

ÉCOLE DOCTORALE 270

Théologie et Sciences religieuses

THÈSE présentée par :

Alfred BONKOUNGOU

soutenue le : **4 juillet 2017**

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

Discipline/ Spécialité : **Théologie Catholique**

TITRE de la thèse

**L'eschatologie chrétienne en Afrique à l'ombre
de la théologie du Christ-Ancêtre**

THÈSE dirigée par :

M. VALLIN Philippe

Professeur de théologie systématique, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. TROTTMANN Christian

Professeur de philosophie et de théologie, Directeur de recherches
au CNRS, Université de Tours

Mme VANNIER Marie-Anne

Professeur de théologie, Université de Lorraine, Metz

AUTRE MEMBRE DU JURY :

M. VIAL Marc

Professeur de théologie dogmatique, Université de Strasbourg

L'eschatologie chrétienne en Afrique à l'ombre de la théologie du Christ-Ancêtre

Résumé

Le contexte culturel du continent africain est marqué par la prégnance des ancêtres. C'est pourquoi la théologie de l'inculturation de la foi a pensé devoir s'approprier la thématique de l'ancêtre afin de rapatrier sa signification symbolique au service de la foi chrétienne. Mais, par-delà une mise en rapport informelle entre le Christ et l'ancêtre, l'inculturation de la foi a évolué vers la formalité spéculative d'une ancestralisation du Christ. En cela, la théologie du Christ-Ancêtre nous place devant un procédé périlleux de *subsomption logique* qui introduit et risque d'absorber le *Novum* du Christ dans les catégories et genres antérieurs de la culture de réception. L'ancestralisme n'est pas une réalité simplement africaine ; il traverse la Bible et d'autres cultures comme celle de la Rome antique et de la Chine ancienne. Par-delà la causalité exemplaire de l'ancêtre que la mémoire du passé suffit à fonder métaphysiquement, la théologie chrétienne ne peut pas lui reconnaître une causalité efficiente. En juste foi chrétienne, c'est l'efficacité du Ressuscité qui bouleverse tout le régime d'efficacité salvifique antérieur à la nouveauté chrétienne. Le Christ n'est pas un Ancêtre, il est l'*Eschaton*.

Mots clés : Ancestralité, ancestralisme, Au-delà eschatologique, Christ-Ancêtre, communion des saints, culte des ancêtres, culte des défunts, culte des morts, eschatologie, *Eschaton*, théologie de l'inculturation, *proton*, purgatoire...

Summary

The cultural context of the african continent is marked by the pregnancy of the ancestors. That is why the theology of the inculturation of the faith thought of having to appropriate the theme of the ancestor to repatriate its symbolic meaning in the service of the christian faith. But beyond an informal putting in report between the Christ and the ancestor, the inculturation of the faith evolved towards the speculative formality of an ancestralisation of the Christ. In that respect, the theology of Christ-Ancestor places us in front of a precarious process of *logical subsomption* which introduces and risks to absorb the *Novum* of Christ in the categories and the previous kinds of the culture of reception. The ancestralism is not only african reality; it crosses the Bible and the other cultures as that of ancient Rome and ancient China. Beyond the exemplary causality of the ancestor which the memory of past is enough to establish metaphysically, the christian theology cannot recognize it an efficient causality. In christian faith, it is the efficiency of the Resuscitated that upsets all the category of salvific efficiency previous to the Christian novelty. Christ is not an Ancestor, he is *Eschaton*.

