue qui n'abuse pas égoïstement de la nature mais où l'homme lui-même prend conscience qu'il est image et ressemblance de Dieu appelé à partager la vie de tout ce que Dieu a créé ; Cf. *La Bible, Vatican II et l'Afrique, op. cit.*, pp. 98-101.

*création. Traité écologique de la création*⁷⁸⁸. Sa recherche s'inscrit à la fois dans une action dialogale, critique et performative avec l'écologie. Il présente une vision théologique dans laquelle notre existence s'inscrit dans la dimension même de la nature et du monde au sein de la nature divine qui agit sur tous les registres dans la perspective d'une création nouvelle de toute chose⁷⁸⁹. Il relève que la crise écologique du monde contemporain peut conduire à une catastrophe universelle dont les conséquences, on peut le présumer, et nous l'avons signalé plus haut, impacteront pour toujours et dramatiquement la vie de l'homme lui-même. Cette crise a surtout son origine dans la volonté de puissance de l'homme moderne qui ne comprend pas sa mission de « dominer la terre » comme une responsabilité et non une destruction massive de ce bien précieux de l'humanité. Une certaine théologie occidentale de la création, remarque Moltmann, a pu apporter sa caution religieuse à cette totale domination de l'homme sur l'univers, comme elle a pu le faire dans bien d'autres domaines. Dans ce traité écologique qui fait suite à sa « doctrine sociale » de la Trinité et qui est en relation avec sa théologie de l'espérance, Moltmann formule de façon nouvelle la foi chrétienne en la création qui est une œuvre fondamentale de Dieu, de telle sorte que celle-ci ne continue pas à être elle-même un facteur de la crise écologique, mais devienne un facteur de paix, de tranquillité et de libération de l'homme. D'ailleurs, il explique le sous-titre de son ouvrage en affirmant qu'à notre époque tout discours théologique sur la création ne peut plus faire l'économie d'une perception et d'une analyse lucides de la « situation critique » dans laquelle cette création se trouve malheureusement plongée depuis plusieurs années sous les coups de boutoir de l'homme. Autrement dit, la destruction massive et l'épuisement accéléré de la nature par l'homme et ses activités, ainsi que leurs conséquences néfastes, non seulement pour les hommes eux-mêmes, mais aussi pour les autres êtres vivants et pour l'environnement, justifient la nécessité et l'urgence d'un « *traité écologique de la création* ». L'objectif dudit traité est d'assurer « la libération des hommes, la pacification de la nature et la délivrance de la communauté de l'homme et de la nature à l'égard des puissances du négatif et de la mort »⁷⁹⁰. Avec Moltmann, on peut aisément comprendre que la création est le lieu de l'espérance de l'homme ; que théologie de l'écologie et théologie de l'espérance s'articulent merveilleusement.

⁷⁸⁸ J., MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, Coll. « *Cogitatio fidei* », n° 146, 1988, 424 p.

⁷⁸⁹ Cf. Morand, KLEIBER, « Le Dieu de la création », in www.editionsducerf.fr/html/livre/fichelivre, Page consultée le 20 mai 2015.

⁷⁹⁰ J., MOLTSMANN, *Dieu dans la création...*, *op. cit.*, p. 17.

Les préoccupations écologiques de Jean-Marc Ela, qui soulèvent les problèmes de « l'Afrique et l'énigme du commencement »⁷⁹¹, et les thèses elles aussi écologiques de Moltmann, de par leur pertinence, constituent un défi écologique pressant à relever en Afrique dans le cadre de la libération car la création est en danger de mort et a donc elle aussi besoin de libération.

2. Le défi écologique en Afrique

La décennie 1960-1970 a vu l'écologie devenir un mouvement de contestation d'un ordre politique, social, économique et technique peu soucieux des ressources naturelles⁷⁹². Léonard Santedi Kinkupu, abordant lui aussi la question comme Ela et Moltmann, fait remarquer, à cet effet, que parmi les tristesses et les angoisses des hommes qui font monter un cri de douleur et d'amertume dans l'humanité aujourd'hui, il y a certainement le souci lié à l'avenir de notre terre : le souci écologique⁷⁹³. Car, le constat que l'on fait aujourd'hui, et de partout, c'est que des voix s'élèvent pour interpeller et dénoncer, pour mettre en garde et condamner de façon systématique une utilisation sauvage des ressources naturelles qui risque de compromettre pour toujours la qualité de la vie sur la terre et particulièrement en Afrique⁷⁹⁴. Pour Santedi, les théologiens africains ne peuvent pas rester indifférents à la problématique écologique soulevée par l'état de l'environnement et de l'écosystème aujourd'hui. Il réfute alors les thèses de tous ceux qui croient qu'en Afrique, il vaut mieux s'occuper prioritairement des questions sociales, culturelles, politiques et économiques plutôt que de s'appesantir sur le problème écologique considéré comme mineur et donc de moindre importance⁷⁹⁵. Au contraire, il estime qu'il est urgent que l'Afrique se penche elle aussi sur le problème écologique en l'intégrant dans ses luttes de libération et de développement des peuples du

⁷⁹¹ Cf. J.-M. QUENUM, *Le Dieu de la solidarité...*, *op. cit.*, p. 122.

⁷⁹² Cf. Paulin, POUCOUTA, « La théologie africaine au défi de l'écologie », in *Revue Africaine de Théologie* (numéro spécial), Kinshasa, FCK, vol. 25, n° 56, octobre 2004, p. 171.

⁷⁹³ Cf. L., KINKUPU, S., « Pour une nouvelle sagesse d'habiter le monde », in *Revue Africaine de Théologie* (numéro spécial), Kinshasa, FCK, vol. 25, n° 56, octobre 2004, pp. 167-170.

⁷⁹⁴ Parmi ces voix, celle du pape François fait autorité à travers l'encyclique *Laudate si'* à laquelle nous ferons référence dans ce chapitre qui la concerne. A cette encyclique s'ajoute et s'inscrit, dans la même détermination de la défense de la création, son Discours au Parlement européen et au Conseil de l'Europe de Strasbourg le 25 novembre 2014 : « Parmi les thèmes qui sollicitent notre réflexion et notre collaboration, il y a la protection de l'environnement, de notre bien-aimée Terre qui est la grande ressource que Dieu nous a donnée et qui est à notre disposition non pour être défigurée, exploitée et avilie, mais pour que nous puissions y vivre avec dignité, jouissant de son immense beauté. » ; Texte intégral, Paris, Salvator, 2014, p. 46.

⁷⁹⁵ Cf. L., KINKUPU, S., « Pour une nouvelle sagesse... », *art. cit.*, p. 167.

continent. Celui-ci est un enjeu important et capital qui concerne la qualité de la vie sur cette terre africaine. Il se demande « comment en effet sauver l'homme africain de sa misère sociale si la terre où il habite gémit et dépérit (et est) considérée comme le dépotoir des déchets toxiques et la poubelle de l'humanité ? »⁷⁹⁶ Quant à J.-M. Quenum, il relève que l'histoire de la création est le contexte dans lequel l'être humain est appelé à s'approprier les dons de Dieu en vue de les fructifier pour le bien de « l'environnement physique, économique, politique, spirituel, moral et social »⁷⁹⁷.

Les questions écologiques, en dernière analyse, ne sont donc pas différentes des questions sociales, politiques et économiques. C'est pourquoi, aborder la question écologique en Afrique, c'est aussi opter résolument pour une libération totale, celle qui insiste sur l'interaction de tous les aspects de la vie humaine pour le bien-être de tous. Dans cette perspective, le souci écologique inclut également la lutte contre la misère et le combat permanent pour la libération de l'homme africain. En effet, il ne suffit pas de vénérer la nature si l'on continue à tolérer l'agression perpétrée sur une grande partie des êtres humains, partie intégrante de la nature, qui sont marginalisés et paupérisés. Cette situation d'injustice sociale va de pair avec une injustice écologique marquée par l'exploitation démesurée de la nature, et inversement. Ainsi, la question écologique, qu'elle soit abordée ailleurs ou en Afrique principalement, selon la vision de Leonardo Boff, doit nous conduire vers une nouvelle phase de la conscience mondiale qui est l'importance de la terre en tant qu'entité indivisible, le destin commun de la nature et de l'être humain, la relation de dépendance entre les êtres, le risque apocalyptique qui pèse gravement sur la création et qui risque d'anéantir toute son espérance en la libération de l'homme⁷⁹⁸.

Nous pensons, avec Santedi, que les religions traditionnelles africaines enseignent depuis toujours que l'homme est microcosme au sein du macrocosme⁷⁹⁹. Dans son cheminement vers la plénitude de vie, c'est tout l'univers qui s'affranchit des chaînes de domination, s'unifie et s'accomplit véritablement en Dieu. Ainsi, en proposant une relecture de la Parole de Dieu

⁷⁹⁶ Cf. *ibid.* Un tel constat est aussi celui que font Aminata TRAORE et Nathalie M'DELA-MOUNIER. Elles soutiennent que « la croissance qui enrichit les riches entraîne la destruction des écosystèmes, la pollution de l'air, des eaux, des sols et des forêts, la prolifération des déchets plastiques, dont nos rues et nos champs sont jonchés, et des déchets toxiques ». Ce constat fait, elles concluent que « le modèle néolibéral, qui tourne aujourd'hui au désastre social et écologique un peu partout dans le monde, suppose toujours plus de ressources agricoles, minières, minérales, forestières, halieutiques et des guerres, larvées ou ouvertes, entre nations, mais aussi à l'intérieur des frontières entre les nouveaux riches et leurs peuples, entre ethnies et autres religions. » : *L'Afrique mutilée*, Bamako, Taama Editions, 2012, p. 13.

⁷⁹⁷ Cf. J.-M. QUENUM, *Le Dieu de la solidarité...*, *op. cit.*, p. 125.

⁷⁹⁸ Cf. L., BOFF, cité par Léonard SANTEDI, « Pour une nouvelle sagesse... », art. cit., pp. 168-169.

⁷⁹⁹ Cf. *ibid.* p. 169.

dans le contexte qui est le nôtre en Afrique, la théologie africaine de l'écologie pourrait nous indiquer une nouvelle sagesse de vivre ensemble sur terre et un nouveau mode de rapport avec l'environnement immédiat. Elle nous fera comprendre que le sort de l'homme vivant dans ce monde est inextricablement lié à celui de la nature en tant que lieu de son épanouissement et de sa libération et inversement⁸⁰⁰. En Afrique, il nous faut donc servir et non asservir la nature, don de Dieu aux hommes. En la servant selon la volonté même de Dieu, nous contribuons à notre propre libération. La dégradation écologique à laquelle l'on assiste impuissamment aujourd'hui en Afrique est un signe visible de la dégradation même de l'homme africain et de sa vie, de son environnement économique, politique, culturel, cosmique, éthique et aussi spirituel et intellectuel. Ainsi, malmené par les puissances de la mort qui l'oppriment et l'appauvrissent, cet homme africain doit aussi faire face dorénavant à l'agression de la nature qui se fait contre lui. Pris entre ces deux feux de la mort, se pose toujours à lui la question de sa vie et de sa libération. Pire, le processus de désappropriation par les multinationales des terres arables en Afrique doit justifier davantage l'intervention de la foi dans un domaine dont elle ne s'est préoccupée que très peu.

En abordant la question écologique sous l'angle de la vie, Paulin Poucouta met quant à lui en corrélation la « sacralisation de la nature et la destruction sauvage de la création ». Il relève que dans l'Afrique traditionnelle, avoir la vie, c'est essentiellement avoir la santé, le bonheur, les enfants. C'est aussi avoir des lopins de terre et des plantations pour s'occuper de la famille afin qu'elle puisse vivre dignement. Aujourd'hui par contre, les valeurs liées à la vie sont de plus en plus matérielles et surtout individuelles, le consumérisme dictant sa loi dans la vie de l'homme moderne. De ce fait, il convient d'élargir tous ces horizons et d'envisager la vie dans un cadre beaucoup plus vaste et profond, celui de l'ensemble de la société, de l'histoire africaine et de l'environnement écologique, le village et l'héritage des Ancêtres, où se meut l'homme africain qui aspire à la vie, à sa libération et à sa réalisation⁸⁰¹ en Jésus-Christ. Le Christ, en instituant l'eucharistie, donne une nouvelle dimension de sens à la création et au rapport de l'homme avec elle. Celle-ci passe d'un simple don de Dieu soumis à l'homme à un élément déterminant de glorification de Dieu où les hommes eux-mêmes sont invités à se sanctifier en permanence avec les éléments de la nature mis à leur disposition en vue de leur rencontre ultime avec Dieu. En choisissant le blé et la vigne, fruits de la nature comme

⁸⁰⁰ Cf. *ibid.* Pour sa part, A. Quenum affirme que les hommes sont responsables de la création étant eux-mêmes créés les uns pour les autres. Aussi, dépendant les uns des autres et solidaires de l'univers créé par Dieu, ils ont le devoir de concourir à tout ce qui converge vers la communion au sein de la création et surtout de protéger celle-ci.

⁸⁰¹ Cf. P., POUCOUTA, « La théologie africaine... », art.cit., p. 184-185.

aliment de salut des hommes sur terre en vue du royaume, Jésus crée une relation de foi entre ce sacrement et la nature qui ne doit pas échapper à la foi et à l'intelligence théologique.

3: Eucharistie et écologie

3.1 : L'écologie : figure de l'eucharistie

Si la Bible est parcourue de part en part par la table de repas entre Dieu et les hommes et entre les hommes eux-mêmes, elle est aussi marquée par un lien naturel entre écologie, don de Dieu et eucharistie, nourriture de Dieu pour les hommes, celle-là étant dans la Bible la figure de celle-ci. Déjà, dès la création, « le Seigneur Dieu fit germer du sol tout arbre d'aspect attrayant et bon à manger » (Gn 2, 9) ; « Je vous donne toute herbe et tout arbre... Ce sera votre nourriture » (Gn 1, 29) : au commencement de la création, Dieu nourrit l'homme avec les fruits de cette création. Quand Dieu décida d'exterminer la création par le déluge à cause de la corruption de l'homme, il demanda à Noé de prendre tout ce qui se mange, d'en faire pour lui une réserve. Ce sera sa nourriture et celle des siens (Cf. Gn 6, 22). « Tout ce qui remue... et qui vit vous servira de nourriture... Je vous donne tout » (Gn 9, 3). Même quand Dieu anéantit la création par la faute de l'homme, il pense à sa sauvegarde par les éléments de cette même création : l'homme et la nourriture qui le maintient en vie. Le sacrifice d'Isaac, le fils de la promesse, devrait se faire avec des « bûches » (Gn 21, 3.6) et « une pierre de feu » (Gn 22, 6). Jacob, descendant d'Abraham, ancêtre des croyants, acquiert le droit d'aînesse en donnant « du pain et du brouet de lentilles » à Esaü (Gn 25, 34). Le même parviendra à usurper la bénédiction de son aîné Esaü après un copieux repas offert à leur père Isaac (Gn 27, 1-40). Plus tard, c'est grâce au « grain » que Joseph retrouve les siens et reconstitue avec eux le lien familial brisé à cause de sa vente comme esclave par ses frères à des marchands égyptiens. Quand le pharaon s'obstine à maintenir les fils d'Israël dans les liens de l'esclavage, refusant donc leur libération, c'est avec des éléments de la nature, les dix fléaux, que Dieu tente de le persuader : l'eau changée en sang (Ex 7, 14-25), les grenouilles et les moustiques (Gn 7, 26-29. 8, 1, 15), la grêle et les sauterelles (Gn 9, 13-35. 10, 1-20). Le repas pascal, figure lui aussi du repas eucharistique, est ainsi préparé : « Allez vous procurer du bétail pour vos clans et égorgez la Pâque. Vous prendrez une touffe d'hysope, vous la

trempez dans le sang du bassin... » (Gn 12, 21-29). Selon Isaïe, « Dieu fera pour tous les peuples sur cette montagne un festin de viandes grasses, un festin de vins décantés, clarifiés » (Is 25, 6). Israël devrait manger des pains azymes comme repas pascal. Au désert, c'est de la manne qu'il se nourrit en attendant de parvenir au pays où coulent le lait et miel : la Terre promise⁸⁰². Relevant le lien entre eucharistie et écologie, Justin répond à Thryphon que « Jésus-Christ notre Seigneur nous a prescrit de faire ce pain de l'action de grâces afin qu'en même temps nous rendions grâces à Dieu d'avoir créé pour l'homme le monde avec tout ce qu'il contient. »⁸⁰³ Et selon la doctrine sociale de l'Eglise, l'attitude juste qui doit caractériser pour toujours l'homme face à la création de Dieu est surtout et essentiellement celle de la gratitude et de la reconnaissance car le monde renvoie au mystère de Dieu qui l'a créé et le soutient⁸⁰⁴.

Le *Catéchisme* enseigne quant à lui que :

« dans l'Ancienne Alliance, le pain et le vin sont offerts en sacrifice parmi les prémices de la terre, en signe de reconnaissance au Créateur. Mais ils reçoivent aussi une nouvelle signification dans le contexte de l'Exode : Les pains azymes qu'Israël mange chaque année à la Pâque, commémorent la hâte du départ libérateur d'Égypte ; le souvenir de la manne du désert rappellera toujours à Israël qu'il vit du pain de la Parole de Dieu (cf. Dt 8, 3). Enfin, le pain de tous les jours est le fruit de la Terre promise, gage de la fidélité de Dieu à ses promesses. La "coupe de bénédiction" (1 Co 10, 16), à la fin du repas pascal des juifs, ajoute à la joie festive du vin une dimension eschatologique, celle de l'attente messianique du rétablissement de Jérusalem. Jésus a institué son Eucharistie en donnant un sens nouveau et définitif à la bénédiction du pain et de la coupe. » (n° 1334)

Retenons les éléments comme le pain, le vin, le sacrifice, la manne, fruit de la Terre promise, joie festive du vin que contient le parcours biblique que nous venons de faire et que le *Catéchisme* conclut. Ils appartiennent tous à la création et rentrent dans la compréhension de l'eucharistie en tant que don de Dieu lié à la création en vue de la libération et du salut des hommes. Le pape François enseigne que l'eucharistie leur donne un autre sens qui unit

⁸⁰² Alain Machia MACHIA propose une étude exégétique mettant en rapport la Bible et l'écologie. Il démontre dans la Bible l'interaction entre ce que Dieu dit en créant la nature et ce que la nature, créée par la Parole de Dieu est et conclut que la nature est un don précieux dont rien ne peut justifier, dans l'état actuel du monde, sa destruction massive et insensée : *La Bible, Vatican II et l'Afrique...*, op. cit., pp. 98-101.

⁸⁰³ Justin, *Dialogue avec Thryphon*, n° 41.

⁸⁰⁴ Cf. CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, 2008, n° 487.

davantage le ciel et la terre : « l'eucharistie unit le ciel et la terre, elle embrasse et pénètre toute la création. »⁸⁰⁵ Elle n'est pas une génération spontanée qui serait coupée des réalités de la nature. Le miracle de la multiplication des pains par Jésus préfigure la surabondance et la générosité infinies de cet unique pain de son eucharistie. A Cana, le signe de l'eau changée en vin annonce l'heure de la glorification de l'homme et de la création (Cf. *Catéchisme*, n° 1335).

Comme on peut donc s'en rendre compte, la question de l'écologie embrasse de toute part l'eucharistie dont la nature est aussi écologique car elle est « fruit de la terre », « pain de vie », « vin nouveau » pour raviver la création. Le Dieu à qui grâce est rendue dans l'eucharistie est le Dieu de la création que chante le psalmiste : « A toi le jour, à toi la nuit, toi qui ajustas le soleil et les astres ! C'est toi qui fixas les bords de la terre ; l'hiver et l'été, c'est toi qui les formas. » (Ps 73, 16-17). L'écologie et l'eucharistie ont donc partie liée et concourent toutes deux à la glorification de Dieu et au bien-être de l'homme, à sa libération et à sa béatitude : (« Heureux les invités au repas du Seigneur »). La création est eucharistie et l'eucharistie ravive la création. C'est pourquoi, nous pouvons soutenir avec le pape François que « l'eucharistie est aussi source de lumière et de motivation pour nos préoccupations concernant l'environnement, et elle nous invite à être gardiens de toute la création. »⁸⁰⁶ Et « toute la création » se nourrit des bienfaits du ciel. Dans l'Ancien Testament, Dieu l'avait déjà fait savoir à Israël d'une certaine manière, par cette image : « La pluie et la neige qui descendent des cieux n'y retournent pas sans avoir abreuvé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer, pour donner la semence au semeur et le pain à celui qui mange. » (Is 55, 10) Eucharistie et écologie deviennent alors pour les hommes cause et mystère uniques de libération car elles participent à leur épanouissement et tournent leur regard de la terre vers le ciel, de l'univers visible vers l'univers invisible et leur créateur commun. Ainsi, la vision misérabiliste de la création regardée comme lieu de douleur, « l'enfer sur terre », se dissipe et s'éclaire quand elle est comprise désormais à partir de l'eucharistie comme lieu de lumière, de libération de l'homme, où le Fils de Dieu, après s'y être incarné, prend les « fruits de la terre » pour fixer la mémoire des hommes. Selon le pape François, « nous ne nous évadons pas du monde, et nous ne nions pas la nature quand nous voulons rencontrer Dieu. »⁸⁰⁷

⁸⁰⁵ Pape François, *Laudato si'*, n° 236.

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ *Ibid.*, n° 235.

La célébration de l'eucharistie met en exergue ce lien commun et intime avec la création. La beauté de sa célébration nous fait penser, par analogie, à la beauté et à l'harmonie mêmes qui caractérisent et expriment la création de Dieu.

3.2 L'écologie dans la célébration eucharistique

Nous trouvons un lien entre l'écologie et l'eucharistie dans la *Didachè*, où on peut lire cette prière: « Comme ce pain rompu, disséminé sur les montagnes, a été rassemblé pour être un, que ton Eglise soit rassemblée de la même manière des extrémités de la terre dans ton royaume » (9, 4). Cette prière de la *Didachè* met en lien ces deux réalités en soulignant leur unité et celle entre elles et la nature et détermine leur perspective commune qui est le royaume de Dieu. Selon le pape François, « dans l'eucharistie la plénitude est déjà réalisée ; c'est le centre vital de l'univers, le foyer débordant d'amour et de vie inépuisables. Uni au Fils incarné, présent dans l'eucharistie, tout le cosmos rend grâce à Dieu ».⁸⁰⁸ Ainsi, la célébration eucharistique rend plus présente et plus vive la « lumière du monde » (Jn 8, 18) et offre à ce monde « le pain du ciel » qui entretient toute la création (Jn 6, 22-59). La nature, œuvre de Dieu en six jours, et l'eucharistie célébrant « le Jour du Seigneur », le premier jour de la semaine et jour de la résurrection de la création récapitulant les six jours de la création, expriment l'action de grâce de tout le peuple du Dieu créateur.

3.2.1 : Le Jour du Seigneur

L'apologiste Justin donne l'indication selon laquelle c'est le dimanche qui est le jour du soleil, que la communauté se réunit pour faire mémoire du Seigneur. Car, ce jour qui est aussi le Premier jour est celui où Dieu créa le monde à partir des ténèbres et de la matière. Quant au *Catéchisme*, il rappelle que « "l'Église célèbre le mystère pascal, en vertu d'une tradition apostolique qui remonte au jour même de la Résurrection du Christ, chaque huitième jour, qui est nommé à bon droit le Jour du Seigneur, ou dimanche" (SC, n° 106). Le jour de la Résurrection du Christ est à la fois le "premier jour de la semaine", mémorial du premier jour de la création, et le "huitième jour" où le Christ, après son "repos" du grand Sabbat, inaugure

⁸⁰⁸ *Ibid.*, n° 236.

le Jour "que fait le Seigneur", le "Jour qui ne connaît pas de soir"... Le "repas du Seigneur" est son centre, car c'est ici que toute la communauté des fidèles rencontre le Seigneur ressuscité qui les invite à son banquet (Cf. Jn 21,12 ; Lc 24, 30)" ».

« Le jour du Seigneur, le jour de la Résurrection, le jour des chrétiens, est notre Jour ; d'où son nom de "Jour du Seigneur". C'est ce jour-là que le Seigneur Jésus est monté victorieux auprès du Père. Si les païens l'appellent jour du soleil, nous aussi, nous le confessons volontiers : car aujourd'hui s'est levé la lumière du monde, aujourd'hui est apparu pour nous le soleil de justice dont les rayons apportent le salut (S. Jérôme) » (*Catéchisme*, n° 1166). Le « Jour du Seigneur » est donc le jour où est célébré le mystère de notre foi. C'est le jour de la création nouvelle. Les hommes et les femmes, munis de leurs offrandes, fruits de la création, se réunissent ce « Jour » pour élever leur voix vers le Seigneur pour le glorifier du don de la création qu'il leur a fait.

3.2.2 Repères écologiques dans la liturgie eucharistique⁸⁰⁹

3.3.2.1 : Dans les préfaces eucharistiques

3.2.2.1.1 : Cinquième préface des dimanches : Dieu est invoqué comme « Créateur de tous les éléments du monde, Maître du temps et de l'histoire ». Par la suite, intervient le rappel de la création qui situe Dieu au cœur de celle-ci et de la célébration eucharistique : « C'est toi qui as formé l'homme à ton image et lui as soumis l'univers et ses merveilles ». Il est aussi fait mention de l'association de l'homme à la création qu'il reçoit comme héritage de la part de Dieu : « Tu lui as confié la création pour qu'en admirant ton œuvre il ne cesse de te rendre

⁸⁰⁹ Nous relevons ces repères écologiques dans le Missel romain. En dehors de l'eucharistie, l'on remarquera que toute la liturgie de l'Eglise et les signes qu'elle emploie sont une parfaite harmonie avec la foi et la création. Signe que la foi s'enracine dans la création divine en dehors de laquelle elle ne peut pas trouver les formes et les expressions de sa célébration. *Le livre des bénédictions* contient à ce sujet une riche célébration de la foi et de la création. Exemples de cette expression plurielle de la foi : bénédiction des animaux, bénédiction des champs et des prés, bénédiction d'une source, d'un puits et d'une fontaine, bénédiction pour la présentation des fruits nouveaux, bénédiction de la table. Aussi, selon Walter Kasper, toute la célébration de l'eucharistie est intégrée dans le symbolisme sacramentel. Dans l'offrande du pain et du vin, se réalise la glorification eschatologique de Dieu par toute la création, et dans la transformation de ces dons la transformation eschatologique du monde est anticipée. A travers toutes les prières dites, l'eucharistie devient « la liturgie du monde » et la « messe sur le monde » : Cf. « L'unité de l'eucharistie », art. cit., pp. 61-62.

grâce par le Christ notre Seigneur ». Heureux d'avoir reçu un tel don, « la terre (l'homme) et le ciel, avec les anges et les archanges ne cessent d'acclamer en chantant. »

3.2.2.1.2 : Troisième préface commune : Ici, il est rappelé dans la célébration eucharistique que Dieu crée l'homme par son Fils et par ce même Fils, il en fait « une créature nouvelle ». Cette création nouvelle n'est pas faite contre le reste de la création mais en harmonie avec elle. L'homme devient une créature nouvelle pour renouveler à son tour tout le reste de la création divine. Par et dans la création, Dieu est célébré, glorifié et béni. Ainsi, est-il affirmé que l'œuvre de la création est de célébrer, de glorifier et de bénir le créateur de l'univers qui renouvelle sans cesse sa création.

3.2.2.1.3 : Quatrième préface commune : Dans le Christ, « la terre et le ciel », les êtres visibles et invisibles, unissent leur voix à celle des anges et des archanges pour acclamer éternellement Dieu. Ainsi, la célébration eucharistique exprime l'unité indissoluble entre le ciel et la terre qui constituent les éléments merveilleux et primordiaux de la création divine.

3.2.2.1.4 : Préface de la prière eucharistique II : Le Christ est désigné dans la célébration eucharistique comme « Parole vivante » par qui Dieu a « créé toutes choses ».

3.2.2.1.5 : Préface de la prière eucharistique IV : Dieu est évoqué comme celui qui « demeure éternellement lumière au-delà de toute lumière ». Il est celui qui a « fait le monde pour que toute créature soit comblée de ses bénédictions, et que beaucoup se réjouissent de (sa) lumière ». Et des anges innombrables le servent « jour et nuit ». La « création tout entière » l'acclame pour le don de la création.

Ces préfaces eucharistiques proclament toutes la puissance créatrice de Dieu qui fait surgir l'œuvre de la création.

3.2.2.2 : Dans la prière eucharistique IV : Cette prière eucharistique proclame la grandeur de Dieu qui a « créé toutes choses avec sagesse et par amour ». Il a « fait l'homme à son image » et lui a « confié l'univers, afin qu'en te servant, toi son Créateur, il règne sur la création ». Dieu a « tellement aimé le monde » qu'il nous a « envoyé son propre Fils ». Et l'Esprit, « premier don fait aux croyants », poursuit l'œuvre du Fils « dans le monde ». Ici, l'Esprit Saint est proclamé comme puissance qui renouvelle et continue la création de Dieu.

3.2.2.3: Dans l'eucharistie célébrée pour la « souffrance dans le monde ».

L'Eglise célèbre l'eucharistie pour le bien de l'homme et celui de la création. Les joies et les espérances ainsi que les douleurs et les peines de cet homme et du monde sont aussi celles du peuple célébrant. L'Eglise les porte sur l'autel de la célébration afin que Dieu s'en charge personnellement pour le bien-être de l'homme et de l'humanité toute entière. Selon les circonstances qui perturbent l'ordre et l'harmonie de la vie de l'homme et celle du monde, l'Eglise célèbre l'eucharistie pour que rien de ce qui advient dans la création ne la détruise davantage et pour établir en son sein l'ordre et l'équilibre nécessaires à sa survie.

3.2.2.3.1 : Pour demander la pluie : Dieu à qui nous devons de naître, de vivre et de grandir, nous dépendons de toi en toutes choses : Accorde-nous les pluies dont nous avons besoin, afin qu'étant rassurés pour les fruits de la terre, nous puissions mieux rechercher les biens d'éternité.

3.2.2.3.2 : Pour demander le beau temps : Ne permets pas, Seigneur, que ce temps d'épreuve se prolonge. Réponds à notre humble prière en nous donnant le beau temps : Fais que nous sachions le mettre à profit pour la gloire de ton nom et notre salut.

3.2.2.3.3 : Pour écarter les tempêtes : Maître et Seigneur des éléments du monde, nous crions vers toi notre détresse : Sauve-nous par ta puissance et nous te rendrons grâce.

3.2.2.3.4 : En temps de séisme : Dieu de la vie, notre Dieu, toi qui veux le bonheur des hommes, c'est toi que nous implorons quand les forces de la nature se déchaînent : qu'elles nous épargnent si c'est possible et ne fassent pas vaciller notre foi.

3.2.2.3.5 : En temps de famine ou pour ceux qui souffrent de la faim : Tu veux que nous soyons, Seigneur, les instruments de ton amour pour toute créature ; inspire-nous une charité plus vive envers nos frères qui souffrent de la faim : montre-nous comment lutter contre ce fléau, aide-nous à le vaincre avec eux, afin qu'ils aient un sort plus humain et puissent reconnaître que tu les aimes.

La pluie, le beau temps, les tempêtes, le séisme, la famine sont des éléments de la création. Certains participent au bien-être de l'homme et de la création. D'autres par contre favorisent les malheurs qui peuvent porter atteinte à sa vie. Les porter tous devant le Seigneur lors de la célébration eucharistique, c'est confesser la puissance de Dieu sur toute l'œuvre qu'il a faite et reconnaître son règne et sa domination sur cette œuvre sortie de ses mains. Selon le psalmiste, le Seigneur « tient en main les profondeurs de la terre, et les sommets des montagnes sont à lui ; à lui la mer, c'est lui qui l'a faite, et les terres, car ses mains les ont pétries » (Ps 94, 4-5). Ainsi, en célébrant l'eucharistie, les fils de Dieu, les croyants, s'unissent à la création toute entière pour faire droit à l'exigence du psalmiste : « Acclamez le Seigneur terre entière. Servez le Seigneur dans l'allégresse, venez à lui avec des chants de joie ! Venez dans sa maison lui rendre grâce, dans sa demeure chantez ses louanges ; rendez-lui grâce et bénissez son nom » (Ps 99, 1-2.4). La célébration eucharistique est une action de grâce perpétuelle de la création en faveur du Dieu « créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible » et en mémoire perpétuelle de son Fils, image du Dieu invisible, premier-né avant toute créature et en qui tout fut créé dans le ciel et sur la terre (Cf. Col 1, 15-16). En l'accomplissant, la création se rassemble de toutes les extrémités de la terre pour rendre grâce au créateur et à son Fils. Et c'est là aussi qu'elle porte et prie pour l'accomplissement du projet prophétique d'Isaïe où tout dans la création s'harmonise pour son bien :

« Le loup habitera avec l'agneau, le léopard se couchera près du chevreau. Le veau et le lionceau seront nourris ensemble, un petit garçon les conduira. La vache et l'ourse auront même pâture, leurs petits, même gîte. Le lion, comme le bœuf, mangera du foin. Le nourrisson s'amusera sur le nid du cobra. Sur le trou de la vipère, le jeune enfant étendra la

main. Il ne se fera ni mal, ni destruction sur toute ma montagne sainte, car le pays sera rempli de la connaissance du Seigneur, comme la mer que comblent les eaux. » (Is 11, 6-9)

Ainsi, la célébration eucharistique est le lieu où la création, « répandue à travers le monde » et jusqu'à ses extrémités, reconnaît les bienfaits de Dieu et lui rend grâce en tant que propriétaire éternel. L'eucharistie célèbre « l'esthétique divine ». Et c'est aussi dans celle-ci qu'elle comprend mieux sa propre libération et peut interpréter les signes avant-coureurs de la manifestation de la gloire définitive de Dieu à travers son Fils. Parlant en effet de sa venue, le Fils révèle qu' « après une grande détresse », « le soleil s'obscurcira », « la lune ne donnera plus sa clarté ». Quant aux « étoiles », elles « tomberont du ciel ». Et à la fin, « les puissances célestes seront ébranlées » (Cf. Mc 13, 24-32). De fait, dans la création, tout concourt à manifester l'œuvre présente et future de Dieu.

Si Dieu est créateur et est célébré comme tel par le peuple des croyants mais aussi par toute la création elle-même du fait même de cette action créatrice, et qu'il annonce aussi sa gloire finale par le déchaînement des éléments de la création, il est aussi libérateur. La création, en effet, ne peut porter toute l'espérance de l'homme si celui qui l'a pétri de ses mains et qui la tient entre elles n'est pas libérateur. Elle serait alors éternellement vouée à la violence et à la destruction massive des forces qui s'y sont malicieusement introduites.

4 : Le Dieu créateur est aussi libérateur⁸¹⁰

Une lecture biblique nous permet de découvrir que libération et création sont intimement liées. Quand Dieu suscite le déluge, il pense à libérer sa création de la corruption par le pouvoir des eaux. Noé, ses fils, sa femme et les femmes de ses fils, les animaux purs et les animaux impurs, les oiseaux et tout ce qui remue sur le sol, couple par couple, mâle et femelle qui vinrent à Noé dans l'arche comme Dieu le lui avait prescrit, constituent la première génération de la création libérée par Dieu des puissances de la mort (Cf. Gn 6, 7-8). De même, après le déluge, Dieu prend un engagement qui libère l'homme de la hantise d'une autre destruction massive de la nature : « Voici que je conclus mon alliance avec vous et avec vos

⁸¹⁰ Cf. Albert, HARI, *L'écologie et la Bible. L'eau, les animaux, les humains*, Paris, L'Atelier, 1995, pp. 206-208.

descendants après vous, et avec tous les êtres animés qui sont avec vous : oiseaux, bestiaux, toutes bêtes sauvages, bref tout ce qui est sorti de l'arche, tous les animaux de la terre » (Gn 9, 10). C'est « à la montagne de Dieu, à l'Horeb (Ex 3, 1), au milieu d'un buisson ardent que Dieu appelle Moïse et lui confie la mission de libérer son peuple de l'esclavage égyptien : « J'ai vu la misère de mon peuple en Egypte et je l'ai entendu crier sous les coups de ses gardes-chiourme. Oui, je connais ses souffrances. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Egyptiens et le faire monter de ce pays vers un bon et vaste pays ruisselant de lait et de miel » (Ex 3, 7-8). L'Exode, événement fondateur du peuple hébreu, est avant tout un acte du Dieu créateur et libérateur. Elle est une victoire de Dieu sur les puissances cosmiques symbolisées par la turbulence des eaux de la traversée. En même temps, ces eaux constituent un pont que Dieu construit dans sa création pour passer de l'esclavage à la liberté, de la servitude à la libération, de l'inhumain à l'humain. Elles engloutissent les forces du mal et libèrent les fils d'Israël du pouvoir de la mort. Le Dieu qu'Elie rencontre au Carmel est celui qui envoie la sécheresse et la pluie : « Va, montre-toi à Akhab ; je vais donner de la pluie sur la surface du sol... La famine sévissait alors à Samarie. » (1 R 18, 1) Le constat est que le Dieu libérateur est décrit avec des images de la nature et il est présenté comme celui qui libère son peuple : « Faites-vous des semailles de justice, moissonnez une récolte de bonté, défrichez-vous des terres nouvelles. Il est temps de chercher Dieu jusqu'à ce qu'il vienne répandre sur vous sa justice » (Os 10, 12). Le prophète Amos commence sa mission de libération « deux ans avant le tremblement de terre » (Am 1, 1). Le tremblement de terre est un événement de la nature. Amos le met en lien avec l'injustice qui sévit et qu'il constate à Samarie. En effet, les gens disent : « Nous achetons le pauvre pour de l'argent et l'indigent pour une paire de sandales » (Am 8, 6). Et Amos prend le temps pour expliquer cela au peuple : « N'est-ce pas pour cela que la terre tremble, que tous ses habitants sont en deuil, qu'elle se relève toute entière comme le Nil et retombe ensuite comme le fleuve d'Egypte ? » (Am 8, 8) La terre est le lieu d'où germera la vérité et quant à la justice elle se penchera du ciel (Cf. Ps 84, 12). Même au plus fort de ses turbulences avec son créateur, l'infortuné Job peut compter sur son « libérateur » qui est vivant et il est aussi convaincu qu'à la fin il se dressera sur la poussière de la mort. Et lui-même Job, avec son corps, se tiendra debout et de ses yeux de chair il verra son libérateur (Cf. Jb 19, 19-26).

A partir de tout cela, disons que le Dieu qui donne la vie et la protège est celui qui couvre le ciel de nuage ; qui prépare la pluie pour la terre ; qui fait germer l'herbe sur les montagnes et les plantes pour l'usage des hommes ; qui donne leur pâture aux troupeaux, aux petits du

corbeau qui la réclament (Cf. Ps 146, 8-9). Il est donc le Dieu créateur qui libère et qui fait vivre.

De même, fait constater Albert Hari, les trois grandes fêtes juives que sont la pâque, la pentecôte et la fête des tentes, témoignent de ce lien existant en Israël entre la célébration du Dieu de la création et celle de l'histoire de la libération dont Dieu est l'initiateur. La fête de la pâque, par exemple, qui est la plus ancienne, remonte à l'époque où Israël était nomade. On sacrifiait un agneau du troupeau avant de partir pour les pâturages. Cette pâque devient pour Israël le rappel annuel de sa libération. Plus tard, il découvre une autre fête de printemps, une fête agricole. On célèbre ici le début de la moisson des orges. Pendant une semaine on mange du pain sans levain fait avec des graines de la nouvelle récolte. Israël s'approprie cette semaine des pains sans levain et la rattache à la célébration de la pâque, la fête de sa libération. De cette façon, Israël, en célébrant la pâque, remercie dans un même geste, Dieu qui donne la fécondité aux troupeaux, la fertilité à la terre et surtout la libération à son peuple⁸¹¹.

Lors de sa vie terrestre à Nazareth, et sur les routes de Palestine, Jésus a partagé la vie et les espoirs de son peuple. Il a partagé la foi d'Israël en Dieu créateur et libérateur. Son action subversive en faveur des opprimés et pour une meilleure approche de Dieu l'a conduit à la mort. Il prenait aussi le temps pour observer la nature. En témoignent les nombreuses paraboles qu'il a dites à ses disciples. Le semeur qui jette la semence : « Ecoutez. Voici que le semeur est sorti pour semer... » (Mc 4, 3-8) ; le minuscule grain de sénevé : le royaume de Dieu est « comme une graine de moutarde : quand on la sème en terre, elle est la plus petite de toutes les semences du monde... » (Mc 4, 30-32) ; le grain qui pousse tout seul : « Il en est du royaume de Dieu comme d'un homme qui jette la semence en terre... » (Mc 4, 26-29) ; la vigne qui est plantée par un homme : « Un homme a planté une vigne, l'a entourée d'une clôture, il a creusé une cuve et bâti une tour ; puis il l'a donnée en fermage à des vigneron et il est parti. » (Mc 12, 1-11) et le figuier stérile : « Un homme avait un figuier planté dans sa vigne. Il vint y chercher du fruit et n'en trouva pas... » (Lc 13, 6-9) ; les oiseaux du ciel et les lys des champs : « Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'amassent point dans des greniers : et votre Père céleste les nourrit ! » (Mt 6, 26-30) ; l'ivraie semée dans un champ à côté du bon grain : « Il en va du royaume des cieux comme d'un homme qui a semé du bon grain dans son champ. Pendant que les gens dormaient, son ennemi

⁸¹¹ Cf. Albert, HARI, *L'écologie et la Bible...*, op. cit., pp. 206-208.

est venu ; par-dessus, il a semé de l'ivraie. » (Mt 13, 24-30). Tout cela montre que Jésus était bien en parfaite harmonie avec la création à laquelle il donnait de la valeur. Ses souffrances le vendredi saint commencent dans le jardin de Gethsémani où il passa toute la nuit à prier Dieu. S'il est libérateur, il est aussi créateur avec son Père : « Tout existe par Jésus-Christ » (1 Co 8-6) ; « Tout a été créé en lui » (Col 1, 16). Il est aussi « le principe de la création de Dieu » (Ap 3, 13). En plus, il inaugure une création nouvelle : « Aussi, si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là. » (2 Co 5, 17 ; Ga 6, 15) De cette façon, Jésus lie harmonieusement création et libération et créateur et libérateur. En libérant l'homme de la servitude du péché et des oppressions des puissants, Jésus met la création au cœur de son action libératrice. En effet, cet homme qu'il sauve n'est pas un extra-terrestre, mais bien un être humain partageant les joies, les bonheurs et les gémissements de la création dans laquelle son existence s'enracine fortement. L'homme africain à libérer est un être de la création, vivant dans celle-ci.

En faisant du « fruit de la terre et du travail des hommes » la matière eucharistique pour sauver son peuple et le conduire à la béatitude éternelle, il lie merveilleusement l'œuvre de la création à celle de la libération. L'histoire de Jésus nous montre ainsi comment à travers sa vie terrestre, la puissance créatrice et libératrice était déjà à l'œuvre ; comment elle s'est manifestée dans ses victoires sur les maladies, sur la mort et sur la nature. C'est ce que l'apôtre Paul fait comprendre dans sa première épître aux Corinthiens. Il y prêche en effet, un Christ cosmique qui, à la fin des temps, rassemblera en lui tout l'univers : « Quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15, 28). Aux Romains, il proclame : « Nous le savons, toute la création jusqu'à ce jour gémit dans les douleurs de l'enfantement. Elle n'est pas la seule : nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance de notre corps. » (Rm 8, 22-23)

Ce bref parcours biblique nous a montré que le Dieu créateur est aussi libérateur avec son Fils. La libération s'accomplit dans la création. Disons qu'elle est une œuvre dans la création. Jésus, par son attitude vis-à-vis de la création et de la nature, nous donne une nouvelle intelligence du monde. Il n'est plus à fuir pour rejoindre Dieu au ciel, mais nous devons le transformer pour notre libération et notre bonheur. Nous sommes donc invités, en Afrique, à participer avec le Christ créateur et libérateur, à la transformation radicale du monde. Notre foi ne nous détourne pas des réalités de ce monde et ne nous contraint pas à l'acceptation passive de ses difficultés. Au contraire, elle nous met au travail. Dans ce sens, l'écologie

devient le foyer de notre foi, le lieu de notre libération et de notre espérance. Elle est le lieu où nous sommes continuellement invités à vivre la solidarité, la fraternité, le partage, la communion.

Ce chapitre nous a permis de poser le problème de l'écologie comme un problème actuel et urgent, une préoccupation théologique en Afrique. La dégradation assez avancée de l'environnement, avec pour corollaire le réchauffement climatique qui n'est pas sans conséquence sur la vie de l'homme, nous intime de trouver un nouveau langage et une nouvelle attitude pour comprendre et vivre dans la « maison commune », héritage que nous avons reçu du créateur et que nous devons céder aux générations à venir. La question écologique devient une éthique qui porte toute l'attention de l'homme. Dans ce sens nous avons montré que la théologie africaine doit avoir pour défi à relever, en ces temps où la création gémit, celui de la nature en tant que bien commun de l'humanité et œuvre divine pour le salut de l'homme. Le rapport naturel entre eucharistie et écologie que nous avons relevé peut être une voie de *théologisation* qui mette en valeur l'importance et l'urgence de soustraire ce patrimoine commun mondial à l'abus de l'homme. Car, comme le révèle René Costes, beaucoup de chrétiens restent encore bien loin de la dimension sociale de leur foi, quoique celle-ci fût importante. De ce fait, le développement de la théologie, de l'éthique et de la spiritualité de la création lui paraît d'une importance décisive à l'intérieur du christianisme⁸¹².

Le dernier chapitre de notre recherche sera consacré à un essai d'éthique de la libération eucharistique en Afrique. L'importance de cet essai, malgré sa brièveté, est de démontrer qu'en Afrique, l'acte de libération doit être conduit et apprécié comme un acte de noblesse et d'amour. Cette noblesse est le reflet de la noblesse même de Jésus-Christ dont la dignité est sans mesure et qui se communique aux hommes par son amour infini. La noblesse de l'acte de libération en Jésus-Christ, nous le verrons, n'a aucune commune mesure avec ce que par tentation ou par ignorance, certains pensent concevoir pour l'Afrique. L'acte de libération en Afrique n'a rien de commun avec les espèces sonnantes et trébuchantes, encore moins avec le consumérisme. Le profil de l'homme africain libéré que nous envisagerons dans ce chapitre le montrera bien. Dans cette optique, une éthique de la libération eucharistique en Afrique veut

⁸¹² Cf. R., COSTES, « Ethique et spiritualité de la création », in André, COMPTE-SPONVILLE, Albert, JACQUARD, Théodore, MONODE, *Ecologie et spiritualité*, Paris, Albin Michel, Coll. « Espaces libres », n° 169, 2006, pp. 138-142.

mettre en valeur la dimension éthique des médiations eucharistiques de libération que nous avons relevées dans cette recherche.

CHAPITRE 27 : ESSAI D'UNE ETHIQUE DE LA LIBERATION EUCHARISTIQUE EN AFRIQUE

Elaborer une éthique de la libération eucharistique en contexte africain à partir des médiations, c'est mettre en exergue des éléments-clés, des pôles éthiques, qui peuvent constituer sinon des remèdes définitifs à un drame, du moins ouvrir des perspectives nouvelles qui susciteront et provoqueront, à partir de l'eucharistie, une nouvelle vision et approche de la réalité vécue par les enfants, les jeunes, les femmes et les hommes sur le continent. En consacrant ce dernier chapitre de notre recherche à la question éthique dans le fait eucharistique en Afrique, nous désirons montrer, en nous appuyant sur les médiations eucharistiques, comment ce sacrement peut ouvrir des possibilités éthiques dans ce qu'il est convenu d'appeler le « mal-Afrique ». En étant elle-même « mémorial de vertu » (2 M 6, 31), l'eucharistie doit être vue en Afrique comme une éthique de la libération. Celle-ci met au service de la communauté les médiations de libération par lesquelles l'eucharistie devient pour tous véritablement chemin éthique de libération. Autrement dit, nous indiquons, à partir des médiations découvertes, que l'eucharistie est source de vertus en Afrique. Il s'agit de donner une valeur et un contenu éthiques aux médiations eucharistiques de libération qui confèrent un sens à l'eucharistie quand elle est célébrée en Afrique, au milieu des peuples affamés et opprimés qui réclament une justice. Et ces paroles de l'apôtre des Nations nous interpellent de plus belle : « Purifiez-vous des vieux vêtements, et vous serez une pâte nouvelle, vous qui êtes comme le pain de la Pâque, celui qui n'a pas fermenté... Célébrons donc la Fête non pas avec de vieux ferments ; la perversité et le vice ; mais avec du pain non fermenté : la droiture et la vérité » (1 Co 5, 7-8). L'apôtre nous indique une clef nouvelle pour ouvrir un chemin nouveau en Afrique. Nous y voyons à la fois le chantier et le gage d'une libération véritable pour ce continent. Nous voyons surtout qu'en Afrique, la question de la libération n'est pas différente de celle de l'éthique et donc, la théologie africaine de la libération peut aussi être une théologie éthique par son implication dans la vie concrète de l'homme africain soumis aux violences de la réalité.

Nous mettons donc en relation l'eucharistie avec les éléments suivants : la dignité (1) ; l'éthique et l'éducation en Afrique (2) ; l'éthique du frère et du partage en Afrique (3) ; l'éthique sociale en Afrique (4) ; la question de la haine (5). Pour finir, nous esquissons un profil de l'homme africain libéré (6). Le but visé dans ce chapitre est de relever que la

libération ne peut pas se faire contre l'homme et qu'elle suppose des principes de vie qui lui donnent de la pertinence et lui confèrent de la noblesse.

1. Dignité des « invités au repas du Seigneur »

L'attitude de Jésus envers ceux qu'il rencontrait sur son chemin indique qu'il avait de la considération pour eux. Il traite chacun et chacune de ses interlocuteurs comme un être humain et donc d'égale dignité. Plus leur dignité est menacée, plus il estime important de la leur témoigner ou de la rétablir dans son droit dans la société où ils vivent en se faisant solidaire d'eux. Même quand il entre en confrontation avec les pharisiens, les scribes et les docteurs de la loi, ce n'est pas pour les haïr et les mépriser mais pour les raisonner en dénonçant leurs pratiques quand celles-ci portent atteinte à la dignité des faibles et des pauvres.

En partant de cette attention particulière de Jésus pour la dignité des hommes, il est urgent, en Afrique, que la dignité des Africains en général, des pauvres et des faibles en particulier, soit considérée ou rétablie là où elle est bafouée ou n'existe plus du fait de pouvoirs peu soucieux du respect et de la protection de la dignité des peuples qu'ils prétendent diriger. Car, selon Vatican II, « la dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive »⁸¹³.

Dans le contexte africain, rétablir l'homme, la femme, le jeune et l'enfant dans leur dignité, c'est d'abord la reconnaître et la promouvoir. C'est aussi reconnaître leur humanité d'êtres créés à l'image et à la ressemblance de Dieu ; c'est les rétablir dans leur dignité d'êtres humains et leur droit à la vie en leur faisant profiter des biens et des richesses de la nature qui sont les biens de tous ; c'est ensuite concevoir pour eux des politiques qui les maintiennent debout et vivants et non qui les surexploitent et les avilissent ; c'est enfin les soustraire des pouvoirs internes et externes qui oppriment et affament à travers le pillage de leurs ressources et l'accaparement sans retenue de leurs terres. Il ne s'agit pas d'une grâce à leur concéder selon l'humeur et la générosité des gouvernants, mais plutôt et surtout d'un droit naturel dont on ne peut plus les priver encore longtemps. Une « eucharistie qui transforme la vie » est celle

⁸¹³ Concile œcuménique Vatican II, *Dignitatis humanae*, n°1, cité par Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 1993, n° 31.

qui est capable d'établir les hommes, les femmes, les jeunes et les enfants dans leur dignité d'êtres humains, faits pour vivre et non pour subir sans motifs valables les contrecoups de la vie et les injustices des hommes. Les fidèles africains qui se rassemblent pour célébrer l'eucharistie revendiquent pour eux et pour tout le monde le droit à la dignité que promeut l'eucharistie. Ce droit à la dignité va jusqu'à promouvoir, par l'eucharistie, la nécessité de vivre ensemble, d'être solidaires, de partager, de fraterniser, de vivre la communion et de s'éduquer entre eux.

2. Eucharistie, éthique et éducation en Afrique

Nous avons été interpellé par la plainte d'un candidat aux dernières élections présidentielles ⁸¹⁴en Guinée-Conakry. Il y stigmatise le déshonneur dont les responsables et les institutions de ce pays ont fait preuve lors de ces élections. Au-delà de ce pays récemment décimé par la fièvre à virus Ebola, ce sont toutes les institutions africaines qui sont ainsi mises en cause dans leur fonctionnement et leur structure, dans leur capacité à contribuer à l'éducation du citoyen. C'est aussi tout le visage moral de l'Afrique qui est mis à nu. C'est enfin notre foi d'Africains qui est interpellée. Les propos de ce candidat montrent bien l'urgence d'une éducation éthique profonde et radicale en Afrique dans tous les domaines de la vie quotidienne.

« Ce que nous avons vécu ici, c'est la démocratie qui est en danger dans notre pays. Si on laisse comme ça en 2020 ce sera la même chose. J'ai vu tant de fonctionnaires mobilisés et déterminés pour défendre le mensonge et le vol. C'est une crise grave contre laquelle il faut mobiliser toutes les forces vives pour regarder quelle est la solution. Ils ont perdu tout sens de l'honneur, de la probité, de l'éthique. J'ai vu des gouverneurs, des ministres falsifier des PV (procès verbaux), des gouverneurs, des juges en être complices. Notre pays est malade. Notre société est malade. Moi je ne fais pas confiance à l'ensemble du système... Toutes les institutions sont inféodées. Il faut qu'on essaie de travailler pour obtenir un changement véritable, profond sinon notre société court vers l'anarchie totale. Personne n'a le souci de

⁸¹⁴ Le premier tour de ces élections a eu lieu le 11 octobre 2015. Il fut l'unique tour puisque le président sortant Alpha Konaré a été déclaré élu dès ce premier tour comme cela est courant en Afrique. Le candidat en question est CELLOU Dalein Diallo, chef de file de l'opposition guinéenne. Il était pourtant crédité d'un bon score dans les sondages avant les élections.

*respecter les règles, même pas un minimum de règle. Tous sont mobilisés pour soutenir le mensonge et le vol. Cela est grave. »*⁸¹⁵

Le désarroi de ce candidat malheureux est à la mesure du grand mal qui gangrène l'Afrique, ses responsables politiques et religieux, ses gouvernants, ses institutions, ses structures, ses élites et ses analphabètes et l'ensemble du peuple. Il met en ligne de mire la perte des valeurs morales sur lesquelles un peuple se construit, s'identifie, s'édifie, détermine ses projets et trace son propre avenir. Cela appelle une éducation de l'homme africain. En Afrique, l'éducation reste un défi majeur et primordial à relever. Pour la théologie et la foi, elle devient une mission à accomplir dans le but de construire l'homme africain en l'éduquant aux vertus humaines et fondamentales de probité, de rectitude, de justice et de partage, de sincérité, d'honnêteté, d'égalité et de respect des hommes et des biens publics.

Les Pères du deuxième synode africain ont relevé que « l'éradication de l'ignorance par l'alphabétisation des populations et par une éducation qualifiée qui englobe toute la personne » (AM, n° 74) doit être une priorité dans l'Afrique d'aujourd'hui. Pour les Pères, une telle éducation permettra « d'affronter les choix quotidiens caractérisant toute vie adulte sur le plan affectif, social, professionnel et politique » (AM, n° 74). Ce travail doit concerner tout homme et tous les Africains y compris les autorités politiques et administratives et les responsables de l'Eglise. Il n'y a pas de doute que la libération et la reconstruction, l'émergence et le développement en Afrique doivent passer par une étape incontournable d'éducation de cet homme africain qui, pris dans les liens de la pauvreté, de la misère et de la faim, ruse avec les vertus dans son comportement quotidien, ou même quand il fait partie de la classe des riches, demeure dans une misère morale et éducationnelle grave. Selon Leonard Santedi, « qui veut corriger ce qui est tordu n'a pas de solution que de le détordre. Ainsi, face au règne des anti-valeurs, il faut réagir par l'instauration des valeurs. En tout état de cause, l'éclosion d'une société toute nouvelle est une démarche à la fois éthique et spirituelle. »⁸¹⁶ Devant ce que l'on pourrait appeler l'« érosion des convictions humaines », il y a une urgence éthique pour libérer et (re)construire, de fond en comble, par la foi, l'homme africain. Il s'agit d'une transformation substantielle des mentalités qui restitue la place de Dieu et des valeurs traditionnelles, culturelles et religieuses dans le comportement quotidien de l'homme africain d'aujourd'hui à tous les niveaux de la société où il se trouve : des dirigeants aux

⁸¹⁵ Nous avons retranscrit les propos de CELLOU Dalein Diallo à partir du journal Afrique de 22h30 Gmt de Radio France International du 20 octobre 2015.

⁸¹⁶ Léonard, SANTEDI., *Les défis de l'évangélisation...*, op. cit., p. 72.

dirigés, des guides spirituels aux fidèles. L'éducation nous conduira à la vérité et la vérité à son tour nous rendra libres (Cf. Jn 8, 32). Comme avait proposé Kà Mana, la tâche à accomplir est et demeure la construction, dans la foi, la vérité et le courage, de l'« imaginaire » de cet homme africain, complice du viol de son propre imaginaire. La libération, la reconstruction, l'émergence et le développement ne sont pas une question d'accumulation de richesses matérielles. Ils sont au contraire une œuvre d'accumulation positive de vertus. Telle est l'eucharistie à laquelle les peuples africains participent dans la ferveur et la chaleur humaines. L'éducation à la solidarité, à la fraternité, au partage, à la communion, à l'ouverture est un chemin de libération là où des hommes s'enferment dans des anti-valeurs. Un peuple qui célèbre l'eucharistie et reste en dehors de l'éthique humaine et sociale qu'elle promeut et véhicule célèbre sa propre condamnation. Il ne célèbre donc pas l'eucharistie. Il se célèbre lui-même. Faire mémoire du Christ, c'est se rappeler et vivre ce qu'il a fait, vécu et enseigné durant sa présence parmi les hommes et que ses premiers disciples nous ont transmis. Eucharistie, éthique et éducation sont des réalités qui nous poussent à la conquête de vertus humaines imprescriptibles qui fondent notre foi en l'eucharistie, source inépuisable de vertus, et notre existence en tant que frères les uns des autres.