TABLES DES MATIERES

TABLES DES MATIERES.....	1
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	10
A. De l'interrogation sur le salut des ancêtres à la théologie du Christ-Ancêtre	11
B. La problématique d'un titre christologique.....	14
C. L'itinéraire par ses étapes.....	16
Première partie.....	19
La problématique de l'ancestralisme dans la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique ..	19
Chapitre premier.....	21
Le Christ ancêtre ou l'histoire d'une christologie africaine de l'inculturation.....	21
I. A l'origine de la théologie du Christ-Ancêtre	21
A. Le prolongement des intuitions du mouvement de la négritude	22
B. La théorie d'un Dieu étranger à l'Afrique	25
C. L'inculturation de la foi en Afrique : dialogue entre Evangile et culture.....	28
II. Naissance et émergence du concept du Christ-Ancêtre	30
A. Les pères fondateurs de la théologie du Christ-Ancêtre	31
B. La théorie du Christ « Frère-Ancêtre » dans la pensée de Charles Nyamiti.....	34
C. La théorie du Christ « Proto-Ancêtre » chez Bénédet BUJO	37
1. La théologie ancestraliste de l'auteur	37
2. Approche critique de la théologie ancestraliste	40
III. Etude conceptuelle : Ancestralité et ancestralisme.....	41
A. Du culte des morts au culte des défunts.....	42
B. L'ancestralité ou le <i>continuum</i> entre deux mondes.....	45

1. Approche culturelle du culte des ancêtres.....	45
2. Approche herméneutique : culte aux ancêtres ou ancestralité ?.....	47
C. L'ancestralisme comme causalité des morts sur les vivants.....	50
1. L'ancestralisme dans la culture.....	50
2. L'ancestralisme dans la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique.....	52
Chapitre deuxième.....	55
Approche philosophique et théologique du « Christ-Ancêtre ».....	55
I. Le cadre logique de la théologie du Christ ancêtre.....	56
A. « Christ-Ancêtre » : signifié dénotatif ou signifié connotatif ?.....	56
B. La limite méthodologique du syllogisme en théologie.....	58
C. La problématique de l'analogie dans la théologie du Christ-Ancêtre à la lumière de l'analogie selon saint Thomas d'Aquin.....	60
1. L'analogie de proportionnalité et l'analogie d'attribution.....	61
2. L'analogie thomasienne et la théologie du Christ-Ancêtre.....	64
II. La dimension protologique de l'ancêtre.....	66
A. La vie dans l'au-delà des ancêtres, une copie de la vie <i>ante mortem</i>	66
B. <i>Omnia eo eunt</i> : le sens de la mort ou le retour vers l'origine.....	68
C. Une sotériologie « ancestrocentrique ».....	70
III. Une métaphysique de l'ancêtre.....	71
A. Domination symbolique de l'utopie et de l'uchronie.....	71
B. L'ancêtre ou la métaphysique du nom.....	73
Chapitre troisième.....	77
Les problèmes d'ordre christologique et ecclésiologique.....	77
I. Analyse christologique de la théorie du Christ-Ancêtre.....	77
A. Les fondements bibliques et culturels du Christ-Ancêtre chez Kabasélé.....	77
B. En quoi le Christ ne peut-il pas être considéré comme un ancêtre ?.....	81
1. Les femmes et les enfants exclus de l'ancestralisation.....	82

2.	La « bonne mort » pour être ancêtre : question sur le style et la mort du Christ	82
3.	Quelques raisons bibliques incompatibles avec l'idée du Christ-Ancêtre	84
C.	La réduction et l'occultation de la divinité du Christ dans la figure de l'ancêtre	88
1.	L'ancestralisation, une réalité humaine	88
2.	Théologie du Christ-Ancêtre ou arianisme ?	90
II.	La médiation du Christ et le titre de Mediator unus	92
A.	Le Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes	92
B.	Médiation ancestrologique ou intercession des ancêtres : La nécessaire distinction entre médiation et intercession	97
III.	Les problèmes d'ordre ecclésiologique	101
A.	L'ecclésiologie du « Christ-Père » et du « pape fils aîné du Christ »	101
B.	La sacramentalité de l'ancestralité.....	103
Deuxième partie		105
L'ancestralisme dans les Saintes Ecritures, la tradition chrétienne et dans d'autres cultures.....		105
Chapitre quatrième :		107
Les ancêtres dans les Saintes Ecritures		107
I.	Approche ancestrologique des patriarches dans la Genèse.....	107
A.	Les patriarches : une promesse et une alliance	108
1.	L'identité des patriarches : Abraham, Isaac et Jacob.....	108
2.	Le patriarche : promesse d'une descendance et d'une terre	110
3.	Alliance et signification ancestrologique du patriarche	111
B.	« Dieu de nos pères » : sens théologique du patriarche.....	114
1.	Les patriarches : des ancêtres élus par Dieu.....	114
2.	Le commandement divin aux patriarches : « marche en ma présence et sois parfait ».....	116
3.	Ancêtre biblique et ancêtre en Afrique : étude comparative.....	119
II.	Compréhension ancestrologique des patriarches dans le Nouveau Testament	123