3. Eucharistie et éthique du frère et du partage en Afrique

Responsable de paroisse, nous avons dû, quelquefois, régler des conflits dans des communautés au bord de l'implosion. Les membres de ces communautés se jalouaient, se défiaient, s'anathématisaient, se méfiaient les uns des autres et ne se portaient plus secours. Ils refusaient de s'appeler désormais frères et sœurs car ils ne se reconnaissaient plus comme tels. Ils célébraient pourtant l'eucharistie et communiaient ensemble. Nos rencontres pour juguler ce mal dans ces communautés s'organisaient autour de la Parole de Dieu et au besoin prenaient fin avec la célébration de l'eucharistie. Notre démarche a consisté à déterminer comment la fraternité s'enracine dans l'eucharistie pour les chrétiens qui la célèbrent. Autour de la Parole de Dieu et de l'eucharistie, nous cherchions à comprendre ce que signifie, dans la bouche et les actes de Jésus, les mots frère, sœur, prochain, amour et partage. Nous essayions de comprendre comment lui-même les a vécus en son temps en leur donnant une assise et une contenance réelles et comment ses disciples les ont compris, vécus et transmis à leur tour. Nous avons compris alors que pour nous, ces mots se vident de leur sens profond quand ils ne

véhiculent plus et ne transmettent plus les vertus qui les portent et les fondent. Nous avons aussi montré que chacun de ces mots n'est pas une valeur absolue. Il n'a de sens véritable que mis en relation dynamique avec les autres. On n'est vraiment homme et on ne se sent tel que quand on est capable à tout moment de reconnaître, sans être marqués par le lien de sang, le frère, la sœur, le prochain et qu'on construit une relation d'amour sincère avec eux et quand on est capable de partager avec eux nos richesses et nos pauvretés. Une communauté ne peut fièrement porter ce nom que quand elle sait intégrer et vivre les valeurs humaines qui tiennent compte du frère, de la sœur, du prochain et est prête à partager entre ses membres les biens personnels et communs dont ils disposent en prenant grand soin des petits et des plus faibles. Notre intention était de faire comprendre une éthique du frère et de la fraternité qui va au-delà du simple fait de prier ensemble et de manger ensemble l'eucharistie du Seigneur. L'éthique du frère, qui va ensemble avec celle du partage, à notre sens, c'est d'abord comprendre la fraternité comme un don de Dieu qui donne son Fils aux hommes comme leur Frère. C'est ensuite accepter d'être le frère de l'autre et de l'intégrer en soi comme compagnon de salut. C'est enfin et surtout être capable de mener des combats pour la paix, la justice et la libération avec lui et pour lui. Le frère, par ce fait, devient un don incommensurable que nulle autre chose ne peut atteindre et concurrencer. En définitive, le frère, la sœur, le prochain, ce sont ceux avec qui nous « sommes un » (Cf. Jn 17, 21). Plusieurs fois, au cours de ces palabres, nous avons dû relire et méditer ce que le Christ veut nous dire quand il nous demande : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? » (Mt 12, 48). Nous nous sommes attardés sur sa réponse : « Voici ma mère et mes frères : quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère » (Mt 12, 50). Nous avons compris que Jésus ne nous demande pas de renier nos origines ou de les confondre avec d'autres réalités, mais de les transcender pour aller à la rencontre de l'autre que nous rencontrons, qui porte le visage du Christ et avec lequel, nécessairement, un chemin de libération, d'amour, de solidarité, de communion et d'avenir peut s'ouvrir.

En parlant des plus pauvres de la communauté, nous avons tenté de tourner le regard des frères et sœurs vers eux afin d'y découvrir le visage du Christ qu'ils rencontrent dans l'eucharistie qu'ils célèbrent et mangent. Du fait du conflit, beaucoup, en effet, manquaient au devoir de charité, de solidarité et de partage avec ces frères et sœurs tourmentés par un besoin matériel réel. Nous avons fait comprendre ce que dit Jean Chrysostome au sujet de la solidarité et de la fraternité qu'exige de nous l'eucharistie que nous célébrons : « Tu as goûté au sang du Seigneur et tu ne reconnais pas même ton frère. Tu déshonores cette table même, en ne jugeant pas digne de partager ta nourriture avec celui qui a été jugé digne de prendre

part à cette table. Dieu t'a libéré de tous tes péchés et t'y a invité. Et toi, pas même alors, tu n'es devenu plus miséricordieux » (S. Jean Chrysostome, hom. in 1 Co 27, 4 : PG 61, 229-230)⁸¹⁷.

Dans la lettre que le cardinal Casaroli a adressée aux délégués rassemblés au Symposium international de Toulouse⁸¹⁸, il souligne, en écho à Jean Chrysostome :

« Les participants feront bien de regarder d'abord en face, avec lucidité, la réalité du monde, et spécialement des régions ou des ensembles humains défavorisés, là où la faim, mais aussi diverses menaces pèsent sur la vie de l'homme ou sur ses droits inaliénables. Les chrétiens doivent avoir le courage d'envisager de telles situations. Le Christ lui-même s'est identifié à celui qui a faim, qui a soif, qui est malade, étranger, en prison. Il a multiplié les pains et soulagé les infirmes. Il a invité tout homme à s'arrêter devant son semblable dans le besoin... Votre première démarche sera donc de retrouver l'homme dans son besoin de justice, d'entraide solidaire, de considération respectueuse, d'amour... »⁸¹⁹

Le propos du prélat est ici un appel à l'éthique du frère, de la solidarité, du partage devant « la réalité du monde », au nom de l'eucharistie célébrée comme don et amour préférentiel de Dieu pour les hommes, surtout les plus défavorisés. Selon le cardinal, ce sont ceux qui ont faim et soif, qui sont malades ou en prison et avec lesquels le Christ s'est parfaitement solidarisé qui ont le plus besoin de la fraternité et de la solidarité des hommes et de l'Eglise qui célèbrent l'eucharistie. Nous sommes invités, à travers l'eucharistie, à « retrouver l'homme dans son besoin » qui s'exprime en termes de justice, de solidarité, de fraternité, de communion, de respect, d'amour et d'ouverture véritables sans lesquels il peut être considéré comme un « non-homme ». La première tâche d'une libération véritable en Afrique, c'est d'éduquer l'homme africain à sa capacité totale à comprendre et à vivre la fraternité et le partage. Pour paraphraser le pape François, en Afrique, ne nous laissons pas voler notre fraternité. Quand on essaie de comprendre la vie à la lumière de la vérité de Jésus, on fait sans hésiter le choix de considérer comme prioritaires l'amour et le service de ses frères en humanité en commençant par un soin particulier et préférentiel pour les plus démunis d'entre eux qui ont besoin de solidarité, de fraternité et de partage. Le mémorial eucharistique n'a de sens véritable que s'il s'accompagne, de la part des chrétiens, de l'esprit de service et des médiations de solidarité, de partage et d'amour qui animaient le Christ au cours de la

⁸¹⁷ Cité par le *Catéchisme*, n° 1397.

⁸¹⁸ Ce Symposium avait été organisé pour préparer le Congrès international eucharistique de Lourdes de 1981. Il avait pour thème « Responsabilité, Partage, Eucharistie » et s'est déroulé du 13 au 15 juillet 1981 à Toulouse.

⁸¹⁹ Cardinal Casaroli, « Regardez en face les réalités du monde », in *La Documentation catholique*, n° 1813, *op. cit.*, p. 717.

cène : « Ayant aimé les siens, il les aima jusqu'au bout » (Jn 13, 1) et que les premiers disciples ont poursuivi dans leur communauté de sorte que « nul parmi eux n'était indigent » (Ac 2, 34).

Comme nous pouvons le constater, eucharistie, solidarité, éthique du frère et du partage sont des termes exprimant une réalité fondée sur l'amour prévenant dont la source demeure Jésus-Christ qui est le Frère par excellence. Il nous invite à exprimer la fraternité dans un ensemble plus vaste qu'est la société où nous devons retrouver le frère et vivre ensemble en célébrant l'eucharistie.

4. Eucharistie et éthique sociale en Afrique

Chez l'homme africain, la triple dimension de la foi en Dieu, de la foi en l'homme et du rapport à autrui ou à la société puise également sa source profonde dans le don de vie gratuit reçu de Dieu dès la création du monde. Ce don de vie se comprend et se vit dans un milieu précis, là où l'homme est appelé à s'établir et à s'épanouir totalement en rendant grâce à son créateur et en participant à l'œuvre quotidienne de la création. Dieu ne fait pas une démonstration de puissance en créant l'univers. Au contraire, il confie aussi cet univers à l'homme africain et à sa capacité d'intelligence et de responsabilité créatrices. Ainsi, devient-il co-créateur et co-acteur ou mieux co-responsable de l'histoire de l'humanité et de sa propre histoire. C'est pourquoi, il est appelé à croire en l'histoire qui se déroule sous ses yeux et à s'y investir pleinement car elle est le lieu où il réalise son être et sa capacité de vivre en société et en solidarité avec les autres et pour les autres. Il est instamment appelé à y vivre avec confiance totale en Dieu, en bonne foi et amour, responsabilité absolue et engagement sans crainte, en action de grâce totale à Dieu. Se dessine ainsi une éthique sociale où le « vivre ensemble », le « vivre avec », le « vivre pour » prennent tout leur sens. En effet, l'homme africain étant le résultat d'un faisceau de relations tissées dans une société donnée, il est appelé à marquer positivement celle-ci. Dans cette société, il ne s'épanouit pas et donc il n'est pas heureux tout seul. Il doit l'être avec les autres ou partager ensemble les angoisses et les détresses. L'engagement principal et la responsabilité essentielle à assumer sont la justice au sein de cette société qu'il est appelé à transformer au nom de sa foi en Jésus-Christ et en vertu des valeurs profondes de sa culture et de son éducation qui trouvent leur accomplissement dans l'eucharistie. Appelé par Dieu à transformer le monde, l'homme

africain agit dans ce monde en y imprégnant les marques mêmes de Dieu. Les vertus humaines à transmettre et à promouvoir dans la société où il vit sont le reflet de son rapport qualitatif à Dieu et à ses frères et sœurs qu'il est invité à aimer d'un amour profond, sincère et fidèle. Une éthique de la société dans une Afrique perturbée depuis toujours est donc une éthique de la responsabilité et de l'engagement social, signes évidents et non négociables d'une réponse totale à donner à Dieu qui l'invite à transformer la terre et le monde pour continuer à en faire une œuvre bonne. Le monde, pour chacun, c'est d'abord l'espace vital où se réalise son existence quotidienne. C'est cet espace qui doit être marqué du sceau de sa foi, de sa responsabilité, de son engagement et de son ouverture. Il n'est donc pas un lieu abstrait, soustrait à toute rationalité. Trop souvent, nous l'avons déjà relevé plus haut, les chrétiens africains restent bien loin du domaine social qu'ils considèrent, à tort, comme une zone défendue (ou « une forêt sacrée ») aux chrétiens. Ils le considèrent comme une zone juste bonne, aménagée et disponible pour louer Dieu et dresser la table pour célébrer l'eucharistie en attendant que la gloire définitive de Dieu s'accomplisse. La peur de l'engagement politique nous éloigne d'un témoignage de Dieu qui nous invite pourtant à transformer le monde. Or le pape François nous apprend que « la politique tant dénigrée, est une vocation très noble, elle est une des formes les plus précieuses de la charité, parce qu'elle cherche le bien commun. » (EG, n° 205).

Ou alors, assumant des responsabilités importantes dans ce milieu, ils ne savent pas toujours articuler leur foi chrétienne et leur responsabilité sociale. Chrétiens à l'église et fonctionnaires au bureau, tels sont les deux pôles dans lesquels se meuvent beaucoup de chrétiens africains sans savoir les unir véritablement dans une même mystique d'action positive de libération. Le manteau du chrétien est bien différent de celui du fonctionnaire. Ainsi, le bon chrétien à l'église, apprécié par tous, se retrouve être un responsable quelconque, corrompu et corrupteur au bureau et repoussé par tous. Ce triste spectacle qui est malheureusement fréquent en Afrique montre bien combien, pour le chrétien africain, une éthique sociale devient nécessaire voire urgente. Il est bien clair que dans les récits bibliques de la création qui à bien des égards s'apparentent à des récits traditionnels africains de la création, Dieu lui-même choisit l'univers comme cadre de vie idéal pour l'homme. Ainsi le cosmos, dans sa signification première et théologique est intentionnel et il est créé pour l'homme et pour son épanouissement total. C'est pourquoi, Dieu, à chaque étape de la création, suivant de plus près l'ouvrage, appose sans cesse une signature d'excellence sur sa propre créature : « Dieu vit que cela était bon » (Gn 1, 4.10.12.18.21.25.31). Et c'est dans cet

univers très bon que Dieu installe l'homme pour profiter et jouir de ses bienfaits. C'est pourquoi, chaque chrétien africain en particulier qui se nourrit de l'eucharistie est appelé à donner un témoignage à travers son engagement vertueux dans la société, dans son milieu de travail et de vie, dans sa famille en participant à des initiatives généreuses qui tiennent compte des désirs et des besoins des autres. Dans cette optique, il est appelé à promouvoir, dans la société et dans son milieu de vie et de travail, l'amour et la fraternité aux dépens de la haine.

5. « En sa personne, il a tué la haine » (Ep 2, 16)

La prophétie d'Isaïe met en exergue l'amour irréversible du Christ : « Il saura rejeter le mal et choisir le bien » (Is 7, 15). En lui il n'y a aucune trace pour le mal et la haine. L'apôtre des Nations reprend et atteste cet amour incommensurable et sans haine du Christ : « C'est lui, en effet, qui est notre paix : de ce qui était divisé, il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation : la haine. Là il a tué la haine » (Ep 2, 14.16). Selon, C. Geffré, « c'est la mémoire du sang versé par Jésus pour nous qui va convertir notre cœur de pierre en un cœur de chair, qui va retourner la logique de violence et de mort qui sommeille en chacun de nous pour faire place à une logique de don et de vie en abondance. »⁸²⁰

Si le Christ donne aux croyants son pain de vie et les invite à leur tour à partager leur pain et à se faire eux-mêmes offrandes et sacrifices gratuits, c'est qu'il a d'abord libéré le cœur de l'homme de son péché, de son égoïsme au prix de l'offrande de son propre corps et de son propre sang. En sa personne, il a tué la haine qui étreint les hommes et les empêche de créer une fraternité véritable et susciter une « civilisation de l'amour ». Il fait passer les hommes de la haine à l'amour et de l'injure au pardon. En Afrique, tuer la haine, c'est sortir du mépris de l'autre qui n'est pas de la même ethnie, de la même langue, du même clan, de la même tribu, du même parti politique, de la même région et de la même religion. C'est aussi porter un regard nouveau vidé de tout préjugé sur lui. Comment peut-on célébrer l'eucharistie, communier au corps et au sang du Christ et être acteur d'une société divisée, commanditaire de guerres tribales, ethniques et religieuses ? Comment peut-on aimer Dieu et haïr son frère ? Les Africains, dans leur ensemble, ont à répondre à ces questions. En prenant au sérieux le rite de la paix contenu dans la célébration eucharistique, on découvre mieux que ce sacrement

⁸²⁰ Claude, GEFRE, *Passion de l'homme...*, op. cit., p. 87.

est entièrement voué à la paix du Christ qu'il a donnée au monde, non pas à la manière du monde mais à sa propre manière. Car, il est lui-même la paix parfaite, totale et éternelle. C'est pourquoi, pour Hervé Adongui, elle est capitale la paix célébrée dans l'eucharistie. Par les fidèles, la paix de Dieu devient ferment de la paix des hommes et de l'humanité. Cette réalité devrait empêcher les Africains de toujours sombrer dans la violence et la barbarie des guerres civiles et ethniques en Afrique. Si les « invités au repas du Seigneur » ne se laissent pas pénétrer et transformer radicalement par cette paix du Christ qu'ils reçoivent et donnent à l'eucharistie, le continent africain sera toujours soumis à la violence des barbares et aux nombreux désastres qu'elle cause au sein des populations fragiles⁸²¹. La paix de Dieu qui tue toute haine est celle-là même qui transforme les cœurs de pierre en cœur de chair pour un monde nouveau et qui reconstruit et libère l'Afrique. Peut alors s'accomplir le vœu du psalmiste : « Oui, il est bon, il est doux pour des frères de vivre ensemble et d'être unis » (Ps 132, 1). Car, « le Seigneur a scruté le juste et le méchant : l'ami de la violence, il le hait » (Ps 10, 5). Nous comprendrons mieux alors que la Parole de Dieu enseigne que « celui qui hait son frère est dans les ténèbres, il marche dans les ténèbres » (1 Jn 2, 11) ; « il demeure dans la mort » (1 Jn 3, 14) et « il n'a pas connu Dieu » (1 Jn 4, 8).

Les Pères du premier synode africain ont relevé, les concernant, que

« l'Apôtre des nations nous dit que Dieu "veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous" (1 Tm 2, 4-6). Puisque Dieu appelle tous les hommes à un unique et même destin qui est divin, "nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal". L'amour rédempteur de Dieu embrasse toute l'humanité, races, tribus ou nations, incluant par conséquent les peuples du continent africain. Par un effet de la divine Providence, l'Afrique était présente durant la Passion du Christ en la personne de Simon de Cyrène que les soldats romains contraignirent à aider notre Sauveur à porter la Croix (Cf. Mc 15, 21) » (EA, n° 27).

Selon les Pères, « la connaissance de la vérité » est le bouclier contre toutes les formes de haine, de mépris et de violence qui peuvent décimer les êtres humains comme cela est malheureusement le cas en Afrique, en bien des endroits de ce continent et fréquemment.

⁸²¹ Cf. Hervé, ADONGUI, *La célébration de l'eucharistie*, Paris, L'Harmattan, 2016, pp. 82-83.

Connaître la vérité, c'est connaître et aimer Dieu lui-même. C'est dans ce sens que, se faisant la voix des sans voix, les Pères ont aussi lancé un appel pressant « aux marchands et trafiquants d'armes » dans le monde et dont les meilleurs clients se retrouvent en Afrique, continent où violences et guerres semblent avoir établi domicile depuis toujours. Les armes sont le contraire de la vérité. Là où elles règnent, la vérité ne peut jamais advenir, plutôt le mensonge transformé en vérité à croire par la force sauvage et la violence injustifiée. Dans un continent en perpétuelle turbulence, la haine du frère appelle la violence et la mort. Or, célébrer l'eucharistie, c'est célébrer l'amour et la vie et les promouvoir. C'est pourquoi, l'Eglise, « communauté pratique de l'amour », doit être, en Afrique, le temple de l'amour qui vainc la prison de la haine dans le cœur de l'Africain. Comme le Christ a tué la haine, les chrétiens qui sont devenus ses disciples doivent avoir, à leur tour, pour ennemi commun cette haine. Vaincre la haine avec l'eucharistie appelle une éthique de l'amour dont l'enjeu reste le témoignage exclusif de Jésus-Christ célébré et rencontré dans cette eucharistie, don de Dieu et sacrement de l'amour du même Dieu. Ce témoignage doit par la suite se déployer dans l'amour du frère et de la sœur qui demeurent le symbole de l'expression visible de l'éthique de l'amour. Selon Joseph Moingt, les chrétiens montreraient qu'ils n'ont rien reçu de la mort du Christ, ni n'attendent vraiment son retour s'ils se désunissent au moment de manger et de boire le pain et la coupe qu'il leur tend en disant : « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang », nourriture de la nouvelle alliance⁸²². Cette nouvelle alliance tissée dans le corps et le sang du Christ procure à tout instant, le désir de la vie et la haine du mal. Selon l'apôtre Pierre, « qui veut aimer la vie et voir des jours heureux doit garder sa langue du mal et ses lèvres des paroles trompeuses, se détourner du mal et faire le bien, rechercher la paix et la poursuivre » (1 P 3, 10-11). De toute évidence, la vie, des jours heureux, le bien et la paix s'opposent radicalement au mal et aux paroles trompeuses. Ceux-ci sont causes permanentes de guerre alors que ceux-là nous renvoient toujours à la réalité de l'Évangile : Chemin, Vérité et Vie (Jn 14, 6).

Dans l'éthique de l'amour, l'hymne triomphant à l'amour (1 Co 13) sonne comme un appel à rendre grâce à Dieu en restant attentif et vigilant à tout ce qui peut donner de l'importance au frère et à la sœur dans un continent où le bruit des armes tournés contre eux couvre sans cesse cette hymne et la rend donc inaudible. Les armes sont l'ennemi de l'amour. Elles encouragent et favorisent la haine qui déchire les cœurs et amenuise toute possibilité de rencontre, de solidarité, de partage et d'amour vrai et sincère tourné vers Dieu et le frère et la

⁸²² Cf. J., MOINGT, *Croire au Dieu qui vient II, ..., op. cit.*, p. 463.

sœur. En Afrique, nous sommes invités à construire une éthique de l'amour contre le règne de la haine et à transformer, pour notre bien, l'ennemi en frère. La libération est un principe d'amour qui s'oppose à tout ce qui n'est pas amour et qui construit la haine et le mépris. La libération est amour. Elle est une confrontation permanente entre amour et haine. L'interpellation du prophète Isaïe, « vos mains sont pleines de sang » (Is 1, 15) nous indique la nouvelle orientation à prendre en Afrique quand l'eucharistie est malheureusement célébrée et mangée dans le sang du frère et de la sœur. Et nous sommes sans cesse invités par le prophète à nous laver et à nous purifier pour que notre offrande soit offrande d'amour vrai : « Lavez-vous, purifiez-vous » (Is 1, 16). Car, le Seigneur que nous adorons, selon Judith dans son cantique, « est un Dieu briseur de guerre » (Jdt 16, 2). Dans la situation de guerre permanente que connaissent toutes les parties de l'Afrique, célébrer l'eucharistie, sacrement de libération, c'est faire disparaître au milieu de nos peuples, par notre foi en Dieu qui libère, « amertume, irritation, colère, éclats de voix, injures » (Ep 4, 31). Il s'agit pour l'Afrique de célébrer une eucharistie sans armes et sans violences.

Ce parcours que nous venons de faire nous renvoie à deux choses essentielles : premièrement : la théologie africaine de la libération est une théologie d'amour qui enseigne l'amour irréversible de Dieu pour les hommes. Ainsi, faire de la théologie de la libération en Afrique, c'est être capable d'aimer Dieu et les hommes et de promouvoir cet amour. Deuxièmement, ce parcours nous autorise à présent à nous intéresser à celui que nous pouvons appeler l'homme africain libéré. Cela est l'aboutissement de notre démarche. Nous verrons ici que nos médiations de libération eucharistique prennent un sens encore plus concret quand elles donnent une orientation à la démarche de l'homme africain, dans sa façon d'être, de prier et de se présenter à ses frères.

6. Quel serait le profil de l'homme africain libéré ?⁸²³

Peut-on ou doit-on tracer un portrait-robot ou un profil convenable de ce que peut être l'homme africain libéré ? Avouons pour notre part que la question n'est pas aisée et la

⁸²³Au début de cette étude, nous avons précisé les concepts de libération et de salut dans le contexte africain. Nous les avons envisagés comme des signes actuels de l'Évangile et de la foi pour l'Afrique et les Africains. Cette partie est donc à lire en lien avec cette précision que nous avons faite dès le début car elle veut s'employer à définir l'homme africain libéré, capable d'opérer, par son attachement radical à certaines valeurs éthiques, la libération en Afrique.

réponse, en connaissance de cause, ne peut pas couler de source. Toutefois, eu égard à l'enjeu du moment et de tout ce que nous avons dit depuis le début, sans être un portrait-robot ou un profil idéal de l'homme africain libéré, nous osons donner quelques éléments de réponses indicatifs mais non exhaustifs et certainement non universels de ce que nous croyons être l'homme africain libéré. Ce profil que nous envisageons ici n'est certes pas un code de morale et de bonne conduite à observer scrupuleusement, une sorte de morale sécurisante pour fabriquer l'Africain idéal. Il veut plutôt être un cadre ordinaire d'émergence d'un nouveau type d'Africain capable, au nom de sa foi, de relever et de surmonter les nouveaux défis qui s'imposent de plus en plus à l'Afrique et aux croyants africains. De ce point de vue, ce profil veut indiquer ce que nous pouvons appeler *l'être essentiel* qu'on devrait pouvoir admirer en tout homme vertueux. Nous verrons que cet homme africain libéré n'est pas un « surhomme » mais un Africain ordinaire. Cet Africain libéré, selon les recommandations de Pierre, est celui qui est capable de se comporter en homme libre (Cf. 1 P 2, 16). Nous avons regroupé notre réponse en trois groupes, en fonction de sa vie.

6.1 : Un Africain réellement converti en Dieu et en l'Eglise et qui croit en l'eucharistie

Le croyant africain convaincu de sa foi en Jésus-Christ en Afrique et rassuré de sa présence dans l'Eglise africaine célébrant une eucharistie qui libère, qui est aussi convaincu que c'est réellement le Christ qui habite en lui (Cf. Ga 2, 20) ; qui peut toujours justifier et rendre compte de son espérance en Dieu Libérateur devant tous ceux qui lui en demandent compte (Cf. 1 P 3, 15) ; attentif à l'appel de Dieu à la conversion quotidienne des peuples africains pour le royaume de Dieu selon l'exigence du prophète Isaïe : « Lavez-vous, ôtez de ma vue vos actions mauvaises, cessez de faire le mal. Apprenez à faire le bien : recherchez la justice, mettez au pas l'oppresser, faites droit à l'orphelin, prenez la défense de la veuve » (Is 1, 16) ; c'est l'Africain qui sait comprendre le message de libération et de salut de l'Evangile proclamé sur la terre africaine et qui doit dire quelque chose aux peuples africains ; qui reconnaît Jésus-Christ et son message en Afrique comme libérateur des opprimés et sait les faire reconnaître à son tour aux autres à travers l'eucharistie ; qui croit en la venue du royaume comme promesse de Dieu faite à tous les hommes et sait l'indiquer aux autres ; le croyant africain engagé dans l'Eglise et dans sa communauté célébrante, courageux au nom

de sa foi... L'Africain libéré, c'est surtout celui qui sait plonger dans le projet de Dieu qu'on retrouve dans la bouche du prophète Isaïe : c'est l'Africain qui va selon la justice de Dieu et parle avec droiture, qui au nom de Dieu et de sa foi et pour ses frères méprise un grain frauduleux, qui détourne sa main d'un profit malhonnête, qui ferme son oreille aux propos sanguinaires et sait baisser les yeux pour ne pas voir le mal autour de lui et ne pas en commettre lui-même. Un tel Africain habitera les hauteurs des cieux, hors d'atteinte. Le pain lui sera donné par Dieu et les eaux lui seront aussi fidèles : (Cf. Is 33, 15-16). Pour tout dire, l'Africain converti en Dieu et libéré est celui qui sait, comme les apôtres du Seigneur, « obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Ac 2, 29) et qui sait rendre courageusement témoignage de sa foi devant les adversités et les oppressions comme le confesse l'apôtre Paul (Cf. Ac 21, 13).

6.2 : Un Africain proche des hommes

Un Africain entièrement décomplexé face aux autres peuples ; qui sait marquer sa proximité avec les autres jusque dans les périphéries de la société où ils vivent, notamment avec les pauvres et les opprimés en danger permanent de mort ; qui comprend que la pauvreté subie par ses frères et sœurs n'est pas une fatalité de l'Histoire et qu'elle est contre la volonté de Dieu et empêche la réalisation de l'homme africain en vue du royaume de Dieu ; un Africain de bonnes mœurs, éduqué aux vertus africaines et chrétiennes qui fondent l'humain et l'humanité et dont les actions sont profondément tournées vers la vie et non vers la mort ; qui sait adhérer aux valeurs de la civilisation moderne (malgré ses risques) sans renier ses origines africaines ; un Africain qui sait assumer son Histoire aussi douloureuse fût-elle et s'ouvrir au présent et au futur avec un esprit nouveau et qui prend la ferme décision de faire évoluer positivement la situation actuelle de ses frères et de ses sœurs ; un Africain frère de tous ; qui sait partager les richesses de la communauté et ne les brade ou ne les pille pas à son profit et à celui de son clan ; qui sait reconnaître et défendre « le caractère sacré de tous les êtres humains » ; un Africain qui sait se mettre en cause et sait aussi dénoncer les erreurs venues d'ailleurs ; un ascète généreux et disponible qui sait partager ce qu'il est et ce qu'il a... Pour reprendre les termes de Jacques Nieuviarts, parlant des apôtres Pierre et Paul, colonnes de l'Eglise, disons que l'Africain libéré qui est proche de ses frères fait partie de

« ces êtres de chair traversés d'Évangile qui nous sont donnés comme guides »⁸²⁴. Un tel Africain est capable de se « présenter devant Dieu comme quelqu'un qui a fait ses preuves » (2 Tm 2, 15) et sur lequel la société peut compter.

6.3 Un Africain dans la société africaine

Un Africain qui sait être la voix des sans voix (capable donc d'entendre « le cri de l'homme africain ») ; qui sait protéger la vie et la défendre là où elle est en danger, surtout dans les nombreuses rébellions armées qui déciment et affament les populations africaines fragiles et vulnérables ; un Africain capable de défendre des causes justes et nobles devant l'exploitation et le pillage des ressources naturelles et la confiscation des terres arables par les multinationales ; capable aussi de défendre la cause des opprimés que les politiques mises en place défavorisent, qui sait donc « mettre au pas l'opresseur » (Is 1, 16) ; homme de justice et de réconciliation dans une Afrique en perpétuel conflit ; qui peut lutter contre les injustices sans avoir peur d'y laisser sa propre vie face aux forces de l'ordre instrumentalisées (« Nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères » (1 Jn 3, 16) ; un croyant capable de contribuer à la décolonisation du continent, de susciter le développement, d'établir la justice sociale, d'imposer le respect des droits imprescriptibles et fondamentaux de l'homme, capable aussi de défendre la cause de Dieu vis-à-vis des oppresseurs. Il sera cet Africain qui sait s'ouvrir au monde en évitant de s'enfermer sur lui, sur son groupe ethnique, sa région et sa religion ; qui sait prendre ses responsabilités dans la construction d'une société africaine libre et épanouie ; capable de revendiquer ses droits sans peur des représailles des pouvoirs africains ; qui comprend le sens réel de la fraternité en Jésus-Christ en Afrique dans l'Eglise famille et est prêt à la vivre et à la partager autour de lui ; qui peut interpellier sans peur les dictateurs africains et leurs soutiens étrangers et combattre leur dictature ; un homme de paix ; un homme qui aime la vérité et la défend courageusement au nom de sa foi en Dieu⁸²⁵ ; qui aura donc compris que la vérité rend libre (Cf. Jn 8, 32). Selon la recommandation de Pierre, l'Africain libéré sera cet homme ou cette femme qui sait se « comporter en homme libre » ; qui n'utilise pas sa liberté comme un voile pour sa méchanceté, mais agit en serviteur de Dieu

⁸²⁴ Jacques, NIEUVIARTS, « Une foi arimée », in *Prions en Eglise*, n° 354, Juin 2016, p. 3.

⁸²⁵ La doctrine sociale de l'Eglise insiste quant à elle sur ces valeurs comme les principes fondamentaux de vivre ensemble et de la vie sociale : le rapport entre principe et valeur ; la vérité ; la liberté ; la justice et l'amour ; Cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, n°s 197 à 203.

(Cf. 2 P 16). Appelons un tel homme africain libéré le libéré-vivant, c'est-à-dire l'Africain qui a su intégrer en lui les valeurs cardinales de l'Évangile, dont la vie, et qui sait les transmettre dans cette société africaine qui cherche ses repères éthiques. On peut opposer ce libéré-vivant au libéré-mort qui est cet autre Africain qui s'enorgueillit au contraire de ses richesses et se détourne pour cela des valeurs qui fondent l'être humain et à qui la vie des autres ne dit rien. La parabole du riche insensé est le paradigme de ce libéré-mort (Lc 12, 16-21). Une telle richesse participe davantage, il n'y a pas de doute, à la déstructuration de la société africaine et à la dépersonnalisation de ses membres les plus fragiles et vulnérables. Les options éthiques du premier s'opposent radicalement aux choix de vie mondaine du second. Le premier est un humain alors que le second est un « inhumain ».

Comme on peut le constater, la dimension matérielle avec ses versants économiques d'accumulation de richesses tous azimuts et de consumérisme à la mode occidentale répandue aujourd'hui dans le monde entier, dans ses endroits même les plus reculés, ne sont pas l'objectif de la libération en Afrique. Ceux qui s'opposent et combattent la théologie de la libération en Afrique n'avancent que cela comme argument accusateur. Nous le rappelons, la libération n'est pas le renversement des habitudes : les pauvres deviendront riches à la place des riches après les avoir dépossédés ; ou que les riches à leur tour deviendront pauvres après avoir été opprimés par les pauvres ; ou comme selon ce slogan d'un organisme caritatif catholique : « Battons-nous pour une pauvreté zéro » ! Un tel renversement (ou désordre) n'est pas de l'ordre normal de l'éthique de la libération partout où la théologie de la libération se pratique. La libération, c'est l'établissement juste de l'ordre des choses. C'est le refus ni plus, ni moins de l'injustice et de l'oppression. C'est l'absence de peur qui maintient l'homme dans son esclavage. C'est sortir courageusement d'une situation infâme provoquée pour parvenir à une situation plus humaine selon le désir même de Dieu. En définitive, la libération c'est la manifestation glorieuse de Dieu qui est l'homme debout et vivant dans l'histoire marquée par un nouvel Exode où Dieu entend toujours le cri de l'opprimé et suscite de nouveaux Moïse pour prendre la tête du chemin libérateur. La libération, c'est donner toute sa place à Dieu dans la vie des peuples africains avec toute l'éthique qu'une telle dévotion suppose. Pour tout dire, c'est « laisser Dieu être Dieu » en Afrique. Tout projet et toute démarche allant dans un autre sens en ignorant le volet éthique, humain et spirituel de l'histoire de l'homme africain pour s'intéresser uniquement et exclusivement à l'aspect économique, financier et matériel de la vie de l'Africain sont d'avance voués à l'échec. Et c'est cela qui explique l'échec retentissant des plans de salut économique et matériel de

l'Afrique élaborés depuis toujours dans des bureaux loin des réalités du terrain et parachutés en Afrique pour libérer les pauvres. C'est d'un plan de redressement humain, spirituel et éthique qu'il faut à l'Afrique et non un « Plan d'ajustement structurel » ou matériel qui depuis plus de quarante ans a contribué à la paupérisation croissante du continent et de ses habitants. Le cardinal Robert Sarah soutient que « dans la lutte contre la misère, il y a cette dimension fondamentale qui consiste à redonner à l'homme sa vocation d'enfant de Dieu et la joie d'appartenir à la famille de Dieu »⁸²⁶. Dieu est donc, selon le cardinal, au cœur de l'histoire de l'homme et il doit y retrouver cette place primordiale dont des velléités humaines tendent à l'éloigner. C'est pourquoi, pour le cardinal, dans la lutte contre la pauvreté et la misère, « si nous n'incluons pas l'aspect religieux, nous tombons dans une philanthropie, ou dans une action humanitaire laïque qui oublie Dieu »⁸²⁷. Ce qui est à comprendre dans l'urgence, c'est que, comme a dit Richard Rwiza, « la libération africaine en appelle à une "reconquête" de la dignité de la personne africaine, fondée sur les valeurs inconscientes ou subconscientes du religieux, du social, du politique et du culturel étouffées depuis bien longtemps. »⁸²⁸

Tous les éléments identifiés ici, et que nous avons appelés profil de l'homme africain libéré, peuvent créer les conditions d'une vie matérielle responsable, digne et assumée qui participent à la construction de l'homme africain et lui restituent son être et son imaginaire violés et favorisent un bonheur matériel ici et maintenant à l'ombre de Dieu et avec son désir quotidien. Car, le royaume n'est certes pas une affaire de nourriture ou de boisson ; il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint (Rm 14, 17). Mais, la nourriture contribue à la paix, à la justice et à la joie qui donnent la force pour l'attente du royaume. Là où elle manque comme en Afrique, elle est source permanente de conflits et de guerres violentes, voire de reniement systématique de Dieu. Et celui qui a faim n'est jamais un homme libre. Nous retrouvons, à grands traits, le visage et le profil de l'homme africain libéré et ses actions chez le prophète Isaïe : « Otez de ma vue vos actions mauvaises, cessez de faire le mal. Apprenez à faire le bien, recherchez la justice, mettez au pas l'exacteur, faites droit à l'orphelin, prenez la

⁸²⁶ CARDINAL, SARAH, R. ; DIAT, N., *Dieu ou rien... op. cit.*, p. 204.

⁸²⁷ *Ibid.*

⁸²⁸ Richard, RWIZA, « Laurenti Magesa. Un théologien de la libération en contexte africain », in Bénézet, BUJO ; Juvénal, MUYA (éd.), *Théologie africaine au XXI^e siècle...*, Vol. II, *op. cit.*, p. 230. A ce propos, le pape François attire l'attention des capitalistes de ce monde en enseignant que si domine l'ambition déchaînée de l'argent, si le bien commun et la dignité des êtres humains passent au deuxième voire au troisième plan, si l'argent et le profit à tout prix deviennent des fétiches qu'on adore de partout et dans toutes les sociétés, si l'avidité est à la base de notre système social et économique sans privilégier la dignité de l'homme, alors nos sociétés courent toutes à leur ruine. Le pape François enseigne aussi que les hommes et la création tout entière ne doivent pas être au service de l'argent, du capitalisme et du profit coûte que coûte ; Cf. son interview dans le magazine *Paris match*, n° 3465 du 15 au 21 octobre 2015, p. 60.

défense de la veuve. » (Is 1, 16-17) ou alors, pour que notre sacrifice soit parfait : dénouer les liens provenant de la méchanceté ; détacher les courroies du joug ; renvoyer libres ceux qui ployaient ; mettre en pièces tous les jougs ; partager son pain avec l'affamé ; héberger les pauvres sans abris ; couvrir quelqu'un nu ; ne pas se dérober devant son propre fils ou frère (Cf. Is 58, 6-7). C'était aussi la perspective de Clément d'Alexandrie qui, sans stigmatiser la possession de l'argent, indiquait à ses fidèles son usage éthique et utile : les paroles du Christ « n'ordonnent pas, comme certains le pensent trop vite, de se défaire de sa propriété et de se débarrasser de son argent, mais d'écarter de son âme ses idées sur l'argent, son attachement pour lui, son désir excessif, sa convoitise maladroite à son égard, les soucis et les ronces de l'existence qui étouffent les semences de la vie. »⁸²⁹

Il est évident, analyse faite de tout ce que nous venons d'évoquer, que la libération n'est pas une œuvre à accomplir pour une gloire personnelle. Elle est faite en faveur des petits, des faibles, des pauvres et des affamés en vue du rétablissement de leur dignité en tant qu'êtres humains auxquels le Christ s'est parfaitement identifié dans l'histoire. Elle suppose donc un don de soi et une communion avec les autres ; un engagement et une lutte de chaque jour en faveur des sans voix, des « non-hommes ». Comme telle, la libération, quand elle est surtout suscitée par le sacrement de libération qu'est l'eucharistie, est un acte véritable d'amour, de solidarité, de fraternité, de communion et de partage envers le prochain. Avec elle, se construit une éthique du frère, de l'amour et du partage. Elle ne doit donc pas s'accomplir dans la haine et le mépris des autres. Les différents points que nous avons relevés dans ce chapitre montrent combien elle est à accomplir sur un continent où les valeurs qui devraient la susciter restent à construire et à défendre rigoureusement. Ainsi prend-elle l'allure d'une mission au nom de l'eucharistie et dans la méditation profonde de l'Évangile.

⁸²⁹ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Quel riche sera sauvé ?...op. cit.*, n° 11, 2. Le pape François dira dans ce sens que nous ne devons pas tomber « dans le terrible piège qui consiste à croire que la vie ne dépend que de l'argent, et qu'à côté, le reste n'aurait ni valeur, ni dignité. » Pour le pape, « cela n'est qu'une illusion » car « nous n'emportons pas notre argent dans l'au-delà » et « l'argent ne donne pas le vrai bonheur » ; Cf. *Misericordiae Vultus...*, *op. cit.*, n° 19.

CONCLUSION : GARDER L'ESPERANCE

Cette troisième et dernière partie de notre recherche a débuté sur une expérience personnelle vécue dans les communautés de village où nous étions responsable de paroisse. Nous avons relaté dans le premier chapitre l'attente des fidèles des villages concernant l'eucharistie dont ils sont privés du fait de l'absence régulière du ministre de l'eucharistie. A partir de cette expérience, nous avons pu relever deux questions pertinentes régulièrement disputées en théologie africaine, dans les deuxième et troisième chapitres. Il s'agit de la matière eucharistique et de la présidence de l'eucharistie. Nous avons souligné les points saillants de ces discussions entre « partisans » et « opposants » de « l'eucharistie du mil » en soutenant pour les matières eucharistiques que l'imposition de produits étrangers à la culture des peuples non méditerranéens est une injustice de la discipline ecclésiale car, si l'Eglise est catholique, donc ouverte, elle doit s'ouvrir aux réalités des autres peuples qui les fondent et qui n'ont pas le blé et la vigne pour nourriture. Concernant la deuxième discussion, nous avons soutenu que la pratique antique des premiers chrétiens doit nous inspirer aujourd'hui car du fait de leur conception du sacrement et du ministère, on ne pouvait pas concevoir une communauté qui ne puisse pas célébrer l'eucharistie en son sein et régulièrement. En maintenant la discipline actuelle en Afrique, l'Eglise néglige des communautés dont le seul tort est d'être éloignées des centres habituels de décision mais surtout elle ne met pas suffisamment en valeur le ministère que ces communautés pouvaient être en droit d'exercer en leur propre sein pour ne pas être coupées de ce sacrement. En poursuivant, nous avons prospecté de nouvelles voies et nous les avons identifiées comme le temps des héritiers. Nous entendons par héritiers, des communautés capables de se pendre en charge elles-mêmes et d'assumer clairement et courageusement leur avenir sans être obligées de tendre la main ailleurs ou de se faire dicter des décisions. A partir de ces différentes préoccupations, nous avons pu relever que la théologie africaine de la libération et celle de l'inculturation ont des points communs sur certains sujets, même si par la méthode, la façon de les présenter peut être différente. Nous avons relevé que la théologie africaine, de façon générale, devrait jouer un rôle prépondérant dans le sens de la libération qui est devenue un enjeu important en Afrique. Pour accomplir cette mission, elle doit être elle-même vraiment africaine et s'élaborer à partir de la vie concrète des Africains et de leurs aspirations à la libération et à la

vie. Ici, le constat d'Etienne Lock prend tout son sens. Il mentionne des défis de la théologie africaine et relève l'espoir qu'elle constitue pour les peuples d'Afrique :

« La théologie africaine fait aujourd'hui face à de nombreuses questions nouvelles : la possibilité d'une cohabitation pacifique entre communautés chrétiennes et musulmanes au sud du Sahara ; les politiques de développement dans les Etats africains ; la laïcité constitutionnelle dont se revendiquent nombre d'Etats africains ; la légitimité du pouvoir politique... mais ces questions ne peuvent être abordées comme il se doit que si la question d'une certaine liberté dans la prise de parole est elle-même résolue. La théologie africaine reste donc celle qui assume les questions qui l'ont suscitée et porte les aspirations de l'Africain d'aujourd'hui. »⁸³⁰

Nous avons également identifié la question écologique comme problématique et préoccupation actuelles de la théologie de la libération car l'homme à libérer est un homme concret situé dans un espace et un temps eux aussi concrets qui, en Afrique, sont menacés par l'activité incontrôlée de l'homme. Nous nous sommes intéressé au lien qui existe entre eucharistie et écologie et avons relevé que ces deux réalités ne peuvent pas être séparées l'une de l'autre. En effet, la création fournit à l'eucharistie les moyens de sa célébration et l'eucharistie célèbre les merveilles de la création en rendant grâce au créateur lui-même. Cela devrait développer une conscience plus grande de la protection de la nature en Afrique. Pour terminer cette troisième partie, il nous a semblé nécessaire d'établir un lien entre eucharistie, éthique et libération. Nous avons ici identifié des éléments que nous croyons fondamentaux pour la libération en Afrique en essayant de dessiner le profil subjectif et suggestif de l'homme africain libéré.

Au total, cette troisième partie nous a permis de reprendre des questions déjà disputées mais qui n'ont jamais trouvé de solution parce qu'on n'a jamais trouvé nécessaire ou urgent de leur en trouver. Or nous estimons, nous, qu'elles ne sont pas des questions subsidiaires. En les reprenant dans cette recherche, notre intention est de les rafraîchir aux seules fins qu'elles ne passent pas pour inutiles ou sans intérêt aujourd'hui et de susciter une activité théologique encore plus proche de nos communautés.

⁸³⁰ Etienne, LOCK, « La théologie africaine dans l'engagement d'Alioune Diop », in *Mélanges de Science religieuse*. Université catholique de Lille, Tome 72, n° 4, 2016, p. 28.

CONCLUSION GENERALE

ALORS LEURS YEUX S'OUVRIRENT (LC 24, 31)

1. En route pour la fraction du pain

Nous terminons notre recherche en nous arrêtant sur la scène des disciples d'Emmaüs que nous rapporte l'évangile de Luc (24, 13-35). La scène, de notre point de vue, culmine dans le repas au cours duquel les disciples, alors que leurs yeux s'ouvrent, reconnaissent leur maître qui trois jours plus tôt venait d'être crucifié. Notre intérêt pour ce texte se justifie par rapport à son surgissement, son déroulement et sa conclusion dans l'ensemble narratif des événements post-résurrection que rapporte Luc. Ces événements nous aident à comprendre et à conclure notre propre démarche. Voyons-en les différents aspects. Un désespoir qui provoque la décision de retourner au village après la triste épisode du meurtre du maître : « Et voici que ce même jour, deux d'entre eux se rendaient à un village du nom d'Emmaüs, à deux heures de marche de Jérusalem » (v. 13) ; une rencontre et un cheminement : « Or, comme ils parlaient et discutaient ensemble, Jésus lui-même les rejoignit et fit route avec eux » (v.15) ; une instruction : « Et lui leur dit : "Esprit sans intelligence, cœurs lents à croire tout ce qu'ont déclaré les prophètes !"... Et commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Ecritures ce qui le concernait » (vv. 26-28) ; une invitation : « Reste avec nous car le soir vient et la journée déjà est avancée » (v. 29) ; l'acceptation de l'invitation : « Et il entra pour rester avec eux » (v. 29) ; un repas : « Or, quand il se fut mis à table avec eux, il prit le pain, prononça la bénédiction, le rompit et le leur donna. » (v. 30) ; une lumière : « Alors leurs yeux furent ouverts » (v. 31) ; une reconnaissance : « Et ils le reconnurent » (v. 31) ; une disparition : « Puis il leur devint invisible » (v. 31) ; une interrogation : « Notre cœur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Ecritures ? » ; un retour en ville : « A l'instant même, ils partirent et retournèrent à Jérusalem » (v. 33) ; une proclamation de la résurrection ou un témoignage : « Ils trouvèrent réunis les Onze et leurs compagnons qui leur dirent : "C'est bien vrai ! Le Seigneur est ressuscité, et il est apparu à Simon." Et eux, racontèrent ce qui s'était passé sur la route et comment ils l'avaient reconnu à la fraction du pain » (vv. 33-35).

De ce que nous pouvons appeler une pédagogie de Jésus, retenons qu'il marche avec ses disciples, reste et mange avec eux et ouvre leurs yeux.

2. Le Christ marche avec ses disciples, reste, mange avec eux et ouvre leurs yeux

Reconnaître le Christ à la fraction du pain. Telle est la démarche que nous avons entreprise durant cette recherche. Il nous a paru nécessaire de montrer Jésus-Christ mort et ressuscité à des peuples de la faim qui célèbrent l'eucharistie, nourriture que Dieu donne aux hommes. Le cheminement opéré nous a permis de comprendre que le Christ, à la manière des disciples d'Emmaüs, marche avec nous et nous instruit. Mais pour que cela soit possible, il faut une décision : celle de se laisser instruire après les graves événements et les décisions marquées par nos doutes, nos hésitations, nos questionnements, tels les disciples d'Emmaüs. Pris de découragement, ils abandonnèrent les autres disciples pour aller reprendre leurs activités au village. Chemin faisant, harcelés par leur doute, ils ne reconnaissent pas Jésus qui vient de lui-même prendre place auprès d'eux et marcher avec eux. Jésus, au cœur de leur hésitation, de leur découragement, marche avec eux et les instruit. Mais eux, stressés et torturés par ces événements dramatiques et traumatisants qu'ils venaient de vivre, remplis d'inquiétude, de regret, d'angoisse, voire de révolte, pressés d'avoir des nouvelles de leurs activités abandonnées pour suivre Jésus, ils ne peuvent pas le reconnaître sur le moment même quand leur cœur les brûlait tandis qu'il leur parlait en leur ouvrant les Ecritures. Une telle attitude semble être celle des peuples affamés ou de toute autre personne que des événements douloureux et des circonstances dramatiques de la vie contraignent au découragement, à la peur, à la panique et à la résignation. Le message de Dieu et les prédications deviennent inaudibles quand ils ne touchent pas directement la vie de leurs destinataires. Mais, il reste une attitude héroïque à adopter : celle d'inviter, en toute liberté, le Seigneur à rester avec nous. Ce que firent les disciples d'Emmaüs : « Reste avec nous ». Cette invitation (ou même cette supplique) semble être la porte de toutes les possibilités au cœur de la grisaille qui obscurcit toute initiative et étouffe toute espérance. Elle est la lumière qui ouvre les yeux et qui nous permet de prendre conscience que le Christ est certes mort, mais il est surtout ressuscité, donc vivant, et qu'il marche à nos côtés. Loin de nous, il devient un grand inconnu qui ne dit rien et n'exprime aucune confiance à ceux qui luttent pour sortir de leurs angoisses ; il parle mais personne ne l'entend et ne le comprend.

La dureté de la vie à laquelle sont confrontés les peuples d'Afrique ne saurait trouver une réponse définitive avec des plans ou programmes d'ajustement structurel, ou des coopérations Nord-Sud, ou avec une bonne entente avec les structures financières et économiques

mondiales ou même avec « une bonne gouvernance » qui en réalité ne sert qu'à rembourser la masse de dettes sous laquelle croupissent ces peuples affamés et appauvris. Le Christ mort et ressuscité reste le chemin de tous, et en particulier de ces peuples. C'est dans sa rencontre et sa proximité que toute libération devient possible et durable. La libération commence avec l'hospitalité qu'on est capable d'accorder à Jésus en l'invitant à rester avec nous, même quand il « fait semblant d'aller plus loin » pour provoquer et susciter notre liberté à l'accueillir. La quête d'un bonheur concret à l'ombre du Christ et dans sa proximité, demeure la voie par laquelle tout devient envisageable et possible pour ceux qui luttent pour échapper au pouvoir violent de la mort. En prenant la décision de rentrer au village après les douloureux événements qu'ils venaient de vivre, les disciples d'Emmaüs ne demandaient pas mieux que de retrouver la tranquillité du village et la reprise de leurs activités, loin des agitations bruyantes et des rumeurs de la ville. Mais, la rencontre avec le Christ ressuscité et l'hospitalité qu'ils lui accordent bouleversent tout dans leur vie à tel point qu'ils retournent à Jérusalem le même jour remplis de joie, pour proclamer sa résurrection. Le choix qu'ils font d'inviter le compagnon inconnu à rester avec eux et à partager leur table a été déterminant pour la suite de leur vie. Des ténèbres de l'angoisse, surgit la lumière de la vie et de l'espérance. Autour du repas, le Christ ressuscite pour eux en ouvrant leurs yeux. Il les réhabilite dans leur humanité en leur redonnant confiance et courage en eux-mêmes. Ils deviennent alors ses témoins.

3. Le témoignage de vie

Ils « racontèrent ce qui s'était passé sur la route et comment ils l'avaient reconnu à la fraction du pain ». Toute la démarche qui a soutenu notre recherche culmine dans l'eucharistie, sacrement de libération, pain du ciel et pain des hommes ; sacrement, pain et source de vie. Comme les disciples d'Emmaüs, nos yeux s'ouvrent, même quand « le soir vient et (que) la journée déjà est avancée », et quand l'eucharistie est célébrée comme action de grâce, fraction du pain qui nous pousse à reconnaître le Christ ressuscité dans notre vie, au milieu de ses affres et nous redonne force et courage. Le repas d'Emmaüs, pris avec le Christ lui-même, n'est pas un repas pour s'émerveiller ou seulement pour satisfaire un besoin urgent. Il est un repas qui pousse au témoignage de la résurrection, c'est-à-dire, à donner un sens véritable à la vie. Les disciples qui reconnaissent leur maître à la fraction du pain retournent courageusement à Jérusalem, bravant les aléas du chemin, pour l'annoncer vivant à leurs

frères. Célébrer l'eucharistie en Afrique doit pousser à ce témoignage courageux à rendre à Jésus dans un continent où enfants, jeunes, hommes et femmes s'interrogent de plus en plus sur la sincérité et l'efficacité de la foi et émettent des doutes sérieux sur l'avenir de cette foi et de l'Eglise sur leur continent. Les célébrations festives de l'eucharistie ne peuvent pas nous dispenser d'une réflexion sérieuse et rigoureuse sur l'avenir de la foi et de celui de tous ces peuples qui font mémoire du Christ mais qui sont aux prises avec la violence des réalités quotidiennes qu'ils doivent supporter de gré ou de force.

Dans notre démarche, nous avons fait découvrir que la suite du Christ ne s'accommode pas de résignation et de peur sclérosantes. Elle n'est pas non plus un calmant pour supporter la grande violence des événements et ses douleurs en attendant le retour glorieux du Christ qui nous promet un bonheur et une béatitude sans fin dans le royaume de son Père. En suivant le Christ, nous sommes sans cesse appelés à témoigner de notre foi dans un continent soumis à des conditions drastiques d'un développement dont on ne peut nullement prévoir, même en toute lucidité, le début de sa réalisation. Mais nos yeux s'ouvrent quand nous arrivons à comprendre que le Christ que nous célébrons dans l'eucharistie est celui qui « reste avec nous » et qui nous appelle à prendre nos responsabilités au milieu des turbulences d'une vie et d'un continent que beaucoup fuient aujourd'hui pour chercher un bien-être loin des parents, des frères, des sœurs et des amis, souvent au risque de leur vie. Se pose alors le problème de la libération qui nous a guidé pendant notre recherche. La libération est la prise en main de nos propres responsabilités au nom de notre foi, en tant que fils de Dieu appelés nous aussi à profiter des bienfaits de la création, appelés à vivre. Nous parlons de libération parce que Celui que nous célébrons dans l'eucharistie, qui se fait nourriture et Pain de vie et se donne à manger et à boire, est lui-même Libérateur avec son Père. Notre libération ne peut être possible si le Christ ne l'est pas. Comme les disciples d'Emmaüs, le Christ nous libère de nos angoisses, de nos hésitations et frémissements, de nos peurs, de nos obscurités... Et de cette façon, la libération devient pour nous cheminement avec lui, instruction, fidélité (Reste avec nous), célébration, illumination, partage et témoignage. La libération, c'est notre cœur qui brûle en nous quand nous entendons les Ecritures s'ouvrir pour nous instruire sur Dieu et son projet pour nous. Une telle libération suppose des actes concrets et quotidiens qui défient la peur et l'amertume. Elle ne peut pas être faite par procuration.

4. Gestes quotidiens de libération

Solidarité, fraternité, partage, ouverture, communion, dialogue, lutte ; la recherche que nous avons entreprise nous a conduit à regarder et à interpréter l'eucharistie comme notre moyen quotidien de libération et de salut. Certes, elle n'est pas un repas ordinaire. Mais elle demeure, selon la volonté du Christ, une nourriture qui rassasie ; ce qui l'éloigne de toute abstraction et mystification ou magie effroyables. Nous en avons vu la preuve dans le signe de la multiplication des pains chez l'évangéliste Jean. Elle rassasie à travers des médiations que ceux qui y ont part doivent vivre et valoriser par eux-mêmes. Célébrer l'eucharistie, manger et boire le corps et le sang du Christ exigent un comportement, une attitude, une éthique qui donnent un véritable sens à ce sacrement et le rendent ainsi plus proche des hommes. Car, la réalité de l'eucharistie, c'est d'être un sacrement dans l'histoire des hommes. En Afrique, l'actualité de la foi impose une attitude de foi quand les communautés chrétiennes célèbrent un sacrement par lequel le Christ se voue entièrement aux hommes. En indiquant les médiations eucharistiques de libération que sont la solidarité, la fraternité, le partage, l'ouverture, la communion, le dialogue, la lutte... nous montrons en même temps qu'en Afrique, la libération a un visage et un initiateur et donc qu'elle est possible. Ce visage s'identifie parfaitement à Celui qui se fait Libérateur des pauvres, des affamés et des opprimés. Etre solidaire et frère de celui qui a faim en Afrique, c'est lui montrer le visage de Jésus-Christ. Partager avec le pauvre et l'affamé, c'est introduire Jésus-Christ dans sa vie et lui ouvrir les Ecritures. Prendre sa défense dans la société, c'est lui enseigner la Parole de Dieu qui invite à prendre des responsabilités là où la vie de l'homme est menacée de mort ; c'est surtout demander à la société et à ses responsables : « Pourquoi ce frère a-t-il toujours faim ? » En dernière analyse, Jésus-Christ reste un grand inconnu en dehors des pauvres, des affamés et des opprimés. Et l'eucharistie, nous semble-t-il, est tout cela à la fois. C'est pourquoi, la confiner dans des célébrations rituelles dans nos églises africaines, c'est refuser de marcher avec Jésus sur les chemins où il nous rejoint et nous instruit en nous ouvrant les Ecritures et nous indique chaque jour ce que nous devons faire. L'eucharistie célébrée dans une perspective de libération en Afrique nous évite des situations où Dieu semble s'être tu pour livrer les peuples affamés et appauvris à la force du poignard de leurs bourreaux.