A. Le patriarche défini à partir de sa relation avec Dieu	123
B. Nos pères « dans la foi » ou la nomination néotestamentaire des patriarches.....	128
C. Réflexion théologique sur le rapport entre patriarche et ancêtre	131
1. L'idée d'origine et de principe dans les concepts d'ancêtre et de patriarche.....	131
2. Patriarche et ancêtre : cause du mouvement ou cause finale ?.....	132
III. Enquête biblique et théologique sur le caractère ancestrologique d'Adam.....	135
A. Adam est-il l'ancêtre universel de l'humanité ?.....	136
1. L'origine adamique de l'homme	136
2. L'entrée du péché d'Adam dans l'humanité	138
3. La Bible, témoin d'un ancestralisme.....	141
B. Rapport entre Adam et le Christ dans la théologie paulinienne	145
1. La distinction entre « âme vivante » et « Esprit vivifiant » chez saint Paul.....	145
2. La figure de l'ancêtre à la lumière du rapport entre le premier Adam et le Nouvel Adam....	149
3. Adam dans la figure du patriarche de la pénitence.....	152
Chapitre cinquième.....	155
La question des ancêtres dans la Rome antique.....	155
I. Les défunts à causalité positive	155
A. Les <i>Manes</i> ou les bienfaisants : la mort conjurée	156
B. Le <i>Lar familiaris</i> ou l'ancêtre protecteur de la famille	158
C. Les <i>Parentalia</i> et les <i>Feralia</i> : l'ancestralisation et l'ancestralisme.....	160
II. La mort toujours porteuse de menaces pour les vivants	164
A. Les défunts malfaisants de la Rome antique : <i>Larvae</i> et <i>Lemures</i>	165
B. La menace des défunts malfaisants.....	167
C. Conjuraison de la mort dangereuse et du défunt pernicieux.....	169
III. La résistance chrétienne à la « religion » des morts : Tertullien et les âmes errantes	171
A. Les <i>insepulti</i> ou les morts sans sépulture rituelle	172
B. Les <i>immaturus finis</i> ou les morts prématurés.....	173

C. Les <i>saevus finis</i> ou les suppliciés	174
Chapitre sixième.....	177
La maturité de l’Eglise des Pères affrontée à l’ancestralisme	177
I. L’Eglise des Pères face à l’ancestralisme chez saint Augustin et le pape Grégoire le Grand ...	178
A. L’influence du <i>De cura gerenda pro mortuis</i> et de l’ <i>Enchiridion</i> de saint Augustin	178
1. Le <i>De cura gerenda pro mortuis</i> et la question de la sépulture rituelle.....	178
2. L’ <i>Enchiridion</i> et la prière chrétienne pour les défunts.....	181
B. L’influence des <i>Dialogues</i> du pape Grégoire le Grand (+604).....	184
1. Grégoire le Grand et la sépulture dans l’église	184
2. Les suffrages des vivants pour les défunts et les lieux d’expiation.....	186
II. La théologie du purgatoire et la prière chrétienne pour les défunts	188
A. L’abîme de la condition eschatologique du christianisme.....	188
B. Le purgatoire : déplacement du lieu d’expiation vers le ciel.....	190
C. Du <i>refrigerare</i> au <i>refrigerium</i> : l’inculturation par “ <i>requiescant in pace</i> ”	193
III. Une problématique parallèle dans l’évangélisation de la Chine	196
A. L’ancestralisme dans la Chine ancienne.....	196
1. Les ancêtres dans la culture chinoise.....	196
2. Le retour des ancêtres ou la causalité de défunts sur les vivants	198
3. La querelle des rites : la foi chrétienne à l’épreuve de l’ancestralisme.....	200
Troisième partie.....	204
La théologie du Christ-Ancêtre au crible de l’<i>Eschaton</i>.....	204
Chapitre septième.....	207
L’inauguration et l’accomplissement de l’Au-delà dans la Résurrection du Christ	207
I. Le Christ Ressuscité, une qualification inouïe de l’immortalité de l’âme.....	207
A. L’immortalité dans l’antiquité gréco-romaine	208

1.	Privation de la mort chez les hommes et perpétuité de vie chez les dieux	208
2.	L'immortalité de l'âme dans la philosophie platonicienne	210
3.	L'union du corps et de l'âme chez Aristote ou le <i>tenendum</i> philosophique	212
B.	Au-delà de la théorie de l'immortalité de l'âme	213
1.	Saint Thomas d'Aquin : un <i>tenendum</i> philosophique au service de la doctrine chrétienne ..	214
2.	L'eschatologie « dialogique » chez Joseph Ratzinger	216
C.	L'intuition de l'ancestralisme à l'immortalité ou le <i>tenendum</i> culturel.....	220
1.	La communauté comme voie d'accès au monde des ancêtres.....	220
2.	Le passage des défunts vers l'au-delà ou l'immortalité de communion	222
II.	Les fondements christologiques de notre résurrection	225
A.	Résurrection et don eschatologique de la vie	225
1.	Signification théologique de la Résurrection du Christ	225
2.	La Résurrection du Christ ou le don eschatologique de la vie	228
B.	La foi chrétienne en la Résurrection du Christ : la théologie du Christ-Ancêtre interrogée ..	231
1.	La théorie du Christ-Ancêtre est-elle compatible avec la vérité de la Résurrection ?	231
2.	L'ancêtre, un sujet à résurrection dans le Christ.....	235
C.	Comprendre la figure de l'ancêtre dans le sens de la communion des saints	236
1.	La position théologique de l'Assemblée du synode des évêques pour l'Afrique de 1994.....	236
2.	Rapatrifier la figure de l'ancêtre dans la communion des saints.....	238
	Chapitre huitième	242
	L'Au-delà eschatologique : rencontre avec l'<i>Eschaton</i> ou rencontre avec le passé ?	242
I.	La réalisation eschatologique en Jésus-Christ.....	243
A.	Le Christ comme causalité eschatologique	243
1.	Le Christ dans sa fonction de causalité efficiente chez Thomas d'Aquin	243
2.	Le Christ ou la causalité efficiente instrumentale.....	246
3.	Causalité exemplaire du Christ et causalité exemplaire des saints sur les vivants de la terre	248
B.	La crise de l'eschatologie protestante du XVIIIème siècle.....	251

1.	L'eschatologie conséquente	251
2.	L'eschatologie « réalisée ».....	254
3.	Vers une eschatologie « orthodoxe » avec Karl Barth	255
C.	Les retentissements des eschatologies protestantes sur l'eschatologie catholique du XXème siècle et de l'époque post-conciliaire.....	257
1.	L'Eglise catholique face au modernisme dans la théologie : le cas d'Alfred Loisy.....	257
2.	Rapport entre la crise l'eschatologie protestante et la théologie du Christ-Ancêtre.....	261
II.	L'Au-delà comme « rencontre intime et définitive » avec l' <i>Eschaton</i>	263
A.	La signification théologique de l' <i>Eschaton</i>	264
B.	L'Au-delà, une rencontre avec l' <i>Eschaton</i>	266
1.	<i>Houpo eimi egô</i> : « Là où je suis... ».....	266
2.	Du « sein d'Abraham » au « Sein du Père » : le retournement de l'ancestralisme	267
III.	La discontinuité de la foi chrétienne par rapport à l'ancestralisme.....	270
A.	La croix du Christ comme révélation de la Divine Sagesse	270
1.	Ancestralisme et croix du Christ : un antagonisme caractérisé	270
2.	La croix comme symbole de victoire	273
B.	La preuve par la mariologie : une maternité universelle sans ancestralisation.....	277
1.	Marie, Mère de Dieu et Vierge	277
2.	Marie comme Demeure de Dieu dans l'économie du salut	280
3.	Marie, femme eschatologique.....	281
C.	Revenir à l'axe central du mystère de la foi chrétienne.....	283
1.	Jésus Christ, Fils de Dieu.....	283
2.	La condition pour l'Au-delà eschatologique : devenir fils de Dieu ou ancêtre ?.....	287
	Chapitre neuvième	289
	Jésus-Christ, notre contemporain	289
I.	De la présence des ancêtres à la contemporanéité du Christ.....	290
A.	Regard théologique sur la conception culturelle de la présence des ancêtres	290
B.	Le débat sur la contemporanéité du Christ dans la philosophie protestante.....	292