« Or, quand il se fut mis à table avec eux, il prit le pain, prononça la bénédiction, le rompit et le leur donna. » (Lc 24, 30). Les gestes eucharistiques qui se retrouvent dans ce que nous

appelons médiations eucharistiques de libération doivent être des gestes de tous les jours en faveur des affamés. Ces gestes que le Christ nous indique montrent combien sa proximité, son attention et sa solidarité sont primordiales pour notre survie. Nous sommes invités, chaque jour, à les reprendre là où l'on ne peut pas dresser une table pour espérer un repas. Qu'offrons-nous à ceux qui ont faim et qui n'ont pas de table ? Quel pain leur donnons-nous quand ils viennent à nous ? Quels gestes accomplissons-nous pour qu'ils reçoivent un pain de justice et d'amour, de solidarité et de partage ? Notre cœur nous brûle-t-il quand nous célébrons l'eucharistie et que nous devons mourir de faim ? Quelle table l'Afrique dresse-t-elle pour ses nombreux affamés ? Quelles Ecritures leur ouvrons-nous ? En définitive, quelle est notre eucharistie que nous célébrons avec eux ? Si l'eucharistie est solidarité, prodigalité, partage, fraternité, communion, ouverture, lutte, elle nous impose une attitude qui la reflète et qui ne doit pas passer inaperçue. Le regard porté sur le frère qui a faim ne doit pas être un regard de condescendance. Mais il doit prouver toute l'attention exigée pour lui. Rompre le pain et le donner aux affamés, c'est accepter de se rompre soi-même en signe de solidarité, de partage et d'abnégation. Car, dans l'eucharistie, ce qui nous est demandé de faire par le Christ, c'est se rompre soi-même et se donner aux autres, c'est d'être eucharistie et signe pour les autres. L'autre devient ainsi une partie vivante de moi-même qui m'interpelle sans cesse et me pousse à l'aimer comme un frère. C'est cet aspect de la fraternité et du partage eucharistiques que le pape François souligne ici : « Que de chrétiens, comme citoyens responsables, ont rompu leur propre vie pour défendre la dignité de tous, spécialement des plus pauvres, des exclus et des discriminés ! Où trouvent-ils la force pour faire tout cela ? Justement dans l'eucharistie : dans la puissance d'amour du Seigneur ressuscité, qui aujourd'hui aussi rompt le pain pour nous et répète : "Faites cela en mémoire de moi." »⁸³¹ L'enjeu de l'eucharistie en Afrique, comme nous l'avons perçu, est donc d'ouvrir les Ecritures, de susciter une solidarité et une fraternité réelles face aux drames récurrents que vivent de millions d'êtres humains auxquels le Christ s'identifie ; c'est de rompre notre égoïsme et notre individualisme pour nous offrir, même au prix de notre vie, au frère dans un acte d'amour et de solidarité, de communion et de partage. Cet enjeu devient une obligation quand les forces qui affament et oppriment étendent leurs puissances et accentuent leur oppression. De ce fait, on ne peut pas célébrer le signe du Christ en feignant d'ignorer les signes de contradictions d'un continent qui est si riche mais qui reste si pauvre, qui travaille à enrichir les autres pendant que ses enfants meurent de faim sous ses yeux. L'eucharistie nous

⁸³¹ Homélie de la Fête-Dieu du jeudi 26 mai 2016.

invite donc, en Afrique, à ouvrir les Ecritures, à dresser la table pour tous, à nous mettre tous à cette table, à prendre le pain de vie que nous aurons acquis à la sueur de nos fronts, à bénir Dieu, à le rompre, à le donner à manger et à témoigner. C'est un geste de chaque jour à répéter dans la mesure où nous devons manger chaque jour le « pain de ce jour » en attendant notre ciel.

5. Et la question du ciel ?

Se pose alors la question du ciel. Beaucoup de ceux qui défendent l'eucharistie comme repas essentiellement du ciel, « pain des anges » uniquement, soutiennent que l'eucharistie n'a rien à voir avec nos réalités terrestres. Si nous mourons de faim, ce n'est pas la tâche de l'eucharistie de nous donner à manger. Si nous sommes opprimés, il ne revient pas à l'eucharistie de nous libérer de nos oppresseurs. L'on ne doit pas confondre ce mystère si grand avec des choses purement matérielles qui risquent de l'éloigner de son objectif final qui est le ciel. La masse des affamés peut toujours trouver à manger après la messe auprès des organisations caritatives de l'Eglise dont dispose chaque diocèse et paroisse ou des structures étatiques et humanitaires. Les opprimés quant à eux peuvent trouver dans les organisations de défense des droits de l'homme des défenseurs qualifiés et attentifs. Une telle réflexion doit être comprise comme une caricature et une banalisation pure et simple de l'eucharistie. Elle ressemble à une fuite en avant qui crée et renforce le bloc du pur et de celui de l'impur. Les croyants qui participent à l'eucharistie seraient dans le bloc du pur et les autres dans celui de l'impur et ne partageraient rien en commun. Or, nous savons que depuis que Dieu a pris le risque d'être proche des hommes, rien de ce qui concerne l'homme ne peut être séparé du ciel et lui être étranger. L'incarnation du Fils de Dieu met en relation la terre et le ciel. La terre devient la première étape du royaume et le ciel, l'étape ultime de ce royaume où l'homme s'accomplira définitivement et intégralement. L'interaction entre ciel et terre ouvre sur des possibilités prodigieuses et donne les moyens à l'homme de construire son ciel à partir de la terre où il vit maintenant. De fait, les anges ne sont pas séparés des hommes. Et le ciel lui-même ne se comprend mieux qu'à partir de la terre. Ciel et terre sont les œuvres d'un même créateur qui ne prend pas le risque de les séparer même si l'une est éphémère et que l'autre est éternel. C'est dans ce sens que doit être comprise cette hymne du psalmiste : « Le ciel, c'est le ciel du Seigneur ; aux hommes, il a donné la terre » (Ps 113 B, 16). Dieu donne la terre aux

hommes pour en faire leur lieu de bonheur et pour garder leur désir du ciel. La terre est alors le tremplin pour le ciel. De ce point de vue, l'eucharistie devient un signe à la fois terrestre et céleste. En effet, appelé à s'épanouir sur terre, les hommes rendent grâce à Dieu à travers les signes par lesquels il se fait présent au milieu d'eux. Si, par l'eucharistie, le Christ est quotidiennement présent aux hommes par mode de nourriture, autant dire que la nourriture est un moyen pour découvrir Dieu et l'adorer. Se nourrir devient ainsi une autre étape du royaume que les hommes doivent impérativement accomplir. Durant son ministère terrestre, les actes posés par le Christ et les miracles qu'il a accomplis ouvrent cette perspective. Qu'elle soit sacramentelle ou réelle, la nourriture devient un enjeu essentiel du royaume. Et l'eucharistie, symbole de cette nourriture, doit être pour les hommes et surtout pour les affamés, la présence d'un Dieu qui n'abandonne pas ses enfants aux prises avec la pauvreté et la faim. L'eucharistie, repas du Seigneur, devient alors la conscience d'un peuple de foi en souffrance qui doit travailler pour éliminer tout ce qui s'oppose à la vie donnée par Dieu. Il s'agit de prendre conscience que c'est Dieu qui nourrit les hommes et qu'il ne peut donc pas livrer une partie de ses créatures à la torture de la faim. La lutte pour la survie, là où des enfants, des jeunes, des femmes et des hommes sont en butte à la rudesse de la vie, est un engagement essentiel pour le royaume. L'eucharistie « ouvre les yeux » (Cf. Lc 24, 31) des affamés pour découvrir la proximité de Dieu et se rendre compte que la terre où ils vivent doit être transformée en lieu de joie, de bonheur, de justice, d'amour, de solidarité, de fraternité, de partage et de communion. Une telle prise de conscience ne peut pas provenir des organisations caritatives et des aides humanitaires qui évoluent dans un autre registre qui a ses propres logiques. Le Dieu de l'eucharistie est celui qui nourrit réellement son peuple et le libère de l'injustice et de l'oppression. C'est pourquoi, sur cette terre, l'eucharistie prend en compte les événements et la vie de ceux que des politiques approximatives laissent au bord de la route et à la périphérie de nos villes et des « quartiers résidentiels ». L'eucharistie devient la conscience du monde quand ceux qui la célèbrent prennent eux-mêmes conscience qu'ils doivent se libérer de toutes les chaînes d'oppression qui nient l'existence de Dieu dans un monde qui veut se construire sans lui. Dans l'eucharistie, le corps du Christ devient le corps et la conscience du monde appelé à se transformer radicalement en lui. Et c'est là que naît, en vue du royaume, l'espérance des peuples affamés.

6. L'espérance des peuples affamés.

Dans l'Afrique traditionnelle, naître, vivre et mourir ont un sens profond. C'est pourquoi, le cycle de la naissance, de la vie et de la mort est une étape fondamentale de l'homme africain et obéit à des règles culturelles et spirituelles structurées. Il y a le Dieu de la naissance, le Dieu de la vie et les mânes des Ancêtres (ou même, chez certains peuples, le Dieu de la mort). Ils ne se combattent pas. Disons qu'ils se complètent. Chacun d'eux est invoqué à chaque étape du cheminement de l'être africain. Une naissance désirée mais qui tarde à venir nécessite l'invocation du Dieu de la naissance. Une vie de misère exige que l'on implore le Dieu de la vie pour manifester sa bonté et sa prodigalité. Quant aux mânes des Ancêtres (ou Dieu de la mort chez d'autres), elles sont priées pour que le mort puisse retrouver le village des Ancêtres dans la tranquillité et la quiétude. C'est dire que l'anthropologie africaine recouvre des aspects qui enrichissent le sens profond de la vie de l'homme africain à chacune de ses étapes. Il est un homme d'espérance qui tire son espérance de sa naissance, de la vie qu'il mène et de son projet de retrouver ses Ancêtres. Il vit donc dans une dynamique espérante qui ne l'éloigne guère cependant des réalités de sa vie terrestre. De façon générale, ce que nous pouvons appeler « aspirations de l'homme africain », culmine en trois choses fondamentales que décrit ici Marcellin Yao : « Etre-plus », « Avoir-plus » et « Être-avec ». L'« Être-plus » renvoie aux biens relatifs à l'être-humain : santé, honneur, bonheur, dignité, paix intérieure, paix dans la communauté, longévité... L'« Avoir-plus » est relatif aux biens de la fortune ou le bien matériel obtenu grâce à son travail et à son génie⁸³². Contrairement à ce que beaucoup pensent, à cause d'un héritage ethnologique, déjà, dans l'Afrique traditionnelle, la pauvreté est perçue comme une malédiction et elle est combattue comme telle. Et le membre de la communauté familiale ou villageoise qui s'obstine dans la paresse est moqué et souvent ostracisé. C'est pourquoi, ils se trompent sur le compte de l'Afrique, les analystes pressés qui interprètent la pauvreté de l'Afrique en termes de « conservatisme » et de « refus de progrès et de développement ». Dans le monde moderne, et dans la situation actuelle de l'Afrique, l'instrumentalisation de la pauvreté sert des causes ambiguës et développe des mécanismes et des réflexes violents mis en place pour l'aliénation des faibles par les puissants. Il nous semble qu'ils ne prennent pas suffisamment de recul pour analyser la pauvreté de l'Afrique moderne à travers « les structures de péché » qui la dominent depuis longtemps de l'intérieur comme de l'extérieur. Un des résultats de cette

⁸³² Cf. Marcellin, YAO, *L'inculturation...*, op. cit., p. 172.

instrumentalisation de la pauvreté en Afrique est de désigner des pays comme « Pays Pauvres Très Endettés » afin que ceux-ci aient droit à des « dons » ou des mannes des Institutions financières internationales qui en fait sont des dettes à rembourser. Ce cycle infernal bien rodé, accentue la pauvreté des pauvres et les maintient dans une dépendance totale. Quant à l'« Être-avec », il se comprend en rapport avec l'aspiration de l'Africain à vivre en communauté sans être « communautariste ». Ce qui signifie une nombreuse progéniture pour assurer la descendance et un réseau de relations⁸³³ qui contrarie l'égoïsme et l'individualisme et favorise l'ouverture et le partage. En Afrique traditionnelle et même encore dans cette Afrique dite moderne, « l'Afrique des villes », on ne vit pas seul. On vit toujours en famille, avec quelqu'un. Le coût de la vie n'impose pas un mode de vie solitaire. Le lien commun à toutes ces trois aspirations, c'est « le besoin ardent de vie de l'Africain »⁸³⁴. Chez l'Africain, tout est lié. Tout est vivant. Tout est interdépendant, selon Hampâté Bâ.

Comme nous le constatons, sa légitime espérance ne le soustrait pas aux réalités de la vie. Il ne vit pas avec la joie ou la hantise de devoir mourir un jour mais avec le bonheur d'être sur terre en attendant l'appel des Ancêtres. Cette dynamique naissance-vie-mort le situe dans un contexte où il est appelé à être réaliste et concret dans le village où il séjourne et à y marquer sa présence et son passage. Ses activités champêtres et tout ce qui concourt à son bonheur, à ses « aspirations », (travail, mariage, procréation, jeux, fêtes, relations familiales...) s'organisent autour de la vie. Il travaille pour vivre avec les siens. Il se met en relation avec les autres pour vivre. Il meurt pour vivre avec les Ancêtres. Cette vie terrestre ne manque pas d'espérance.

On ne peut pas dire que cette perception de la vie chez l'Africain traditionnel soit fondamentalement différente de celle de l'Africain dit moderne : le chrétien, le fonctionnaire, le citadin. Certes, les données changent. Mais il nous semble que l'enjeu reste le même. Vivre en Afrique aujourd'hui, c'est vivre une espérance. Pour le chrétien africain, cette espérance s'enracine dans sa foi en Jésus-Christ mort et ressuscité. Mais l'espérance en Jésus-Christ n'est pas une espérance passive ou statique. Elle est vivante et dynamique. Cela veut dire qu'elle est concrète. Elle prend racine sur terre. Et c'est en cela qu'elle ne trompe pas. L'espérance en Jésus-Christ en Afrique aujourd'hui suppose un engagement concret là où la vie doit être protégée et où les aspirations de l'homme africain sont bafouées. Elle n'est pas une espérance sociale, politique, économique, financière, matérielle. Elle est une espérance de

⁸³³ Cf. *ibid.*

⁸³⁴ Cf. *ibid.*

foi qui intègre dans sa démarche les situations sociales, politiques, économiques et financières qui demeurent incontournables. Elle leur donne la place qui leur revient dans l'expression de sa foi et elle est consciente qu'elles ne sont pas les moyens sur lesquels elle peut totalement et définitivement compter pour répondre à l'appel de Dieu à vivre dans son royaume. Ces structures, qui ne sont donc pas une réponse fiable et crédible à la désolation qui frappe la masse africaine, ne peuvent pas porter son espérance. L'espérance africaine en Jésus-Christ est bien consciente que la libération des peuples africains ne se trouve pas dans ces structures humaines mais en Jésus-Christ. Mais la réalité de la libération en Jésus-Christ ne se fait pas en marge de ces structures qui régissent, organisent et dirigent la vie terrestre de l'Africain. Faisant partie des éléments qui constituent la première étape du royaume, elles sont des lieux où le croyant africain est invité à témoigner de sa foi en Jésus-Christ en célébrant l'eucharistie. L'espérance devient ferme quand ces structures sont utilisées pour le bien-être des hommes, pour assouvir leurs aspirations et non pour accroître leur exploitation et leur aliénation et contrôler ainsi leur avenir. Ainsi, en Afrique, l'espérance en Jésus-Christ n'est pas vaine car elle est fondée sur la promesse d'un avenir meilleur qui passe par le désir permanent de Dieu et un témoignage visible dans la société et ses structures. C'est cela que nous avons appelé l'éthique de la libération. Celle-ci fait advenir les cieux nouveaux et la terre nouvelle dont nous avons fait cas : « Ce que nous attendons, selon la promesse du Seigneur, c'est un ciel nouveau et une terre nouvelle où résidera la justice » (2 P 3, 13). Et ici se comprend mieux la jubilation de l'apôtre des Nations : « Voici maintenant le moment tout à fait favorable. Voici maintenant le jour du salut » (2 Co 6, 2). Avec sa foi en Jésus-Christ, le chrétien africain est acteur de son avenir et de sa construction ; ouvrier du moment favorable duquel surgit le « jour du salut ». C'est pourquoi, il doit combattre tout ce qui contrarie cet avenir. Dans les situations de faim, de domination, d'oppression et de pauvreté, l'espérance des peuples affamés devient un témoignage radical d'engagement et de lutte pour montrer le visage du Christ toujours présent là où « l'homme est tombé sur des bandits qui le dépouillent et le rouent de coups » (Cf. Lc 10, 30) et est donc confronté aux pires réalités de son existence. Une telle démarche et vision est porteuse de sens et de foi en l'Afrique et en son avenir. L'autre Afrique, qui est possible, est un défi actuel à notre imaginaire et à notre capacité de créativité⁸³⁵. La logique du marché comble d'autres désirs qui sont radicalement opposés au projet de libération et d'espérance des peuples affamés et opprimés. La libération et l'espérance qu'elle suscite obéissent, quant à elles, aux lois divines à partir des réalités de la

⁸³⁵ Cf. A., TRAORE, *Le viol de l'imaginaire*, Paris, Pluriel, 2010 (Nouvelle édition), p. 178.

terre qui tiennent compte de la dignité et du respect de l'homme et du projet que Dieu a pour lui. Aminata Traoré observe qu'en Afrique, si nous sommes riches d'un sens poussé du partage, de la solidarité, de la fraternité, de la convivialité et de la communion, nous gagnons à préserver jalousement cet acquis traditionnel incommensurable. Si l'individualisme caractérise de plus en plus les nantis, ceux qui ont pris goût au système, les couches sociales moyennes et pauvres sont toujours, quant à elles, capables de dialogue, de partage, de fraternité et de communication. Ce capital humain, social et culturel devra être le fondement de l'accès du plus grand nombre aux biens et aux services dont ils sont aujourd'hui privés. Les stratégies de la « débrouillardise » que l'on observe chez les jeunes diplômés sans travail dans les quartiers pauvres et les « cours communes » des villes africaines, s'apparentent à cette volonté de tenir et de vivre ensemble que certains milieux conservent encore en Afrique⁸³⁶. Une telle pratique est source d'espérance qui se construit au jour le jour sur des bases solides et à la lumière de la foi et de la Parole de Dieu. Elle est cette « espérance (qui) ne déçoit pas » dont parle Paul ; (Rm 5, 15). En effet, si la création a été livrée au pouvoir du néant, non parce qu'elle l'a voulu, mais à cause de celui qui l'a livrée ainsi, elle a gardé, cependant, l'espérance d'être, elle aussi, libérée de l'esclavage, de la dégradation, pour connaître la liberté, la gloire des enfants de Dieu (Cf. Rm 8, 20-21). C'est dire que l'espérance des peuples affamés et opprimés exprime leur désir de Dieu et leur désir de vivre en étant libérés de toutes les contraintes causées par ceux qui les dominent. La libération des opprimés qu'apporte leur espérance se fait en Dieu et les place sur le chemin de la vie. Dès lors, en Afrique, la quête de la vie devient un enjeu permanent là où les forces du mal sévissent toujours. Pour les affamés et les opprimés, savoir espérer, c'est savoir vivre en Dieu qui libère de l'esclavage et de la dégradation humaine. C'est pourquoi, comme l'a recommandé ardemment le pape François, en Afrique, « ne vous laissez pas voler l'espérance ». Ainsi, l'avenir des peuples de la faim et l'espérance qu'ils portent se trouvent dans « l'engagement de l'Afrique » à prendre au sérieux son rapport avec Dieu et sa détermination à rendre le continent attrayant et vivable. Mais comment célébrer et proclamer notre espérance et le nom de Dieu aujourd'hui sur ce continent ?

⁸³⁶ Cf. A., TRAORE., *L'état. L'Afrique dans un monde sans frontières*, Arles, Actes sud, Coll. « Babel », n° 504, 2001, p. 171.

7. Comment célébrer et dire Dieu en Afrique aujourd'hui ?

Reste une question fondamentale : Comment célébrer et dire Dieu en Afrique aujourd'hui ? L'enjeu de la foi dans la situation actuelle de l'Afrique ne peut pas se passer de la question que nous posons ici. Des réponses ont été esquissées dans notre travail. Le nombre de chrétiens qui augmente chaque année et l'intérêt que l'Afrique suscite pour toute l'Eglise universelle nous enjoignent de poser la question et d'y donner une réponse pertinente. Les formes de la célébration et celles du langage sur Dieu peuvent nous aider à orienter notre foi au milieu de peuples croyants qui cherchent toujours Dieu. Comme nous l'avons relevé durant notre recherche, avec les jeunes et les adultes que nous avons fréquentés en ville et au village en Côte d'Ivoire, cette question a été récurrente lors de nos nombreux échanges et de nos activités pastorales.

Si la libération a un visage qui est le Christ et un signe à partir duquel elle est envisageable et possible, il reste à déterminer la manière de les présenter aux Africains. Comment ouvrir les Ecritures aux Africains ? Comment faire la fraction du pain en Afrique ou comment y dresser la table ? Ici doit naître le génie herméneutique du croyant africain et du théologien africain en particulier. Les recherches théologiques en vigueur en Afrique démontrent la nécessité d'une foi africaine. Sur ce point, le débat semble révolu. Les deux synodes consacrés à l'Afrique en l'espace de quinze ans ont définitivement réglé le problème. Ils encouragent plutôt l'Afrique à être toujours témoin de Jésus-Christ dans un monde qui tend à le renier. Ils demandent aussi que la spécificité de la foi africaine rayonne dans le monde entier et que les communautés de croyants africaines gardent et entretiennent l'originalité de leur foi en Jésus-Christ. Il s'agit maintenant de connaître cette authenticité. Pendant longtemps, l'on a cru que c'est la diversité et la richesse de ses cultures qui sauvera l'Afrique. Et l'Eglise, à travers l'inculturation, apporterait une touche spéciale - une touche spirituelle - à ce mouvement d'ensemble. Mais, le constat est que là où l'on a parlé d'authenticité, où l'on en a fait un programme politique national de gouvernement comme au Congo, la situation n'a pas évolué et des résultats obtenus, on ne peut pas dire qu'ils soient allés au-delà de la musique, de la danse et de l'habillement, du reste fort appréciés dans le monde entier. Les rites de la célébration eucharistique, quant à eux, restent fondamentalement romains même s'il est permis de toucher à ce qui peut l'être. L'authenticité de la culture africaine elle-même reste à démontrer dans un monde où tout circule à une vitesse

électronique. Quand nous nous rendons dans des villages africains aujourd'hui, nous pouvons trouver des antennes paraboliques, la télévision, la radio, les smartphones, les Ipads, souvent des ordinateurs et tout ce qui caractérise le monde moderne, sa consommation et sa jouissance. Que devient alors l'authenticité de nos cultures et de notre foi au milieu de tant d'éléments (certains disent gadgets !) d'une autre civilisation qui orientent radicalement les mœurs aujourd'hui, diffusent les idées, des modes de pensée et des comportements provenant des nations riches ? A l'heure de la mondialisation, aucune culture n'est pure (au propre comme au figuré). Il y a une part d'ailleurs qui s'impose et que nous devons impérativement prendre en compte et assumer. C'est pourquoi, vouloir coûte que coûte montrer une foi africaine authentique à partir de ses cultures, c'est travailler à laisser de côté les vrais enjeux de la foi aujourd'hui sur le continent. Le paradoxe, par ailleurs saisissant, est que dans ces villages et hameaux de plus en plus connectés au monde entier, il y règne la pauvreté, la faim, les maladies guérissables ou non. Les produits agricoles sont bradés à des acheteurs véreux et sans scrupule. Ces villages demeurent hors des programmes des gouvernants et sont donc livrés à eux-mêmes. L'Etat y fait irruption pour imposer sa violence et battre campagne en période électorale. Beaucoup meurent avec leurs ordonnances en main faute de moyens pour acheter les médicaments et se soigner convenablement. Mieux, tous ces jeunes qui émigrent en Occident n'y vont pas avec leur culture. Ils vont se fondre dans d'autres cultures qu'ils rencontrent. De même, ceux qui ont le courage de revenir en Afrique ne retournent pas reprendre leur culture. Ils reviennent avec celles qu'ils ont rencontrées et qui les façonnent désormais en leur imposant un nouveau mode et train de vie. Sur ce plan, on ne peut pas dire que nos cultures, dans l'état actuel où elles se trouvent, peuvent assurer, à elles toutes seules et de façon authentique, le bonheur de l'homme africain. En disant cela, nous devons soutenir aussi que nous ne partageons pas l'avis de tous ceux qui prétendent que les Africains doivent impérativement se mouler dans la mondialisation pour adopter d'autres cultures et pour éradiquer leur pauvreté. Car, de notre point de vue, les intérêts de cette mondialisation ne sont pas ceux des Africains. La mondialisation ou le système mondial, dans sa structure actuelle, ne pourra jamais apporter de solutions vitales et libératrices aux peuples affamés et appauvris. Il nous faut donc regarder ailleurs.

Le chantier qui n'est pas assez emprunté par la foi africaine et la théologie africaine reste celui de la libération. Nous l'avons dit pendant cette recherche, la théologie africaine de la libération reste un chantier à explorer. Les bases posées par les pionniers au cours de la décennie 1980-1990 doivent instruire le chercheur africain qui veut s'intéresser à la question

de la libération en Afrique. En partant de la définition que donne Jean-Marc Ela de la théologie de la libération, nous pensons que les croyants africains doivent s'engager sur des voies qui libèrent. En effet, pour Ela, la théologie de la libération, commence chaque fois qu'un Africain a le courage de lever le bras pour dénoncer, sans peur, les injustices autour de lui. En Afrique, ce courage qui manque gravement, ne peut être possible que dans la foi. Conscients de la puissance de la foi à dire la vérité, les Africains, devant les graves crises que vivent leurs pays, se demandent toujours : « Qu'est-ce que l'Eglise (en faisant allusion aux évêques africains) dit devant cette situation d'injustice ? » Et les lettres pastorales des évêques sur les événements du pays sont très attendues et lues par bon nombre d'Africains. C'est dire que l'Afrique a un grand besoin de libération et beaucoup, à raison, croient que la foi a quelque chose à dire et à faire dans ce domaine. Comment préserver le capital confiance des Africains en l'Eglise ? La réponse à la question déterminera l'avenir de la foi sur le continent. Pour notre part, nous avons montré des voies à partir de l'eucharistie. Elles ne sont certes pas nouvelles. Mais elles peuvent aider à aller encore plus loin en aiguisant notre capacité de créativité. Pour nous, l'eucharistie, quand elle libère la mémoire des Africains et est comprise et célébrée comme il faut, participe à la libération du continent. Célébrer et dire Dieu en Afrique aujourd'hui exigent une détermination, une foi, un enseignement et un engagement authentiques. La foi en la libération de l'Afrique, c'est cette foi qui est capable de structurer toute la vie du croyant ou l'Africain libéré et de déterminer les lieux de son engagement prophétique. Les tâches urgentes de la théologie africaine aujourd'hui, nous l'avons relevé, sont celles qui révèlent véritablement Dieu à l'homme au milieu de ses tourments et des grandes injustices autour de lui. Être capable de dire Dieu dans les situations de pauvreté et de famine, rend apte à s'opposer à toutes les formes de vie et d'injustice qui le dénie. Il n'y a pas de foi sans justice. Il n'y a pas de justice en dehors de Dieu. C'est pourquoi, notre théologie doit être une théologie de libération qui situe Dieu au cœur de l'existence de l'Africain et engage celui-ci dans les œuvres qui transforment l'existence de misère. Au regard du parcours que nous avons fait, nous pouvons conclure qu'en Afrique, la libération est une œuvre et une dimension de notre foi que nous devons accomplir pour la crédibilité de la Parole de Dieu. De même qu'on ne peut pas enchaîner cette Parole, selon l'apôtre des Nations (Cf. 2 Tm 2, 9), de même, non plus, on ne peut pas enchaîner notre libération dont la Parole de Dieu est la matrice. Il reste que notre théologie de la libération elle-même se donne, en Afrique, les moyens nécessaires pour dire Dieu. Mais ce débat ne peut pas être clos maintenant vu que beaucoup, sur ce continent, croient que seules nos cultures sont nos voies de salut. Or une observation sereine du continent aujourd'hui peut nous détourner de cette

conviction certes pertinente, mais rendue inefficace sur le terrain et dans le jeu des relations internationales, phénomène inévitable et irréversible. Tout cela laisse des questions à creuser.

8. Des questions à approfondir

La conjonction des différents intérêts que peut susciter notre travail, laisse émerger des interrogations qui attirent l'attention du chercheur africain. Nous avons pu remarquer au cours de nos recherches que toutes les réponses que nous avons données à notre problématique suscitent elles-mêmes d'autres questions et hypothèses. La question de la libération elle-même reste entière vu qu'elle concerne la foi, la vie et l'avenir de l'Africain. Il n'en va pas autrement de celle de l'inculturation ou de la reconstruction ou des autres formes de théologie pratiquées en Afrique. La préoccupation sera toujours de savoir de quelle libération nous avons besoin, à quel moment précis nous devons la faire et avec qui la faire, voire comment la faire. Dans notre recherche, nous avons été attentif à un aspect de la question en le mettant en lien et en relief avec le signe eucharistique par lequel le Christ ne cesse de se rendre plus visible aux hommes et leur commande de se souvenir des actes qu'il a posés. Le thème eucharistie et libération n'est qu'un élément de la réponse qui ne rassemble pas tout et ne dit pas tout, et peut même être considéré comme l'amorce et la préface d'une recherche. Il y a donc bien d'autres éléments à prospecter et à prendre en compte. Les médiations eucharistiques de libération que nous avons identifiées ne peuvent pas résoudre, à elles toutes seules, notre préoccupation. En plus, elles peuvent être abordées sous un autre angle, selon l'inspiration du chercheur qui veut s'intéresser à notre recherche. La question de la politique et de la démocratie en Afrique demeure un enjeu primordial aussi pertinent. Elle reste à approfondir. En quoi la politique telle qu'elle est pratiquée en Afrique peut-elle être un lieu de libération pour les peuples de la faim qui en subissent violemment le contrecoup ? Le tournant politique abordé au début de la décennie 1990-2000 constitue un lieu théologique qui mérite une étude approfondie et suivie à la lumière de la Parole de Dieu. Si cette période de notre histoire récente a plus ou moins mis fin à des pratiques propres au parti unique, il est aussi vrai qu'elle est la cause de nombreux maux qui minent l'Afrique aujourd'hui. La fragilité de nos Etats et de nos institutions constituant la cause de nos drames, nous devons considérer la politique comme un sujet pertinent pour notre foi d'Africain que le chercheur ne devrait pas avoir peur d'aborder dans un ensemble plus systématique. Une théologie politique africaine

peut aider à creuser davantage la question et à tracer des chemins possibles de recherche. Elle pourra mieux éclairer le rapport souvent ambigu entre l'Eglise et l'Etat et celui du croyant dans la société et l'administration. La question pourrait être de savoir ce que l'Eglise veut être dans un Etat dont dépend le sort de ses fidèles et des autres citoyens. La question écologique doit être davantage approfondie en tenant compte des nouveaux enjeux de la planète qui ont des conséquences dommageables sur le climat et l'environnement en Afrique. La question peut être de savoir si l'Afrique doit payer pour le développement industriel des autres qui pollue la nature et quelles sont les mesures qu'elle-même prend pour sauvegarder « la maison commune ».

Le reste du septénaire sacramentel peut lui aussi constituer un lieu de réflexion. Ces signes par lesquels le Christ vient encore à nous aujourd'hui ont beaucoup à nous dire et nous exigent une attention et un autre style de vie. Ils demeurent surtout des signes actuels, signes des temps. Ils ne doivent pas être abordés seulement dans le cadre des rites qui les célèbrent et avec ceux qui les reçoivent. S'ils sont des signes efficaces du Christ, ils doivent être célébrés là où les peuples ont réellement besoin d'eux. Le Christ ne les a pas institués dans un cadre rituel et dans un temple. Ils sont partie intégrante de sa mission dans les villes et villages de la Palestine. Il s'est manifesté là où l'homme était en danger de mort et avait réellement besoin de lui. Malgré sa transcendance, Dieu s'insère encore aujourd'hui parmi nous par les sacrements que le Fils nous a laissés et que nous célébrons et par les événements que nous vivons. Dès lors, nous devons donner à ceux-ci une dimension plus réelle, un visage plus concret, plus actuel et un sens plus profond. Dieu, par son Fils, n'est pas un Être abstrait et lointain. Il est Celui qui est providence et qui, par sa proximité, donne la vie gratuitement et en abondance : « Moi, je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance » (Jn 10, 10). Les sacrements accomplissent ce vœu de Dieu pour les hommes. Ils doivent donc être célébrés dans ce cadre. Il s'agit de les rendre plus présents et pertinents en l'homme. Le sacrement de baptême en Afrique, par exemple, doit montrer la dimension essentielle de la vie en Jésus-Christ, dans l'Eglise et la société. Il doit être indiqué comme le sacrement de la vie qui intègre le Christ dans les dimensions de la vie de celui qui le reçoit. Cette vie commence sur terre et elle a pour vocation de transformer l'existence en lui donnant une dimension réelle quand elle est menacée par les forces du mal. Le symbolisme de la mort et de la renaissance qu'il souligne dans son rite peut être compris comme le passage de la mort par un système qui opprime et tue à la renaissance ou régénérescence comme libération en Jésus-Christ. Celui de l'eucharistie, comme nous l'avons vu, à travers les matières qui

l'expriment doit réellement refléter l'offrande des peuples africains quand ils célèbrent Dieu. La mondialisation, contrairement à ce que l'on pense aujourd'hui, ne résout pas cette question. Ou alors, si par extraordinaire, elle devrait la résoudre, ce qui serait plus juste est que toutes les nourritures des peuples de la mondialisation soient offrandes à Dieu et jugées dignes d'être posées sur son autel sacré. Le sacrement de la confirmation peut montrer au chrétien que l'Esprit Saint qu'il reçoit le rend prophète dans une société où il est appelé à pratiquer et à faire pratiquer la justice en dénonçant tout ce qui contrarie le projet de vie de Dieu pour les hommes et en renonçant lui-même aux plaisirs mondains qui créent et accentuent la dépendance. Car, comme a dit l'apôtre Paul, l'Esprit que nous avons reçu ne fait pas de nous des esclaves et ne nous ramène pas à la peur (Cf. Rm 8, 15). Quant aux sacrements des malades et de la réconciliation, ils peuvent être célébrés également comme des sacrements de la vie qui libèrent des liens du péché qui rend malade le corps social et humain pour faire du croyant un être régulièrement et radicalement renouvelé. Comme on le voit, le projet sacramentel en Afrique demeure un vaste champ de réflexion à explorer malgré toutes les recherches déjà effectuées dans ce sens et qui constituent des bases solides. La poursuite de celles-ci, à partir des réalités socio-politiques, donnera un nouveau souffle à ces sacrements que nous administrons souvent dans une ambiance de fête ou en d'autres occasions qui ne nous laissent pas assez de temps et de recul pour approfondir les sens qu'ils veulent nous communiquer. Les sacrements sont des signes du Christ pour la vie. Et comme l'enseigne l'apôtre Jean, « qui a le Fils a la vie » (1 Jn 5, 12). Il s'agit alors, dans le contexte africain, de transmettre cette vie à travers les sacrements dans une perspective de libération qui contrarie et dénonce tous les signes de mort qui menacent l'homme africain.

Ajoutons à ces préoccupations celles de l'enseignement de la foi et de sa transmission aujourd'hui en Afrique. Les générations actuelles reçoivent le baptême et deviennent donc chrétiennes, contrairement à celles d'avant elles. On peut constater qu'aujourd'hui trois familles africaines sur six sont chrétiennes et pratiquent régulièrement leur foi par la célébration et la réception des sacrements. Si le jeu du nombre est important, il s'agit de s'appesantir sur la qualité de cette foi. Ce qui suppose son enseignement et sa transmission. Retrouvons ici les disciples d'Emmaüs : comme eux, en effet, l'Afrique a de plus en plus besoin de rencontrer le Christ sur son chemin, de marcher avec lui, de se laisser instruire, de lui demander, en toute liberté, de rester avec elle, de lui offrir son hospitalité et de partager sa table avec lui, de le reconnaître à la fraction du pain et de témoigner de lui. Cette démarche de formation de la foi doit susciter un engouement dans nos Eglises. Il s'agit d'ouvrir les

Écritures pour que nos yeux soient ouverts à leur tour après que nos cœurs aient brûlé en nous en attendant la proclamation des Écritures. Quand le Christ se fait compagnon de route et compagnon de prière, il nous ouvre les Écritures et ouvre aussi nos yeux pour le reconnaître à travers les événements de l'histoire. La rencontre avec le Christ dissipe « l'épaisseur des ténèbres » (Jude 13).

Les structures sont nombreuses en Afrique : mouvements catholiques pour enfants, jeunes et adultes ; groupes de prières, communautés nouvelles, catéchèse... Quelles orientations donner à cet ensemble qui a pour vocation d'entretenir spirituellement et intellectuellement la foi ? La recherche théologique en Afrique doit davantage se pencher sur cet aspect de notre problématique. Si le nombre est important, la qualité doit aller de pair avec lui. Le chercheur africain doit scruter ces lieux qui le plus souvent sont abandonnés aux mains de volontaires qui malgré leur générosité, manquent de moyens pour assurer une formation efficiente à tous ces enfants, jeunes et adultes qui viennent à eux dans l'intention de comprendre et de vivre leur foi. Et beaucoup aujourd'hui ne veulent pas se contenter seulement de prier et de participer à la messe, mais ils veulent aussi comprendre le sens de leur prière en vue de lui donner une dimension plus réelle. L'insuffisance des ressources financières rétrécit malheureusement les opportunités de formation qui sont inévitables aujourd'hui. Il est regrettable que des centres de formation ferment par manque de moyens financiers pour assurer leur entretien. Si les instituts et universités catholiques dont nous avons fait cas ne sont pas accessibles à tous, il urge de constituer d'autres cadres de rencontres et de formations adéquats où la foi peut être expliquée aux croyants en vue d'un jugement rationnel qui évite tout fondamentalisme et toute... « radicalisation ». La formation et l'éducation de la foi deviennent de plus en plus un enjeu pertinent que les responsables de nos Églises ne peuvent plus prendre le risque de différer. Il nous faut, en Afrique, passer de la catéchèse de la première communion à la catéchèse de l'Esprit Saint qui tient compte de la maturité de nos Églises et de sa pleine insertion visible dans la société, le pays et le continent. Cela suppose la formation des agents pastoraux capables de relever les défis de la formation et de l'éducation chrétienne des fidèles. La responsabilité de l'Église reste grande en Afrique qui exige de nouveaux comportements en signe de témoignage de la foi. Les deux synodes vécus par l'Afrique font des ouvertures qui ne doivent pas rester au niveau des exhortations apostoliques et des déclarations d'intention. Si l'Afrique reste l'avenir de la chrétienté comme cela semble s'imposer de plus en plus, cet héritage ne doit pas être apprécié uniquement à l'aune de la quantité et des églises pleines, mais plutôt au niveau de la qualité de la foi des croyants. Il

s'agit de construire l'Eglise et de rendre compte de sa foi et non de faire forcément nombre. La qualité édifie alors que le nombre impressionne.

9. L'avenir de notre recherche ?

Reste une dernière préoccupation qui s'impose à nous-mêmes qui avons effectué cette recherche pendant trois ans, mais dont le substrat a émergé et s'est imposé à nous au fur et à mesure de notre douzaine d'années de ministère en Afrique, particulièrement en Côte d'Ivoire. Cette question qui accompagnera désormais notre recherche et qui constituera la trame qui orientera son projet est : Comment nous faut-il envisager désormais notre avenir en Afrique à partir de notre foi en Jésus-Christ ? On peut la multiplier en bien d'autres questions et préoccupations. Par exemple : Quel sera l'avenir de notre recherche ? ou : Quel sort réservons-nous à notre travail ? Quel écho souhaiterions-nous qu'il ait en Afrique ? Nos réponses sont elles aussi, paradoxalement, des questions : En Afrique, une révolution de nos mentalités est-elle possible à partir de ce que nous croyons et célébrons avec les signes qui le représentent ? Une réflexion à partir de l'eucharistie peut-elle réellement renouveler la pratique et la foi en ce sacrement en Afrique ? Comment une recherche qui met en exergue la perspective libératrice de l'eucharistie peut-elle aider à déconstruire les discours dominants et sclérosants sur l'Afrique fondés sur de faux postulats et qui satisfont d'autres intentions ; discours dont les Africains eux-mêmes s'imprègnent ?

Nous l'avons déjà signalé, l'intérêt de cette recherche sera principalement de susciter d'autres réflexions, de répondre aux questions posées et de donner forme à nos réponses. Notre ambition est d'adapter la réflexion théologique à la situation vécue ; cette réflexion qui ouvre les yeux à la fraction du pain. Autant dire que cette recherche invite et incite à prospecter des pistes ouvertes ici et qu'on pourra exploiter, soit seules, soit en lien avec d'autres plus pertinentes. Ces pistes, qui ne manquent pas en Afrique, constituent notre réel espoir pour notre recherche. En Afrique, notre engagement personnel dans la recherche et l'enseignement saura-t-il être des éléments de réponse qui ouvriraient des yeux ?

BIBLIOGRAPHIE

1 : SOURCES

1.1 : Bibles

TOB (Traduction Œcuménique de la Bible), édition intégrale, Paris, Cerf, 1994.

La Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, (Nouvelle édition revue et augmentée), 1999.

La Bible Osty, Paris, France loisirs, 1973.

1.2 Patristique

AUGUSTIN (Saint), *Sermons sur l'Écriture*, Paris, Robert Laffont, 2014, 1492 p.

CLEMENT DE ROME, *Lettre aux Corinthiens*, Paris, L'Atelier/Ouvrières, 1994, 112 p.

CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Quel riche sera sauvé ?*, Paris, Cerf, SC, n° 537, 2011, 250 p.

CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, Paris, Cerf, SC n° 126 bis, 2009, 228 p.

DIDACHE, LA DOCTRINE DES DOUZE APOTRES, (Traduction française), Paris, Cerf, 1978, 228 p.

IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Paris, Cerf, 2001, 752 p.

JEAN CHRYSOSTOME, *L'eucharistie, école de vie*, Paris, Migne, Coll. « Les Pères dans la foi », n° 99, 2009, 226 p.

JUSTIN (Saint), *Apologie 1 et 2 ; Dialogue avec Tryphon* (Textes intégraux), Paris, Editions de Paris, 1958, 368 p.

1.3 : Magistère

CONCILE VATICAN II, *Les seize documents conciliaires*, Paris, Fides, 1967.

PAUL VI, *Mysterium fidei*, 3 septembre 1965.

PAUL VI, *Ministeria quaedam*, 15 août 1972.

PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, 8 décembre 1975.

JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, 6 août 1993.

JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, 14 septembre 1995.

JEAN-PAUL II, *Dies Domini*, 31 mai 1998.

JEAN-PAUL II, *Novo Millemio Ineunte*, 6 janvier 2001.

JEAN-PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*, 17 mai 2003.

BENOIT XVI, *Deus caritas est*, 25 décembre 2005.

BENOIT XVI, *Sacramentum Caritatis*, 22 février 2007.

BENOIT XVI, *Spe Salvi*, 30 novembre 2007.

BENOIT XVI, *Africae munus*, 19 novembre 2011.

PAPE FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013.

PAPE FRANÇOIS, *Discours au Parlement européen et au Conseil de l'Europe. Strasbourg, 25 novembre 2014* (Texte intégral), Paris, Salvator, 2014, 48 p.

PAPE FRANÇOIS, *Misericordiae Vultus. Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la miséricorde*, 11 avril 2015.

PAPE FRANÇOIS, *Laudato si'*, 24 mai 2015.

CATECHISME DE TRENTE, Bouère, DMM, 1991, 584 p.

CATECHISME DE L'EGLISE CATHOLIQUE, 1992.

CONFERENCE EPISCOPALE DE COTE D'IVOIRE, *Le chrétien face à la politique*, 13 juin 1999.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction sur quelques aspects de la « Théologie de la libération »*, 6 août 1984.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Liberatis conscientia, sur la Liberté chrétienne et la Libération*, 22 août 1986.

CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN, *Missel romain*, Desclée-Mame, 1977.

CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN, *Livre des bénédictions. Rituel romain*, Paris, Chalet-Tardy, 1988.

CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Instruction Redemptionis Sacramentum sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte Eucharistie*, 25 mars 2004.

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui. Perspectives, principes et critères*, Paris, Cerf, 2012, 160 p.

COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE/LUTHERIENNE : *Le repas du Seigneur*, 1978.

CONSEIL PONTIFICAL « COR UNUM », *La faim dans le monde. Un défi pour tous : le développement solidaire*, Paris, Centurion/Cerf, 1996, 106 p.

CONSEIL DE PRESIDENCE DU GRAND JUBILE DE L'AN 2000, *Eucharistie, sacrement de la vie nouvelle*, Mame/Cerf/Centurion, 1989, 138 p.

2 : ŒUVRES

ABIOLA, F., *Négritude et condition africaine*, Paris/Amsterdam, Karthala/Sephis, Coll. « Histoire des Suds », 2008, 192 p.

ACTION CONTRE LA FAIM, *Géopolitique de la faim. Quand la faim est une arme*, Paris, PUF, 1998, 310 p.

ADONGUI, H., *La célébration de l'eucharistie*, Paris, L'Harmattan, 2016, 110 p.

AGAPE, *L'eucharistie, de Jésus aux chrétiens d'aujourd'hui. Jésus Christ pain rompu pour un monde nouveau*, Paris, Droguet et Ardant, 1981, 548 p.

AGOSSOU, M.-J., *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987, 218 p.

APPIAH-KUBI, F., *L'Église, famille de Dieu. Un chemin pour les Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 2008, 334 p.

ASSOGBA, Y., *Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou*, Paris, L'Harmattan, 1999, 112 p.

AWAZI, KUNGUA, B., *Le Dieu crucifié en Afrique. Esquisse d'une christologie négro-africaine de la Libération Holistique*, Paris, L'Harmattan, 2008, 332 p.

BAYILI, B., *Le concept d'inculturation. Problématique d'un néologisme théologique*, Paris, L'Harmattan, 2014, 192 p.

BAZIE, A., *Théologie africaine de la libération. Pertinence et perspectives théologiques, Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiae*, Rome, 1997, 310 p.

BEDJRA., E., *Foi et développement en Afrique. Royaume de Dieu et eucharistie*, Paris, L'Harmattan, 2004, 354 p.

BIALO, J. M., *L'Eucharistie depuis Vatican II. Quel rapport pour les communautés chrétiennes d'aujourd'hui ?*, Paris, L'Harmattan, 2016, 250 p.

BIRMELE, A. ; BÜHLER, P. ; (éd.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Coll. « Labor et fides », 2008, 624 p.

BOFF, C. ; PIXLEY, J., *Les pauvres : choix prioritaire* (Traduction française), Paris, Cerf, 1990, 240 p.

BOFF, L., *Jésus-Christ libérateur* (Traduction française), Paris, Cerf, 1974, 270 p.

BOFF, L., *Eglise : charisme et pouvoir* (Traduction française), Paris, Lieu commun, 1985, 288 p.

BOFF, L., *Le Notre Père. Une prière de libération intégrale* (Traduction française), Paris, Cerf, 1988, 170 p.

BORDEYNE, P. ; MORRILL, B., (Sous la dir.), *Les sacrements, révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à L.-M. Chauvet* (Traduction française), Paris, Cerf, Coll. « *Cogitatio Fidei* », n° 263, 2008, 300 p.

BOUYER, L., *L'eucharistie*, Paris, Cerf, 2009 (Nouvelle édition), 454 p.

BOUYER, L. ; CHAPELLE, A. ; COLOMBO, G., *L'eucharistie. Pain nouveau pour un monde nouveau*, Paris, Communio-Fayard, 1981, 240 p.

BOVON, F., *L'Évangile selon saint Luc (9, 51 – 14, 35)*, Genève, Coll. « *Labor et fides* », 1996, 492 p.

BUJO, B. ; MUYA, J., (éd.), *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, Vol. I, Kinshasa, Paulines, 2004, 208 p.

BUJO, B. ; MUYA, J., (éd.), *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, Vol. II, Fribourg, APF, 2005, 267 p.

BUJO, B., (éd.), *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, Vol. III, Fribourg, APF, 2013, 223 p.

CARDINAL CONGAR, Y., *Vaste monde, ma paroisse, Vérité et dimension du salut*, Paris, Cerf, Coll. « *Foi vivante* », n° 413, 2000, 222 p.

CARDINAL OUELLET, M., *Mystère et sacrement de l'amour*, Paris, Cerf, 2014, 426 p.

CARDINAL SARAH, R. ; DIAT, N., *Dieu ou rien. Entretien de foi*, Paris, Fayard, 2015, 420 p.

CARDINAL KASPER, W., *La miséricorde. Notion fondamentale de l'Évangile. Clé de la vie éternelle* (Traduction française), EdB, Coll. « *Theologia* », n° 5, 2015 (Quatrième édition), 216 p.

CARLE, P.-L., *Le sacrifice de la nouvelle alliance. Consubstantiel et transsubstantiation (De l'Incarnation à l'Eucharistie)*, Bordeaux, Taffard (Deuxième édition), 1981, 418 p.

CAVANAUGH, W., *Torture et eucharistie. La théologie politique et le Corps du Christ*, Genève/Paris, Ad Solem/Cerf, 2009, 448 p.

CAVANAUGH, W., *Eucharistie et mondialisation. La liturgie comme acte politique*, Genève, Ad Solem, 2008, 128 p.

CHAREIRE, I., *Ethique et grâce. Contribution à une anthropologie chrétienne*, Paris, Cerf, Coll. « *Cogitatio fidei* », n° 209, 1998, 306 p.

CHAUVET, L.-M., *Symbole et sacrement*, Paris, Cerf, 1987, 582 p.

CHAUVET, L.-M., *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Montrouge, Bayard, 2010, 422p.

CHOISY, E., *Paschase Radbert. Etudes historiques sur le IXe siècle et sur le dogme de la Cène*, Genève, Maurice Richter, 1888, 127 p.

CLAVIER, M. ; MABAKA, P. (Sous la dir.), *Dieu au risque du monde*, Paris, L'Harmattan, Coll. « *Droit, Société et Risque* », 2010, 126 p.

COFFIGNY, D., *Basile le Grand*, Paris, L'Atelier/Ouvrières, 1995, 174 p.

COLLECTIF, *L'eucharistie. Le sens des sacrements*, Faculté de théologie de Lyon, 1971, 318 p.

COLLECTIF, *Civilisation noire et Eglise catholique. Colloque d'Abidjan, 12 -17 septembre 1977*, Abidjan/Paris, NEA/Présence africaine, 1978, 464 p.

COLLECTIF, *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris, L'Harmattan, 1978, 240 p.

COLLECTIF, *Cahier Evangile n° 37, L'eucharistie dans la Bible*, Paris, Cerf, 1991, 64 p.

COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Paris, Karthala/Présence africaine, 2006, 306 p.

COLLECTIF, *Théologie*, Paris, Eyrolles, Coll. « *Mention* », 2008, 210 p.

COLLECTIF, *Ecologie et religion. Actes du Colloque du 1^{er}, 2 et 3 septembre 2011, Université des sciences sociales Hampâté Bâ*, Paris, L'Harmattan, 2016, 200 p.

COLSON, J., *Clément de Rome*, Paris, Atelier/Ouvrières, 1994, 112 p.

COMPTE-SPONVILLE, A., JACQUARD, A., ; MONODE, T., *Ecologie et spiritualité*, Paris, Albin Michel, Coll. « Espaces libres », n° 169, 2006, 218 p.

DE BACIOCCHI, J., ; VERDIER, H., *L'eucharistie. Sa signification. Difficultés. Célébrations actuelles*, Paris, DDB/Bellarmin, Coll. « Croire aujourd'hui », 1975, 134 p.

DE BACIOCCHI, J., (Sous la dir.), *L'Eucharistie*, Paris, Desclée, Coll. « Le mystère chrétien », n° 3, 1964, 124 p.

DE BACIOCCHI, J., *Espérer aujourd'hui en Jésus-Christ. Le dynamisme de l'Évangile*, Paris, DDB, Coll. « Petite encyclopédie moderne du christianisme », 1997, 160 p.

DE BEAURECUEIL, S., *Nous avons partagé le pain et le sel*, Paris, Cerf, 1965, 106 p.

DEISS, L., *La Cène du Seigneur. Eucharistie des chrétiens*, Paris, Le Centurion, 1975, 174 p.

DENIS, H., *Les sacrements ont-ils un avenir ?*, Paris, Cerf, 1971, 120 p.

DERVILLE, G., *Histoire, mystère, sacrements. L'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou*, Paris, DDB, 2014, 828 p.

DIOUF, M., *L'Afrique dans la mondialisation*, Paris, L'harmattan, 2002, 246 p.

DJEREKE, J.-C., *L'Afrique refuse-t-elle vraiment le développement ?*, Paris, L'harmattan, 2007, 250 p.

DJEREKE, J.-C., *Réflexions sur l'Église catholique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2014, 202 p.

DORE, J. (Sous la direction), *Sacrements de Jésus-Christ*, Paris, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 18, 1983, 258 p.

DORE, J. ; KABASSELE-LUMBALA, F. ; LUNEAU, R., *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 25, 1986, 320 p.

DORE, J. ; KABASSELE-LUMBALA, F. ; LUNEAU, R., *Pâques africaines d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 37, 1989, 252 p.

DORE, J. ; XIBAUT, B., *Jésus, le Christ et les christologies*, Paris, Mame/Desclée, Coll. « Jésus et Jésus Christ », n° 101, 2011, 568 p.

DORE, J., *Jésus expliqué à tous*, Paris, Seuil, 2015, 158 p.

- DUMONT, D. ; MOTTIN, M.-F., *L'Afrique étranglée*, Paris, Seuil, 1980, 272 p.
- DUPAQUIER, J. ; LAULAN, Y.-M., *Où va l'Afrique noire ? Actes du Colloque du 13 décembre 2001*, Paris, RIGP n° 6, 2001, 206 p.
- DURAND, A., *La cause des pauvres. Société, éthique et foi*, Paris, Cerf, 1996, 180 p.
- DURRWELL, F.-X., *L'eucharistie, présence du Christ*, Paris, Ouvrières, 1971, 80 p.
- DURRWELL, F.-X., *L'eucharistie, sacrement pascal*, Paris, Cerf, 1980, 214 p.
- DUVAL, A., *Des sacrements au concile de Trente*, Paris, Cerf, Coll. « Rites et symboles », 1985, 408 p.
- EDELMANN, E., *Jésus parlait araméen. A la recherche de l'enseignement originel*, Paris, Relié, 2000, 462 p.
- ELA, J.-M., *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982, 234 p.
- ELA, J.-M., *Quand l'Etat pénètre en brousse. Les ripostes paysannes à la crise*, Paris, Karthala, 1990, 272 p.
- ELA, J.-M., *Le message de Jean-Baptiste. De la conversion à la réforme dans les Eglises africaines*, Yaoundé, CLE, 1992, 72 p.
- ELA, J.-M., *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1993 (Nouvelle édition), 174 p.
- ELA, J.-M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, 448 p.
- ELA, J.-M., *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 2009 (Nouvelle édition), 228 p.
- ELA, J.-M.; LUNEAU, R., *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981, 270 p.
- ETIEMBLE, R., *Les Jésuites en Chine. La querelle des rites (1552-1778)*, Paris, Julliard, Coll. « Archives », n° 23, 1966, 302 p.
- FAIVRE, A., *Les premiers laïcs. Lorsque l'Eglise naissait au monde*, Dijon, Signe, 1999, 236 p.

- FANTINO, J., *L'homme image de Dieu chez saint Irénée*, Paris, cerf, 1986, 260 p.
- FEDOU, M., *Les Pères de l'Eglise et la théologie chrétienne*, Paris, FJP, 2013, 352 p.
- FERMET, A., *Eucharistie : célébrer la vie, célébrer le Christ*, Paris, Editions Ouvrières, Coll. « Au défi de Dieu », n° II, 1981, 112 p.
- FORTE, B., *Une théologie pour la vie. Fidèle au ciel et à la terre*, Paris, Salvator, 2014, 256p.
- GAÏSE, R., *Les signes sacramentels de l'Eucharistie dans l'Eglise latine. Etudes Théologiques et Historiques*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 2001, 412 p.
- GOA IBO, J.-M., *Spiritualité chrétienne et développement en Afrique*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Croire et savoir en Afrique », 2014, 100 p.
- GOGUEL, M., *L'eucharistie. Des origines à Justin martyr*, Paris, Fischbacher, 1910, 230 p.
- GEFFRE, C., *Passion de l'homme. Passion de Dieu*, Paris, Cerf (Nouvelle édition), 2015, 254 p.
- GUTIERREZ, G., *La force historique des pauvres* (Traduction française), Paris, Cerf, 1986, 248 p.
- GUTIERREZ, G. ; MÜLLER, G., *Aux côtés des pauvres. L'Eglise et la théologie de la libération* (Traduction française), Paris, Bayard, 2014, 324 p.
- HAMPATE, B., *Amkoullel, l'enfant peul, Mémoires (I)*, Arles, Actes Sud, 2015 (Nouvelle édition), 540 p.
- HARI, A., *L'écologie et la Bible. L'eau, les animaux, les humains*, Paris, L'Atelier, 1995, 240 p.
- HEBGA, M., *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 2000, 206 p.
- HENNE, P., *Saint Jérôme*, Paris, Cerf, 2009, 338 p.
- HUBAUT, M., *Grâce et miséricorde. Commentaire de l'Evangile de saint Luc*, Paris, Salvator, 2015, 450 p.
- HUGON, P., *Géopolitique de l'Afrique*, Paris, Armand Colin, (Troisième édition), 2013, 130p.

JAOUEN, R., *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris, Karthala, 1995, 286 p.

JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, Paris, Plan/Mame, 1994, 336 p.

JOLY, C., *Oscar Romero. Martyr de la cause des pauvres*, Paris, Salvator, 2015, 160 p.

JONG, De, J. P., *L'eucharistie comme réalité symbolique*, (Traduction française), Paris, Cerf, Coll. « *Cogitatio Fidei* », n° 65, 1972, p. 57.

KABASELE-LUMBALA, F., *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993, 128 p.

KABASELE-LUMBALA, F., *Renouer avec ses racines. Chemins d'inculturation*, Paris, Karthala, 2005, 344 p.

KABOU, A., *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris, L'Harmattan, 1991, 208 p.

KAOBO, E., *Christologie africaine (1956-2000)*, Paris, L'Harmattan, 2008, 424 p.

KÄ, M., *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993, 208 p.

KÄ, M., *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993, 222 p.

KÄ, M., *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris-Yaoundé, Karthala-Clé, 2000, 215 p.

KÄ, M., *L'Afrique, notre projet. Révolutionner l'imaginaire africain*, Yaoundé, Terroirs, 2009, 344 p.

KANE, C., H., *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961, 192 p.

KATO, B., *Pièges théologiques en Afrique*, Abidjan, CPE, 1981, 232 p.

KINKUPU, L., S., *Dogme et inculturation en Afrique, perspective d'une théologie de l'invention*, Paris, Karthala, 2003, 224 p.

KINKUPU, L., S., *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005, 166 p. 218 p.

KESTELOOT, L., *Anthologie négro-africaine. Histoire et textes de 1918 à nos jours*, Vanves, Edicef, 1997 (Nouvelle édition), 560 p.

KOUADIO, J., *Jean-Marc Ela ou l'honneur de faire de la théologie en Afrique. Hommage au théologien africain de la libération*, Paris, L'Harmattan, 2015, 218 p.

LAFONT, G., *Eucharistie. Le repas et la parole*, Paris, Cerf, 2001, 162 p.

- LARCHET, J.-C., *La vie sacramentelle*, Paris, Cerf, 2014, 598 p.
- LAURENTIN, R., *Jésus Christ présent : vivre l'Eucharistie*, Paris, F.-X. de Guibert, 2005, 230 p.
- LAURET, B. ; REFOULE, F. (Sous la dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome 3, Dogmatique II*, Paris, Cerf, 1983, 792 p.
- LENGLET, F., *La fin de la mondialisation*, Paris, Pluriel, 2014 (Nouvelle édition), 268 p.
- LEON-DUFOUR, X., *Lecture de l'Évangile selon saint Jean, Tome II (chapitre 5 -12)*, Paris, Seuil, 1990, 512 p.
- LUNEAU, R., *Laisser aller mon peuple ! Églises africaines au-delà des modèles ?*, Paris, Karthala, 1985, 200 p.
- MACHIA, M., A., *La Bible, Vatican II et l'Afrique. De l'exégèse à une théologie du développement*, Paris, L'Harmattan, 2014, 124 p.
- MAGNE, J., *Logique des sacrements*, Paris, Coll. « Origines chrétiennes », n° III, 1989, 248p.
- MANARANCHE, A., *Ceci est mon corps*, Paris, Seuil, 1975, 192 p.
- MARLE, R., *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, DDB, 1988, 176 p.
- MARTELET, G., *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Paris, Desclée, 1972, 228 p.
- MARTIMORT, *Les signes de la nouvelle alliance*, Paris, Liget, 1963, 426 p.
- MAZZA, E., *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, Cerf, 2005, 384 p.
- MBEMBE, A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, 294 p.
- MBEMBE, A., *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, 248 p.
- MBEMBE, A., *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, 270 p.
- MOINGT, J., *Figures de théologiens*, Paris, Cerf, 2013, 298 p.
- MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient I. De la croyance à la foi critique*, Paris, Gallimard, 2014, 612 p.
- MOINGT, J., *Croire au Dieu qui vient II. Esprit, Église et monde. De la foi critique à la foi qui agit*, Paris, Gallimard, 2016, 540 p.

- MOLTMANN, J., *Théologie de l'espérance* (Traduction française), Paris, Cerf-Mame, Coll. « *Cogitatio fidei* », n° 50, 1970, 420 p.
- MOLTMANN, J., *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Évangile* (Traduction française), Paris, Seuil, 1971, 192 p.
- MOLTMANN, J., *Dieu dans la création. Traité écologique de la création* (Traduction française), Paris, Cerf, coll. « *Cogitatio fidei* », n° 146, 1988, 424 p.
- MOLTMANN, J., *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (Traduction française), Paris, Cerf, Coll. « *Cogitatio fidei* », n° 80, 2012 (Nouvelle édition), 394 p.
- MUSHIPU, D., *La théologie africaine. Le feu vert de Rome : une herméneutique des déclarations des souverains pontifes d'après le Concile Vatican II*, Paris, L'Harmattan, 2016, 274 p.
- MUTOMBO-MUKENDI, F., *La théologie politique africaine. Exégèse et histoire*, Paris, L'Harmattan, 2011, 344 p.
- MVENG, E., *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, 232 p.
- MVENG, E., (Sous la direction), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, 124 p.
- MVENG, E.; LIPAWING, B., *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé/Paris, CLE/Présence africaine, 1996, 234 p.
- NEUSCH, M. ; CHENU, B., *Au pays de la Théologie, à la découverte des hommes et des courants*, Paris, Le Centurion, 1990, 262 p.
- ODON, V., *Jésus et Bouddha*, Paris, Albin Michel, 1996, 264 p.
- PANNENBERG, W., *Théologie systématique, tome 3*, Paris, Cerf, Coll. « *Cogitatio fidei* », n° 291, 2013, 948 p.
- PAPE FRANÇOIS, *Ne cessez de semer. Le pain de l'espérance*, Paris, Parole et Silence, 2015, 194 p.
- PAPE FRANÇOIS, *Se mettre au service des autres, voilà le vrai bonheur* (Traduction française), Paris, Pluriel, 2015, 372 p.
- PAPE FRANÇOIS, *Le nom de Dieu est miséricorde. Conversation avec Andrea Tornielli* (Traduction française), Paris, Robert Laffont/Presses de la Renaissance, 2016, 172 p.
- PEELMAN, A., *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, Coll. « L'horizon du croyant », n° 8, 1988, 198 p.

PENOUKOU, E.-J., *Eglises d'Afrique, propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984, 161p.

PHILONENKO, M., *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Gallimard, 2001, 206 p.

PIDOLLE, L., *La christologie historique du pape saint Léon le Grand*, Paris, Cerf, Coll. « *Cogitatio fidei* », n° 290, 2013, 400 p.

QUENUM, J.-M., *Le Dieu de la solidarité qui vient à l'Africain*, Abidjan, Ucao, 2005, 254 p.

RAHNER, K., *Traité fondamental de la foi. Etudes sur le concept du christianisme* (Traduction française), Paris, Cerf, 2011 (Nouvelle édition), 586 p.

RATZINGER, J., *Jésus de Nazareth, 1. Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration* (Traduction française), Paris, Flammarion, 2007, 430 p.

RATZINGER, J., *Jésus de Nazareth, 2. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection* (Traduction française), Paris, Rocher, 2011, 350 p.

RENAUD, B., *L'Eucharistie, sacrement de l'Alliance*, Paris, Cerf, Coll. « Lire la Bible », n° 183, 2013, 274 p.

REVEL, J.-P., *Traité des sacrements. I. Baptême et sacramentalité, 1. Origine et signification du baptême*, Paris, Cerf, 2004, 688 p.

ROUET, A. *Prêtres. Sortir du modèle unique*, Paris, Médiaspaul, 2015, p. 207.

SARPI, P., *Histoire du concile de Trente (Edition originale de 1619)* (Traduction française), Paris, Champion, 2002, 1504 p.

SCHILLEBEECKX, E., *La présence du Christ dans l'eucharistie* (Traduction française), Paris, Cerf, 1970, 152 p.

SCHILLEBEECKX, E., *Le Christ. Sacrement de la rencontre de Dieu* (Traduction française), Paris, Cerf, Coll. « Foi vivante », n° 133, 1997, 264 p.

SCHILLEBEECKX, E., *L'économie sacramentelle du salut* (Traduction française), Fribourg, Saint-Paul, 2004, 616 p.

SERVIGNY, de G., *La théologie de l'eucharistie dans le concile Vatican II*, Paris, Pierre Téqui, 2000, 190 p.

SESBOÛE, B., *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. Tome1 : problématique et relecture doctrinale*, Paris, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 33, 1988, 400 p.

SESBOUE, B., *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 80, 2000, 236 p.

SESBOUE, B., *L'homme, merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique*, Paris, Salvator, 2015, 368 p.

SOBRINO, J., *Jésus-Christ libérateur* (Traduction française), Paris, Cerf, 2014, 534 p.

SOBRINO, J., *La foi en Jésus-Christ. Essai à partir des victimes* (Traduction française), Paris, Cerf, 2015, 690 p.

SOEDE, N., *Théologie africaine. Origine, évolution et méthodes*, Abidjan, ICAO, 1995, 126p.

SPEYR, A., *Parole de la croix et sacrement* (Traduction française), Paris, Lethielleux, Coll. « Le sycomore », 1979, 96 p.

SVETLANA, A., *La fin de l'homme rouge ou le temps du désenchantement* (Traduction française), Arles, Actes sud, 2013, 544 p.

TAUBIRA, C., *L'esclavage raconté à ma fille*, Paris, Philippe Rey, 2015, 192 p.

TILLARD, J.-M., *L'Eucharistie, pâques de l'Eglise*, Paris, Cerf, Coll. « Unam sanctam », n° 44, 1964, 268 p.

TRAORE, A., *L'étau. L'Afrique dans un monde sans frontières*, Arles, Actes sud, Coll. « Babel », n° 504, 1999, 192 p.

TRAORE, A., *L'Afrique humiliée*, Paris, Fayard, 2008, 306 p.

TRAORE, A., *Le viol de l'imaginaire*, Paris, Pluriel, 2010 (Nouvelle édition), 208 p.

TRAORE, A. ; M'DELA-MOUNIER, N., *L'Afrique mutilée*, Bamako, Taama Editions, 2012, 64 p.

VANGU, V., E., *Théologie africaine et calvaire des peuples. La spiritualité africaine en questions*, Paris, L'Harmattan, 2008, 182 p.

VERGOT, A. ; HOUSSIAU, A., *L'eucharistie, symbole et réalité*, Paris, P. Lethielleux, Coll. « Réponses chrétiennes », 1970, 182 p.

VICTOR, J.-C., *Le dessous des cartes. Itinéraires géopolitiques*, Paris/Strasbourg, Tallandier/Arte, 2012, 224 p.

WEABEY, F., *L'Eglise et la politique en Afrique. Eléments de réflexion pour dédramatiser le débat*, Paris, L'harmattan, 2009, 140 p.

WRESINSKI, J., *Telle est l'Eucharistie !*, Paris, Cerf/Quart monde, 2005, 62 p.

YAO, M., *L'inculturation à la lumière de l'exhortation apostolique « Ecclesia in Africa »*, Paris, L'Harmattan, 2014, 274 p.

ZIEGLER, J., *La faim dans le monde expliquée à mon fils*, Paris, Seuil, 2011, 80 p.

ZUMSTEIN, J., *L'Evangile selon saint Jean (1-12)*, CNT IV a, Genève, Coll. « *Labor et fides* », 2014, 424 p.

3 : ARTICLES

ADOUKONOU, B., « L'eucharistie : une approche africaine du débat interculturel », in *Communio*, n° 10, 3, 1985, pp. 65-78.

AGOSSOU, J. M., « Le phénomène de libération en Afrique », in *Libération en Jésus-Christ. Actes de la 12^e semaine théologique de Kinshasa, 25 au 30 Juillet 1977*, Kinshasa, 1980, pp. 17-33.

ANTONI, S., « Les célébrations dominicales sans prêtre », in www.croire.com/Définitions/Mots-de-la-foi/Messe/Le-dimanche/Des-célébrations-sans-prêtre.

BEDOUELLE, G., « Trente (Concile), 1545-1563 », in LACOSTE, J.-Y (Sous la dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, (Troisième édition revue et augmentée), 1998, pp. 1419-1423.

BIALO, J., « L'Eucharistie au risque des hommes », in CLAVIER, M. ; MABAKA, P., (Sous la dir.), *Dieu au risque du monde*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 82-93.

BOKA DI MPASA, L., « A propos de la théologie d'Eglises africaines », in *Spiritus*, n° 104, septembre 1986, pp. 235-248.

BOUHOT, J.P., « Evolution de la théologie de l'eucharistie du IV^e au XI^e siècle », in COLLECTIF, *L'eucharistie. Le sens des sacrements. Un dossier théologique*, Faculté de théologie de Lyon, 1971, pp. 119-129.

BRULIN, M. « La prise en compte de l'histoire dans le domaine des pratiques sacramentelles », in *Revue des Sciences théologiques & religieuses*, n° 6, Paris, Beauchesne, 1997, pp.169-199.

BRUNEL, S., « Une nouvelle géopolitique de la faim », in *Action Contre la Faim, Géopolitique de la faim. Quand la faim est une arme...*, Paris, Puf, 1998, pp. 11-20.

BRUNEL, S., « L'Afrique peut-elle nourrir ses populations ? », in COLLECTIF, *Où va l'Afrique noire ?*, Actes du Colloque du 13 décembre 2001, Paris, RIGP, n° 6, 2001, pp. 193-200.

CABIE, R. ; MARTIMORT, A.G. (Sous la dir.), *L'Eglise en prière II. L'Eucharistie*, Paris, Desclée, 1983 (Nouvelle édition), 288 p.

CARAVIAS, J.-L., « Vers une religiosité christocentrique », in NIEUWENHOVE, J. (éd.), *Jésus et la libération en Amérique latine*, Paris, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 26, 1986, p. 150.

CHANG, A., « Les erreurs de la théologie sacramentaire », in www.clerus.org/clerus/dati/2002-01/31-999999/03SaFRA.html.

CHANTRAINE, G., « Engagement pour les pauvres et discernement de la vérité. A propos de l'Instruction sur "quelques aspects de la théologie de la libération", in *Communio*, n° 10, 2, 1985, pp. 119-129.

CHAPELLE, A., « Le ministère de présidence », in BOUYER, L. ; CHAPELLE, A. ; COLOMBO, G., *L'eucharistie. Pain nouveau pour un monde rompu*, Paris, Communio-Fayard, 1981, pp. 143-152.

CHAUVET, L.-M., « Histoire de la liturgie eucharistique », in AGAPE, *L'eucharistie, de Jésus aux chrétiens d'aujourd'hui. Jésus Christ pain rompu pour un monde nouveau*, Paris, Droguet et Ardant, 1981, pp. 175-364.

CHAUVET, L.-M., « Place et fonction de l'histoire dans une théologie des sacrements », in *Revue de l'ICP*, n° 24, 1987, pp. 49-65.

CHAUVET, L.-M., « Le peuple de Dieu et son ministère. Approche théologique », in *Prêtres diocésains*, n° 1280, Mars-Avril 1990, pp. 127-155.

CHAUVET, L.-M., « La théologie sacramentaire aujourd'hui : quelques axes de recherche à promouvoir », in www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=RSR_094_0491.

CLAVIER, M., « Dieu au risque de la sacramentalité », in CLAVIER, M. ; MABAKA, P. (Sous la dir.), *Dieu au risque du monde*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 68-81.

COSTES, R., « Le sacrement de la société fraternelle », in L. BOUYER, A. ; CHAPELLE, A. ; COLOMBO, G., *L'eucharistie. Pain nouveau pour un monde nouveau*, Paris, Communio-Fayard, 1981, pp. 193-208.

COSTES, R., « Ethique et spiritualité de la création », in COMPTE-SPONVILLE, A.; JACQUARD, A., MONODE, T., *Ecologie et spiritualité*, Paris, Albin Michel, Coll. « Espaces libres », n° 169, 2006 (Nouvelle édition), pp. 138-142.

DIDIER, R., « L'eucharistie comme repas », in COLLECTIF, *L'eucharistie. Le sens des sacrements*, Faculté de théologie de Lyon, 1971, pp. 16-32.

DIDIER, R., « Le repas sacrificiel eucharistique », in COLLECTIF, *L'eucharistie. Le sens des sacrements*, Faculté de théologie de Lyon, 1971, pp. 33-55.

DUSSEL, E., « Le pain de la célébration : signe communautaire de justice » (Traduction française), in *Concilium*, n° 172, février 1982, pp. 89 – 101.

EBOUSSI, F., B., « Pour une catholicité africaine (Etapes et organisation), in *Civilisation noire et Eglise catholique. Colloque d'Abidjan, 12 – 17 septembre 1977*, Paris/Dakar, Présence africaine/NEI, 1978, p. 331-370.

ELA, J.-M., « Ministère ecclésial et problèmes des jeunes Eglises », in *Concilium*, n° 126, 1977, pp. 61-69.

EYT, P., « Témoins de l'eucharistie au IIe siècle », in COLLECTIF, *Cahier Evangile, n° 37, L'eucharistie dans la Bible*, Paris, Cerf, 1991, pp. 61-62.

FAIVRE, A., « Les ministères durant les six premiers siècles », in *Prêtres diocésains*, n° 1280 (Numéro spécial), Mars-Avril, 1990, pp. 105-126.

GELDHORF, J., « Penser l'eucharistie. De l'herméneutique à la spéculation », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2011/1TOME 95, p. 129-145. DOI : 10.3917/rspt.951.0129.

GRIEU, E., « Pertinence sociale et politique de l'Eucharistie », in *Etudes*, 2012/11 Tome 417, pp. 497-508.

GY, P.-M., « Eucharistie », in LACOSTE, J.-Y., (Sous la dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, (Nouvelle édition), 1998, pp. 516-525.

GY, P.-M., « Sacrifice de la messe », in LACOSTE, J.-Y., (Sous la dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, (Nouvelle édition), 1998, pp. 1260 – 1261.

HEBGA, M., « De la généralisation d'un particulier triomphant à la recherche de l'universalité », in *Concilium*, n° 191, 1984, pp. 85-94.

HEYER, R., « Annihilation anthropologique et anthropologie de la vie. Une discussion critique des thèses du P. Mveng », in *Théologiques*, volume 19, n° 1, 2011, pp. 133-146.

HEYER, R. ; KABASELE, F., « Théologie africaine et vie », in *Théologiques*, Vol. 19, numéro 1, 2011, pp. 5-12.

HITIMANA, J., « Evangile et libération. La pensée de Jean-Marc Ela », in DORE, J. ; KABASSELE-LUMBALA, F. ; LUNEAU, R., *Chemins de la christologie africaine, (Nouvelle édition, revue et complétée)*, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 25, Paris, Desclée, 2001, pp. 287-297.

HOUSSIAU, A., « L'eucharistie dans la tradition ecclésiale, hier et aujourd'hui », in VERGOT, A. ; HOUSSIAU, A., *L'eucharistie, symbole et réalité*, Paris, P. Lethilleux, Coll. « Réponses chrétiennes », 1970, pp. 127-174.

JOHANNY, R., « L'eucharistie, sacrement de libération », in *Spiritus*, n° 48, 1972, pp. 12-30.

JOHANNY, R., « L'eucharistie, force de compromission sur les chemins de l'homme », in *Parole et pain*, n° 50, 1972, pp. 114-133.

JOURJON, M., « Textes eucharistiques des Pères anténicéens », in COLLECTIF, *L'eucharistie. Le sens des sacrements*, Faculté de théologie de Lyon, 1971, pp. 94 – 118.

KABASELE-LUMBALA, F., « L'au-delà des modèles », in DORE, J. ; KABASELE-LUMBALA, F., LUNEAU, R., *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 25, 1986, pp. 203-228.

KANYANDAGO, P., « John Mary Waliggo. Un combattant sur tous les fronts », in BUJO, B. ; ILUNGA, J., (éd.), *Théologie africaine au XXIe siècle. Quelques figures, Vol. II*, Fribourg, APF, 2005, pp. 213-228.

KARSTEN, L., « Parole et sacrements. Les moyens de grâce », in *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Coll. « *Labor et fides* », 2010, pp. 303-337.

KASPER, W., « L'unité de l'Eucharistie » (Traduction française), in *Communio*, n° 10, 3, 1985, pp. 41-64.

KINKUPU, S., L., « Pour une nouvelle sagesse d'habiter le monde », in *Revue Africaine de Théologie* (Numéro spécial), Kinshasa, FCK, vol.25, n° 56, octobre 2004, pp. 167-170.

KLEIBER, M., « Le Dieu de la création », in [www. Editionsducerf.fr/ html/livre/fichelivre](http://www.Editionsducerf.fr/html/livre/fichelivre).

KÜNG, H., « Pour conclure : comment aujourd'hui parler de l'Esprit Saint ? » (Traduction française), in *Concilium*, n° 148, 1979, pp.153-156.

LEGRAND, H.-M., « La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne », in *Spiritus*, n° 69, 1977, pp. 409-431.

LOCK, E., « La théologie africaine dans l'engagement d'Alioune Diop », in *Mélanges de Science religieuse*, Tome 72, n° 4, 2016, pp. 17-30.

MALATI, T., « Libération intérieure et salut de l'humanité », in Engelbert, MVENG (Sous la dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, pp. 33-37.

MARCHADOUR, A., « L'Eucharistie dans l'Évangile de Jean », in COLLECTIF, *Cahier Évangile n° 37, L'eucharistie dans la Bible*, Paris, Cerf, 1991, pp. 50 – 60.

MUKASSA, E., « La foi qui fleurit en œuvres de justice. L'eucharistie et la faim dans le monde. Une reconsidération », in *Telema*, n° 120, Janvier-Avril 2005, pp. 20-27.

METOGO, E., M., « La théologie africaine. Pour une véritable inculturation », in *Lumière et vie*, n° 200, Tome XXXIX, décembre 1980, pp. 97-103.

METOGO, E., M., « La personne du Christ dans l'œuvre de Mongo Béti », in DORE, J. ; KABASSELE-LUMBALA, F. ; LUNEAU, R., *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 25, 1986, pp. 43-67.

MUSHETE, N., « L'inculturation du christianisme comme problème théologique », in *Combat pour un christianisme africain*, FTC de Kinshasa, 1981, pp. 9-19.

MWAMBAZAMBI, K., « Kā Mana. Un défenseur de la théologie de la reconstruction », in BUJO, B., (éd.), *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures. Vol. III*, Fribourg, APF, 2013, pp.149-170.

N'GONGO, L.P., « Pouvoir politique occidental dans les structures de l'Église en Afrique », in *Civilisation noire et Église catholique. Colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977*, Paris/Dakar, Présence africaine/NEI, 1978, pp. 37-56.

NOTHOMBE, D., « Une eucharistie sans pain ni vin ? Éléments de réflexion pour un problème pastoral », in *NRT*, n° 105 (1983), p. 69-79.

OSSAMA, N., « Valorisation de la foi culturelle africaine », in *Civilisation noire et Église catholique. Colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977*, Paris/Dakar, Présence africaine/NEA 1978, pp. 168 – 203.

PERROT, C., « Les repas juifs et l'eucharistie », in COLLECTIF, *L'eucharistie. Le sens des sacrements*, Faculté de théologie de Lyon, 1971, pp. 78-93.

POUCOUTA, P., « La théologie africaine au défi de l'écologie », in *Revue Africaine de Théologie* (Numéro spécial), Kinshasa, FCK, vol. 25, n° 56, Octobre 2004, pp. 171-174.

PRETOT, P., « Les sacrements comme célébrations de l'Église » : l'impact de la liturgie sur la théologie sacramentaire », in BORDEYNE, P. ; MORRILL, B. (Sous la dir.), *Les*

sacrements, révélation de l'humanité de Dieu, Volume offert à L.-M. Chauvet, Paris, Cerf, Coll. « *Cogitatio fidei* », n° 263, 2008, pp. 55-73.

PRETOT, P., « Théologie sacramentaire », in COLLECTIF, *Théologie*, Paris, Eyrolles, Coll. « Mention », 2008, pp.155-181.

RATZINGER, J., « De la Cène de Jésus au sacrement de l'Eglise », in *Communio*, n° 5, Tome II, Septembre 1977, pp. 21-32.

RWIZA, R., « Laurenti Magesa. Un théologien de la libération en contexte africain », in BUJO, B. ; ILUNGA, J., (éd.), *Théologie africaine au XXIe siècle. Quelques figures. Vol. II*, Fribourg, APF/Saint-Paul Fribourg, 2005, pp. 229-254.

SALES, M., « L'eucharistie, source et substance de la vie chrétienne », in BOUYER, L., CHAPELLE, A. ; COLOMBO, G., *L'eucharistie. Pain nouveau pour un monde rompu*, Paris, Communio-Fayard, 1981, pp. 179-192.

SAMBOU, E., « L'eucharistie, une vie, une foi », in *Spiritus*, n° 80, Tome XXI, 1980, pp. 308-315.

SANON, A., « La nouveauté évangélique dans une Eglise millénaire », in *Concilium*, n° 126, 1977, pp. 99-115.

SANON, A., « Message chrétien universel dans la pluralité culturelle », in *Concilium*, n° 155, 1980, pp. 99-114.

SANON, A., « Dimensions anthropologiques de l'eucharistie », in *La Documentation catholique*, n° 1813, Tome LXXVII, 1981, pp. 721-728.

SANON, A., « Enracinement culturel de la liturgie en Afrique depuis Vatican II », in *Concilium*, n° 182, 1983, pp. 99-113.

SANON, A., « L'avenir de l'eucharistie vu de l'Afrique. L'eucharistie du Seigneur, offrandes des peuples au XXIe siècle », in BROUARD, M. (Sous la dir.), *Eucharistia-Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2002, pp. 731-733.

SCHILLEBEECKX, E., « La communauté ecclésiale et sa présidence », in *Concilium*, n° 153, 1980, pp. 115-151.

SEMPORE, S., « Les Eglises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », in *Concilium*, n° 126, pp. 1977, 11-24.

SINSIN, J., « Synthèse finale au Colloque sur la méthodologie de l'inculturation », Grand séminaire St Augustin de Samaya-Mali, 23-26 mars 1998.

SOULETIE, J.-L., « Sciences humaines et théologie chrétienne après L.-M. Chauvet », in www.catho-theo.net/spip.php?article246.

TABORDA, F., « L'avenir de l'Eucharistie vu de l'Asie. L'Eucharistie dans les traditions culturelles asiatiques », in BROUARD, M. (Sous la dir.), *Eucharistia-Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2002, pp.739-742.

TILLARD, J.-M., « Les sacrements de l'Eglise », in Bernard, LAURET ; François, REFOULE (Sous la dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome 3, Dogmatique II*, Paris, Cerf, 1983, pp. 385-466.

TUTU, D., « La théologie de la libération en Afrique », in *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris, L'Harmattan, 1978, pp. 194-202.

WALDENFELS, H., « Le droit à un prêtre ? », in *Concilium*, n° 153, 1980, pp. 83-92.

4 : DOCUMENTS ET REVUES

4.1 Documents méthodologiques

BEAU, M., *L'art de la thèse. Comment préparer et rédiger un mémoire de master, une thèse de doctorat ou tout autre travail universitaire à l'ère du Net ?*, Paris, La découverte, Coll. « Guide repère » (Nouvelle édition), 2009, 208 P.

BERE, Z., *Techniques et stratégies d'un travail scientifique. Etude, mémoire, thèse et autres recherches*, Abidjan, Ucao, 2011, 170 P.

BIYOGO, G., *Traité de méthodologie et d'épistémologie de la recherche*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Recherche et Pédagogie », 2005, 152 p.

IPARA MOTEMA, J., *Travaux universitaires. Remarques méthodologiques*, Paris, L'Harmattan, 2016, 150 p.

KOUAKOU, J.-P., *Guide d'écriture bibliographique*, Abidjan, Balafons, 2011, 72 p.

N'DA, P., *Méthodologie et guide pratique du mémoire de recherche et de la thèse de doctorat*, Paris, L'Harmattan, 2007, 240 p.

N'DA, P., *L'Article scientifique en lettres, langues, arts et sciences humaines*, Paris, L'Harmattan, 2015, 168 p.

4.2 : Autres documents

ALBERIGO, G. (Sous la dir.), *Les conciles œcuméniques. Les décrets. De Nicée à Latran V*, Tome II-1, Paris, Cerf, 1994, 656 p.

ALBERIGO, G. (Sous la dir.), *Les conciles œcuméniques. Les décrets. De Trente à Vatican II*, Tome II-2, Paris, Cerf, 1994, 1136 p.

BONIFACE, P., *La géopolitique*, Paris, Eyrolles, 2015 (Troisième édition, augmentée et mise à jour), 208 p.

BROUARD, M. (Sous la dir.), *Eucharistia-Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2002, 814 p.

COMITE INFORMATION SAHEL, *Qui se nourrit de la famine en Afrique ? Le dossier politique de la faim au sahel*, Paris, François Maspero, Coll. « Cahiers libres », n°s 292-293, 1974, 280 p.

COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE/LUTHERIENNE, *Le repas du Seigneur*, 1978.

DENZINGER, H., *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, (Edition française), 2005, 1284 p.

LACOSTE, J.-Y., (Sous la dir), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, 1998 (Troisième édition revue et augmentée), 1588 p.

LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE, n° 1664, (1974).

LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE, n° 1789, T. LXXVII, 6 juillet 1980.

LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE, n° 1813, T. LXXVIII, 9 août 1981.

LE NOUVEAU THEO. L'ENCYCLOPEDIE CATHOLIQUE POUR TOUS, Paris, Mame, 2009, 1446 p.

OECD (2013), *Sécurité alimentaire mondiale : Défis pour le système agricole et agro-alimentaire*, OECD Publishing.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. L'eucharistie* (Traduction française), Tome 4, III a, Q73-83, Paris, Cerf, 1986, 766 p.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, les sacrements (Traduction française), III a, Q60-65*, Paris, Cerf, 1999, 380 p.

4.3 : Revues

COMMUNIO, n° X, 3, *L'enfance*, Mars- Avril 1985.

COMMUNIO, n° X, 3, *Le sacrifice eucharistique*, Mai - Juin 1985.

CONCILIUM REVUE INTERNATIONALE DE THEOLOGIE, n° 126, *Les Eglises d'Afrique : Quel avenir ?*, 1977.

CONCILIUM REVUE INTERNATIONALE DE THEOLOGIE, n°148, *Le Saint Esprit en rediscussion*, 1979.

CONCILIUM REVUE INTERNATIONALE DE THEOLOGIE, n° 153, *Le droit de la communauté chrétienne à un prêtre*, 1980.

CONCILIUM REVUE INTERNATIONALE DE THEOLOGIE, n° 182, *Dogme : les martyrs d'aujourd'hui*, 1983.

LUMIERE ET VIE, *Perspectives théologiques pour la fin de ce siècle*, Tome XXXIX, n° 200, décembre 1990.

MELANGES DE SCIENCE RELIGIEUSE, *Vie, culture et société : comment vivre ensemble ?*, Tome 72, n° 4, 2015.

NOUVELLE REVUE DE THEOLOGIE, n° 1, Janvier-février 1983, Tome 105.

PRETRES DIOCESAINS, n° 1280 (Numéro spécial), Mars-Avril 1990.

REVUE AFRICAINE DE THEOLOGIE (Numéro spécial), Vol. 25, n° 56, Octobre 2004.

REVUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, n° 24, 1987.

REVUE DES SCIENCES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES, n° 6, 1997.

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES, 2011/1TOME 95.

SPIRITUS, n° 69, Décembre 1977.

SPIRITUS, n° 80, Tome XXI, Septembre 1980.

SPIRITUS, n°104, Tome XXVII, Septembre 1986.

TELEMA, n° 120, Janvier-Avril 2005.

THEOLOGIQUES, Théologie africaine et vie, Volume 19, n° 1, 2011

UNIVERSITE DE STRASBOURG, *De Jésus à Jésus-Christ, 1. Le Jésus de l'Histoire. Actes du colloque de Strasbourg 18-19 novembre 2010*, Paris, Mame-Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », 2010, 268 p.

5. SITES INTERNET

www.clerus.org

www.cairn.info

www.actioncontrelafaim.org

www.dogmatique.net

www.editionsducerf.fr.

www.croire.com.

www.persee.fr

DEDICACE.....	3
REMERCIEMENTS.....	4
RESUME.....	5
LISTE DES ABREVIATIONS.....	6
INTRODUCTION GENERALE.....	7
1. Nos motivations.....	8
2. L'intérêt de la question.....	10
3. L'état de la question.....	13
4. Notre problématique.....	20
5. Notre hypothèse.....	24
6. Nos méthodes et plan de recherche.....	28
6.1 Nos méthodes de recherche.....	28
6.2 Notre plan de recherche.....	30
PRELIMINAIRES : PRECISIONS CONCEPTUELLES.....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
NOTIONS DE LIBERATION ET DE SALUT EN CONTEXTE AFRICAIN.....	31
1. Libération et salut en Afrique comme engagement social et politique.....	32
2. Libération et inculturation : médiation controversée, mission commune en Afrique.....	33
	Erreur ! Signet non défini.
3. La médiation prophétique comme condition et moyen de libération et de salut en Afrique.....	37
4. Libération et salut en Afrique comme ouverture au message du Christ.....	40
PREMIERE PARTIE : EUCHARISTIE : DON DE DIEU ET MYSTERE DU CHRIST.....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
INTRODUCTION.....	43
CHAPITRE 1 : REVELATION BIBLIQUE ET DOCTRINE TRADITIONNELLE DE L'EUCCHARISTIE : EVOLUTION ET PERSPECTIVES.....	45
1. Le mystère de l'eucharistie dans la révélation biblique.....	45
1.1 Holocaustes – rite de communion et sacrifice expiatoire.....	46
1.2 Souvenir et mémoire vive.....	48

1.3	Abondance-fraternité et sociabilité du repas en Israël.....	49
1.4	Le menu au temps de Jésus	Erreur ! Signet non défini.
2.	L'Evolution théologique et doctrinale de la question	Erreur ! Signet non défini.
2.1	Les premiers siècles et l'eucharistie	54
2.1.1	Eucharistie et union au Christ et aux hommes	54
2.1.1.1	La <i>Didachè</i> : eucharistie, solidarité entre le Christ et les hommes et avec la création	55
2.1.1.2	Chez Justin : eucharistie, union à Dieu et aux hommes et vérité de Dieu.....	55
2.1.1.3	Chez Cyrille de Jérusalem : dans l'eucharistie, le Christ se donne et l'homme le reçoit...57	
2.1.1.4	Chez Jean Chrysostome : eucharistie, œuvre de Dieu et don de son amour aux hommes .57	
2.1.1.5	Chez Augustin : eucharistie, symbole de l'efficacité de l'union avec Christ dans sa célébration	58
2.1.2	Eucharistie et solidarité envers les affamés.....	63
2.1.2.1	Clément d'Alexandrie : l'argent doit servir à la cause des pauvres et des affamés . Erreur ! Signet non défini.	
2.1.2.2	Jean Chrysostome : le pauvre et l'affamé, c'est le Christ célébré et mangé dans l'eucharistie	64
2.1.3	Eucharistie et dévotion populaire	66
2.1.4	La querelle doctrinale entre Paschase Radbert et Ratramme de Corbie et son évolution dans le temps	68
2.2	Le magistère et l'eucharistie : le concile de Trente	Erreur ! Signet non défini.
2.2.1	Deux canons importants de Trente	72
2.2.2	Trois effets admirables.....	74
CHAPITRE 2 : LE MYSTERE DE LA TRANSSUBSTANTIATION.....		77
1.	Comment s'opère la transsubstantiation ? : La réalité d'un mystère si grand	80
2.	L'homme devant le mystère de Dieu	Erreur ! Signet non défini.
3.	Paul VI et le mystère de l'eucharistie : adoration et contemplation.....	81
4.	Le mystère de l'eucharistie, entre foi et raison	83
CHAPITRE 3 : DECOUVRIR LE SENS ET LA PORTEE DE L'EUCARISTIE DANS L'EGLISE ET L'HUMANITE		85
1.	Sens et portée de l'eucharistie comme mémoire de l'Eglise et de l'humanité	86
2.	Sens et portée de l'eucharistie comme fidélité célébrée par l'Eglise et l'humanité	87
3.	Sens et portée de l'eucharistie comme unité indissoluble pour l'Eglise et l'humanité	88
4.	Sens et portée de l'eucharistie comme lumière du Christ dans l'Eglise et l'humanité	89

CHAPITRE 4 : COMPRENDRE AUJOURD’HUI LA FORMULATION THEOLOGIQUE DE TRENTE	93
1. Une remarque de contemporains	94
2. Mémorial et sacrifice sacramentel	96
2.1 Repas rituel et sacrifice de rassemblement au nom et en souvenir du Christ.....	97
2.2 Un vrai sacrifice	97
2.3 Un don total du Christ total.....	100
2.4 Ce qu’en dit la Tradition.....	101
2.5 Identité et différence	104
2.6 L’ouverture anthropologique d’Antoine Vergote.....	106
2.6.1 L’oblation ou le don	107
2.6.2 La communion ou participation réalisée.....	109
3. Anamnèse de la vie, de la mort et de la résurrection du Seigneur	111
3.1 L’anamnèse comme fondement et enracinement de notre relation eucharistique	112
3.2 L’anamnèse est le temps de Dieu pour l’homme	113
3.3 L’anamnèse d’un Dieu qui libère	114
3.4 La noblesse du souvenir eucharistique	114
3.5 L’anamnèse du mystère pascal.....	116
4. Le sacrifice sacramentel de rédemption de Jésus : « sans nous » mais « avec nous »	117
CHAPITRE 5 : SIGNE-TRANSFINALISATION-TRANSSIGNIFICATION-TRANSSOCIALISATION : APPROCHE NOUVELLE DE L’EUCHARISTIE POUR LE MONDE D’AUJOURD’HUI	121
1. La nourriture : substance et symbole	121
2. Le sacrement : signe sanctificateur et signe du frère	123
3.Des concepts nouveaux	124
3.1 La transsubstantiation et la transsignification : même réalité de sens ?	125
3.2 L’eucharistie et l’éthique du frère : la transsocialisation	127
3.3 L’eucharistie et l’eschatologie : la transfinalisation.....	129
CHAPITRE 6 : EUCHARISTIE ET ROYAUME DES CIEUX : EUCHARISTIE COMME ACTION DE DIEU ET DES HOMMES, LIBERATION, DEVELOPPEMENT ET ROYAUME	131
1. Joseph Ratzinger : royaume de Dieu veut dire Seigneurie de Dieu	132
2. Le pas que franchit Jon Sobrino : comprendre l’eucharistie comme libération.....	136
3. La vision d’Edoh Bédjra : l’eucharistie comme clé herméneutique du royaume et le développement en Afrique.....	143

CHAPITRE 7 : UNE ETUDE DE CAS PRATIQUE : LES PRIERES EUCHARISTIQUES COMME CELEBRATION LITURGIQUE DE LA LIBERATION	148
1. Prières eucharistiques I et III : offrandes, repas et sacrifice ; communion et mémoire.....	150
1.1 Offrandes, repas et sacrifice : fondement de l’eucharistie.....	150
1.2 Communion et mémoire : signes d’avenir et d’espérance	150
2. Prières eucharistiques II, III et IV : Esprit Saint, Souffle de consécration	152
3. Prières eucharistiques I, II, III et IV : l’ordre liturgique de libération	153
4. Prières eucharistiques II, III et IV : un seul corps, puissance d’unité et de communion.....	153
5. Prières eucharistiques I, II, III et IV : nourriture pour la vie éternelle	154
CHAPITRE 8 : RAPPORT ENTRE LA THEOLOGIE SACRAMENTAIRE ET LES AUTRES DONNEES DE LA SYSTEMATIQUE.....	157
1. La théologie sacramentaire et la christologie : Jésus-Christ est Sacrement de libération	159
2. La théologie sacramentaire et l’ecclésiologie : l’Eglise est lieu de libération.....	162
3. La théologie sacramentaire et la liturgie : la liturgie comme rite de libération	166
3.1 Un mouvement commun	166
3.2 L’histoire, comme interface entre la théologie sacramentaire et la liturgie	168
4. La théologie sacramentaire et l’eschatologie : l’eschatologie comme libération définitive	171
5. Un cas pratique : Esprit-Saint, Puissance de la mémoire eucharistique et de libération	173
5.1 L’eucharistie est l’œuvre primordiale de l’Esprit Saint.....	174
5.2 L’Esprit Saint : cause efficiente de la mémoire eucharistique	176
CHAPITRE 9 : LES SCIENCES SOCIALES ET HUMAINES AU CŒUR DE LA QUESTION SACRAMENTELLE : LES MEDIATIONS EUCHARISTIQUES	179
1. La perspective moderne de Louis-Marie Chauvet : sciences humaines et sacrements comme démarches de libération	180
2. Un cas pratique. La théologie sacramentaire et l’anthropologie selon la perspective d’E. Schillebeeckx : eucharistie, symbole et communion réelle.....	184
3. La théologie sacramentaire et la politique : la politique comme acte de libération	187
CONCLUSION.....	193

DEUXIEME PARTIE : EUCHARISTIE ET LIBERATION EN AFRIQUE.....	196
INTRODUCTION.....	197
CHAPITRE 10 : L'AMPLEUR DU PHENOMENE DE LA FAIM EN AFRIQUE	Erreur ! Signet non défini.
1. Le phénomène de la faim en Afrique : au cœur du drame.....	201
2. Les causes structurelles du drame.....	203
3. Les conséquences modernes du drame : émeutes de la faim, printemps arabes et immolations	206
4. Une évaluation théologique.....	207
CHAPITRE 11 : LA THEOLOGIE AFRICAINE DE LA LIBERATION ET LA PROBLEMATIQUE DE « L'AFRIQUE ETRANGLEE » ET AFFAMEE	212
1. Notion de « l'Afrique étranglée » et affamée selon Jean-Marc Ela.....	213
2. Contexte de « l'Afrique étranglée » et affamée selon les points de vue de Benoît Kuanga et d'Aminata Traoré	215
3. Que faire ? : Se réapproprier notre destin.....	216
CHAPITRE 12 : THEOLOGIE AFRICAINE DE LA LIBERATION, EUCHARISTIE ET SOLIDARITE DE JESUS-CHRIST AVEC LES OPPRIMES : REPONSE A « L'AFRIQUE ETRANGLEE » ET AFFAMEE	218
1. « J'ai soif » (Jn 19, 28)	218
1.1 Larmes de faim et eucharistie	219
1.2 « J'ai soif » : une préoccupation de Dieu en Afrique	220
2. « Il comble de bien les affamés » (Lc 1, 53)	222
2.1 Le magnificat de Marie et le Dieu qui nourrit les affamés	223
2.2 Solidarité de Dieu avec les affamés en Afrique	226
2.3 Théologie, foi et nourriture en Afrique	226
3. Manger l'eucharistie dans la douleur : la perspective eucharistique de Jean-Marc Ela	228
3.1 La réalité eucharistique en Afrique	229
3.2 Eucharistie : sacrement du frère et sacrement total de libération	230
3.3 « Théologie sous l'arbre » et « pastorale du grenier » comme réponses concrètes à la question théologique et pastorale de la faim en Afrique	232
CHAPITRE 13 : LA THEOLOGIE AFRICAINE DE LA LIBERATION ET LES PROBLEMES NOUVEAUX DU CONTINENT COMME DEFIS DE L'EUCHARISTIE	236
1. Jeunesse et eucharistie.....	236

2. Des pistes d'espérance ?.....	238
3. Eucharistie et défi de l'immigration.....	239
3.1 Le drame de l'immigration	239
3.2 Eucharistie et politique migratoire répressive: couple antithétique.....	241
3.3 Communion eucharistique comme modèle de la Communauté universelle et d'ouverture au monde.....	243
4. Théologie africaine de la libération, eucharistie et défi de la mondialisation.....	245
4.1 Qu'est-ce que la mondialisation ?	246
4.2 L'Afrique au risque de la mondialisation : mythe d'une réalité redoutable.....	247
4.2.1 La mondialisation : chance et drame pour l'Afrique	247
4.2.2 Essai d'une analyse théologique de la mondialisation : l'eucharistie est le sacrement du monde	248
4.2.3 Construire une mondialisation qui libère : pour une éthique de la mondialisation	250
4.2.4 Le risque à éviter pour l'Afrique.....	252
4.2.5 Un cas pratique : <i>Africae munus</i> et la mondialisation	253
5. « Prendre son propre repas » (1 Co 11, 21) ou « la mondialisation de l'indifférence ».....	255
5.1 « Son propre repas » opposé au « repas du Seigneur »	255
5.2 « La mondialisation de l'indifférence » selon le pape François	256
CHAPITRE 14 : PROMOUVOIR LA VRAIE DEMOCRATIE CONTRE LES POUVOIRS POLITIQUES ABUSIFS EN AFRIQUE	260
1. Des « pratiques démocratiques » qui oppriment.....	260
2. Causes historiques d'un drame	262
3. Une réponse théologique.....	263
4. Démocratie, foi et espérance en Afrique	265
5. Rendre plus concrète et actuelle l'espérance démocratique en Afrique	267
6. Repartir des victimes : eucharistie et démocratie.....	268
CHAPITRE 15 : THEOLOGIE AFRICAINE DE LA LIBERATION ET SIGNE EUCHARISTIQUE DANS LA PERSPECTIVE DE L'EGLISE FAMILLE DE DIEU EN AFRIQUE	270
1. Eglise famille de Dieu en Afrique et la célébration eucharistique.....	271
2. L'Eglise famille de Dieu en Afrique comme lieu de libération	274
2.1 L'option charismatique de Jon Sobrino.....	274
2.2 L'Eglise famille de Dieu en Afrique et son engagement charismatique en politique	275
CHAPITRE 16 : LECTURE CRITIQUE DE LA THEOLOGIE (EUCHARISTIQUE) AFRICAINE DE LA LIBERATION : INCULTURATION OU RETOUR AUX SOURCES.....	279
1. Critiques de théologiens africains : la culture comme voie de libération.....	279

2. Critiques du magistère africain : d'abord une âme culturelle	282
3. Critiques de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi : se libérer du péché	283
CHAPITRE 17 : LA THEOLOGIE AFRICAINE DE LA LIBERATION ET LE DIEU-DONNE-POUR-TOUS.....	288
1. L'eucharistie, non un signe de race mais de justice pour tous	288
2. Dieu se livre pour tous afin que cessent les injustices	289
3. Aucune situation en Afrique n'échappe à la vigilance de Dieu	290
4. La libération de Dieu, une œuvre destinée à tous	291
5. La libération du pauvre, signe intégral de Dieu envers tous.....	293
CHAPITRE 18 : EUCHARISTIE ET ESPERANCE ESCHATOLOGIQUE AFRICAINE EN JESUS-CHRIST	296
1. Jésus-Christ est Pain vivant pour une vie nouvelle	296
1.1 Baptême et eucharistie : dons de la vie nouvelle et de divinisation	297
1.2 Jésus est le vrai Pain de vie : Jn 6, 1-15. 22-71.....	299
1.2.1 Une précision	299
1.2.2 Jésus et le signe, les disciples et la foule	302
1.2.3 Du pain qui rassasie au pain du ciel	308
2. Jésus, le Pain de vie pour nous aujourd'hui.....	311
2.1 Le jeudi saint eucharistique : accomplissement du discours sur le pain de vie.....	311
2.2 « Ma chair est vraie nourriture et mon sang vraie boisson » (Jn 6, 55).....	313
CHAPITRE 19 : PAIN DU CIEL ET PAIN DES HOMMES EN AFRIQUE.....	315
1. L'eucharistie est pain du ciel et pain des hommes en Afrique	315
2. Vivre l'eucharistie en Afrique dans l'entre-deux temps : le temps de Dieu et le temps de la responsabilité des Africains.....	320
2.1 Le temps de Dieu et le temps de la responsabilité des Africains	320
2.2 La perspective de Bernard Sesboüé : « Une désaffection pour "les choses de la fin ?" »	324
3. L'eucharistie et la résurrection du Seigneur en Afrique.....	326
3.1 Résurrection : continuité de l' « Au commencement »	326
3.2 La nouvelle Pâque africaine.....	329
3.3 La joie de la résurrection en Afrique aujourd'hui	331
CHAPITRE 20 : EUCHARISTIE : FIGURE ET ANNONCE DES CIEUX NOUVEAUX ET DE LA TERRE NOUVELLE EN AFRIQUE	333
1. La perspective de Joseph Moingt : Jésus-Christ comme principe de toute nouveauté.....	333
2. L'Afrique : des cieux nouveaux et une terre nouvelle ?.....	336

2.1 Le prophète Isaïe et l'annonce des cieux nouveaux et de la terre nouvelle	336
2.2 L'Afrique et sa célébration de l'eucharistie : cieux nouveaux et terre nouvelle ?	339
3. Kä Mana et la théologie de la reconstruction : pour un christianisme de la vie en Afrique	341
3.1 Construire d'abord un nouveau type de christianisme à partir de notre propre imaginaire	342
3.2 Les tâches urgentes d'une reconstruction	343
3.3 Les exigences d'une reconstruction	344
3.4 Critique de la théologie de la reconstruction de Kä Mana	346
3.5 Reconstruire l'Afrique à partir de ses propres paradigmes	347
CHAPITRE 21 : BREVE PRESENTATION DE NOS ACQUIS : LES MEDIATIONS EUCHARISTIQUES DE LIBERATION EN CONTEXTE AFRICAIN	350
1. Notre démarche : identification des médiations eucharistiques de libération.....	350
1.1 Justification de notre démarche.....	350
1.2 Eucharistie comme prise de conscience d'un engagement social libérateur.....	351
1.3 « La théologie sous l'arbre » et « la pastorale du grenier » comme forces critiques et actes de libération eucharistiques.....	351
1.4 Eucharistie comme solidarité et fraternité, communion et partage	352
1.5 Lieux modernes d'un engagement eucharistique en Afrique : jeunesse, démocratie, mondialisation, immigration.....	353
1.6 Eucharistie et Eglise famille : sacrement du frère et don de soi.....	353
1.7 Eucharistie comme gage d'une espérance libératrice : cieux nouveaux, terre nouvelle et reconstruction	354
2. Notre évaluation des médiations eucharistiques de libération	355
2.1 La misère offense Dieu : la faim ici-bas comme principale ennemie de Dieu.....	355
2.2 Libération totale de l'Africain comme originalité de l'Eglise dans sa lutte contre la faim	356
2.3 Médiations eucharistiques comme découverte du Visage du Dieu-Libérateur.....	357
CONCLUSION	359
TROISIEME PARTIE : PROBLEMATIQUES THEOLOGIQUES AFRICAINES ET PROSPECTIVES D'AUJOURD'HUI.....	362
INTRODUCTION	363
CHAPITRE 22 : UNE EXPERIENCE PERSONNELLE SACRAMENTELLE AU VILLAGE AVEC CATECHISTES ET PAYSANS.....	365
1. Entre discipline et réalité : des faits théologiques au village.....	366
1.1 Notre messe avec le vin de mil	366
1.2 Des communautés abandonnées.....	368
2. Théologie de l'eucharistie au village	368
2.1 Un « ministre extraordinaire de la célébration eucharistique » ?	368
2.2 Matières eucharistiques et réalités anthropologiques et existentielles : Dieu, l'Eglise et le labour du paysan africain.....	370
2.2.1 « Un repas béni ailleurs ».....	370

2.2.2 Manger le fruit de son travail sur l'autel de Dieu et en sa présence	371
2.2.3 Reconnaître le visage de son Dieu à travers les produits de son champ	372

CHAPITRE 23 : PREMIERE QUESTION DISPUTEES : LES MATIERES EUCHARISTIQUES ...375

1. Les différents enjeux de la question pour l'Eglise universelle : fidélité à la Bible, à la Tradition, à la théologie et à la discipline de l'Eglise	376
1.1 Enjeu biblique : matières eucharistiques communes comme fidélité aux gestes et paroles du Christ dans la Bible	377
1.2 Enjeu historique : matières eucharistiques communes comme fidélité à la Tradition de l'Eglise	378
1.3 Enjeu théologique : matières eucharistiques communes comme unique visage de Dieu et du Christ	379
1.3.1 L'enseignement de Thomas d'Aquin	380
1.3.2 L'enseignement de Vatican II	382
1.4 Enjeu canonique et disciplinaire : pain de blé et vin du vignoble pour la discipline de la célébration	384
1.5 Enjeu ecclésial : matières eucharistiques communes comme figures symboliques de l'unité ecclésiale	386
2. Les enjeux spécifiques aux communautés et aux chrétiens d'Afrique	390
2.1 Enjeu politique : se libérer de la perpétuation d'une dépendance historique	390
2.2 Enjeu économique : se libérer d'une célébration qui appauvrit	393
2.3 Enjeu théologique : l'incarnation du Fils de Dieu	394
2.3.1 Incarnation et expérience personnelle du Christ	394
2.3.2 « Nous l'avons entendu nous-mêmes » (Jn 4, 42)	396
2.4 Enjeu anthropologique : connaître l'homme en partageant son repas	397
2.4.1 Le repas de l'autre	397
2.4.2 Réalités humaines africaines du repas	398
2.4.3 Signes et symboles du repas eucharistique : Ciel, Terre et Homme sont unis	400
2.4.4 Que nous faudra-t-il présenter et offrir à Dieu en Afrique ?	402
2.5 Enjeu culturel : nécessité de l'inculturation des matières eucharistiques	403
2.5.1 Inculturation et matières eucharistiques	403
2.5.2 Inculturation et enracinement de la foi eucharistique	407
3. Libération ou aliénation ?	410
3.1 Le christianisme n'est pas une idéologie	410
3.2 Laissons Dieu être Dieu en Afrique	413
3.3 Dieu libère des contraintes	415

CHAPITRE 24 : DEUXIEME QUESTION DISPUTEES: DES COMMUNAUTES QUI CELEBRENT ?

1. La position du problème au niveau ecclésial : le sacerdoce ministériel	420
2. La position du problème au niveau local	426
2.1 Un modèle clérical à abandonner (J.-M. Ela)	426
2.1.1 L'invitation de Vatican II : être le diacre de son frère	426

2.1.2 Célébrer l'eucharistie : un droit non une concession.....	427
2.1.3 Ouvrir d'autres voies en suivant Vatican II	429
2.2 « Une situation de famine » (R. Luneau).....	431
2.2.1 Des communautés sans prêtre	431
2.2.2 Des communautés privées de la « joie de l'Évangile »	432
2.2.3 Nécessité de dépasser les modèles et d'accepter la différence.....	433
3. H.-M. Legrand et E. Schillebeeckx : la communauté célèbre l'eucharistie.....	434
3.1 S'inspirer de la pratique des communautés apostoliques	434
3.2 L'apport considérable des Pères.....	435
3.3 La communauté choisit son chef et célèbre elle-même l'eucharistie	438
4. Une clarification : Les ADAP, est-ce la solution au problème ?	441
5. Des Pères aux communautés africaines.....	443
5.1 Le malaise eucharistique dans nos communautés africaines	443
5.2 Questions eucharistiques de l'Afrique à l'Église	444
5.3 Eucharistie : ressource spirituelle pour les communautés africaines	446
5.4 Des communautés qui célèbrent leur libération en célébrant l'eucharistie.....	447
CHAPITRE 25 : LES HERITIERS ET L'AVENIR DE LA THEOLOGIE EN AFRIQUE	450
1. La dynamique conciliaire : ouverture sur notre avenir.....	451
2. Le travail théologique en Afrique : un travail d'avenir.....	451
3. Le temps du risque d'être nous-mêmes : assumer notre propre avenir	453
4. Le temps de la valorisation de l'enseignement de la théologie africaine dans les instituts et universités catholiques d'Afrique : assurer l'avenir	456
5. Quel avenir pour la sacramentaire en Afrique ?	458
6. Quel avenir pour la théologie africaine de la libération ?.....	461
CHAPITRE 26 : LA THEOLOGIE ECOLOGIQUE ET LA LIBERATION EN AFRIQUE ...	470
1. La théologie africaine et la question écologique : voie de libération	471
2. Le défi écologique en Afrique	476
3. Eucharistie et écologie	479
3.1 L'écologie : figure de l'eucharistie	479
3.2 L'écologie dans la célébration eucharistique	482
3.2.1 Le Jour du Seigneur.....	482
3.2.2 Repères écologiques dans la liturgie eucharistique	483
3.2.2.1 Dans les préfaces eucharistiques	483
3.2.2.1.1 Cinquième préface des dimanches.....	483
3.2.2.1.2 Troisième préface commune	484

3.2.2.1.3 Quatrième préface commune	484
3.2.2.1.4 Préface de la prière eucharistique II	484
3.2.2.1.5 Préface de la prière eucharistique IV	484
3.2.2.2 Dans la prière eucharistique IV	485
3.2.2.3 Dans l'eucharistie célébrée pour la « souffrance dans le monde »	485
3.2.2.3.1 Pour demander la pluie	485
3.2.2.3.2 Pour demander le beau temps.....	485
3.2.2.3.3 Pour écarter les tempêtes.....	485
3.2.2.3.4 En temps de séisme.....	486
3.2.2.3.5 En temps de famine ou pour ceux qui souffrent de la faim.....	486
4. Le Dieu créateur est aussi libérateur	487
CHAPITRE 27 : ESSAI D'UNE ETHIQUE DE LA LIBERATION EUCHARISTIQUE EN AFRIQUE	493
1. Dignité des « invités au repas du Seigneur »	494
2. Eucharistie, éthique et éducation en Afrique	495
3. Eucharistie et éthique du frère et du partage en Afrique	497
4. Eucharistie et éthique sociale en Afrique	500
5. « En sa personne, il a tué la haine » (Ep 2, 16)	502
6. Quel serait le profil de l'homme africain libéré ?	505
6.1 Un Africain réellement converti en Dieu et en l'Eglise et qui croit en l'eucharistie.....	506
6.2 Un Africain proche des hommes	507
6.3 Un Africain dans la société africaine.....	508
CONCLUSION	512
CONCLUSION GENERALE.....	514
1. En route pour la fraction du pain.....	515
2. Le Christ marche avec ses disciples, reste, mange avec eux et ouvre leurs yeux.....	516
3. Le témoignage de vie.....	517
4. Gestes quotidiens de libération	519
5. Et la question du ciel ?	521
6. L'espérance des peuples affamés.	523
7. Comment célébrer et dire Dieu en Afrique aujourd'hui ?.....	527

8. Des questions à approfondir	530
9. L'avenir de notre recherche ?.....	534
BIBLIOGRAPHIE.....	535
1. SOURCES	536
1.1 Bibles	536
1.2 Patristique	536
1.3 Magistère	536
2. ŒUVRES	Erreur ! Signet non défini.
3. ARTICLES.....	Erreur ! Signet non défini.
4. DOCUMENTS ET REVUES	Erreur ! Signet non défini.
4.1 Documents méthodologiques	Erreur ! Signet non défini.
4.2 Autres documents	Erreur ! Signet non défini.
4.3 Revues	Erreur ! Signet non défini.
5. SITES INTERNET	Erreur ! Signet non défini.

Kouadio Colbert KONAN

**EUCHARISTIE ET LIBERATION EN
AFRIQUE. Pain du ciel, Pain des hommes**

Résumé :

Cette thèse veut répondre à cette question existentielle : comment l'eucharistie, corps et sang du Christ, peut-elle être nourriture et sacrement de libération pour les peuples de la faim ? Cette question nous a conduit à investir les lieux où l'eucharistie appelle l'homme à une attitude charismatique et prophétique devant les situations dramatiques qui provoquent la faim et la misère en Afrique qui est le lieu géographique de cette recherche. Cette thèse met donc en exergue les vertus de partage, de solidarité, de communion, de fraternité... qui sont propres à l'eucharistie et à travers lesquelles ce sacrement peut pousser les croyants africains à une libération totale en Jésus-Christ. Dans cette recherche, en mettant en articulation eucharistie et libération, le chercheur fait droit à la théologie africaine de la libération qu'il présente comme une possibilité offerte aux Africains pour lutter contre toutes les formes d'oppression qui renient l'homme et portent atteinte au message de libération apporté par Jésus-Christ. L'eucharistie, qui est Pain du ciel mais aussi Pain des hommes, est une ouverture à la vie et non à la résignation, à la fausse piété et à la mort.

Mots-clés : Eucharistie – Libération – Eglise - Amour – Fraternité - Solidarité – Partage – Communion – Ouverture - Engagement – Espérance.

Translation : Eucharist and liberation in Africa. Heavens Bread, Mens Bread .

Summary :

This thesis tries to answer this existential question : « How the Eucharist, body and blood of Christ, can be spiritual food and sacrament of liberation for nations suffering from hunger ? » This question has led me to investigate the places where Eucharist calls Humankind to an charismatic and prophetic attitude when confronted to dramatic circumstances which provoke/ induce Hunger and Misery in Africa, the geographical place of this study. This Study (Thesis) tries to highlight the moral qualities of Sharing, Solidarity, Communion and Fraternity that are specific to Eucharist, through which this Sacrament can lead African Christians to a total Liberation in Jesus-Christ. In this study, by articulating Eucharist and Liberation, the searcher refers to the african theology of Liberation which he presents as a possibility given to African people to fight against all forms of oppression that denie Mankind and affects the message of Liberation brought by Jesus Christ. The Eucharist is bread of Heaven but also bread for Mankind, opens to life but not to resignation, to false piety and to death.

Keywords : Eucharist – Liberation – Church - Love – Fraternity – Solidarity – Sharing - Communion – Opening - Engagement – Hope.