C.	La contemporanéité sacramentelle du Christ.....	295
D.	La Révélation chrétienne et la contemporanéité du Christ.....	299
II.	L’Eglise comme sacrement de la contemporanéité du Christ.....	301
A.	L’Eglise, sacrement de la présence du Christ.....	301
B.	Les sacrements de la présence contemporaine du Christ.....	304
1.	La signification du sacrement comme œuvre du Christ.....	304
2.	L’Eucharistie ou le sacrement de la présence contemporaine du Christ.....	307
III.	Contemporanéité du Christ et régime de l’eschatologie.....	311
A.	La vertu théologique de l’Amour ou l’expression du visage du Christ contemporain.....	311
B.	La dimension eschatologique de l’Amour.....	314
	CONCLUSION GÉNÉRALE.....	317
A.	Première exploration théologique : l’ancestralisme et la théologie du Christ-Ancêtre.....	317
B.	Deuxième exploration : l’ancestralisme, une réalité commune à de nombreuses cultures et peut-être à toutes.....	319
C.	Troisième exploration : le Christ n’est pas un Ancêtre, il est l’ <i>Eschaton</i>	321
D.	La titulature du Christ-Ancêtre et la « théologie africaine ».....	323
	BIBLIOGRAPHIE.....	325
I.	Sources.....	325
A.	Textes du Magistère de l’Eglise.....	325
	Documents du Concile Vatican II.....	325
	Exhortations apostoliques.....	325
	Autres textes.....	327
B.	Liturgie.....	327
C.	Sources patristiques.....	328
II.	Études.....	329
A.	Etudes exégétiques.....	329
	Ouvrages.....	329

Articles	331
B. Etudes historiques	332
Ouvrages	332
Articles	334
C. Etudes dogmatiques	334
Ouvrages	334
Articles	341
D. Etudes anthropologiques ou ethnographiques.....	343
Ouvrages	343
Articles	344
E. Thèses et mémoires.....	344
F. Romans	345
III. Travaux d'ordre philosophique.....	345
Sources et articles	345
IV. Théologie de l'inculturation en Afrique	347
Etudes	347
Articles.....	350
V. Littérature asiatique et études sur l'inculturation de la foi en Chine	351
VI. Dictionnaires et encyclopédies	351
Tables des sigles et des abréviations	353
Index de quelques noms d'auteurs cités.....	354
Index des quelques thématiques	356

INTRODUCTION GÉNÉRALE

A la question du Christ « pour vous qui suis-je »¹, la réponse de la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique peut paraître surprenante : « Tu es un Ancêtre... ». Le contexte culturel du continent africain est sans aucun doute marqué par la prégnance de la thématique des ancêtres. La signification de l'ancêtre révèle de prime abord cette vérité d'ordre symbolique, psychologique et sociologique : le fils se souvient de son père. Autrement dit, le père ne peut survivre que par la généalogie : le père survit dans le fils... Le lecteur familier de l'Ancien Testament parviendrait probablement à reconnaître la même logique dans les symbolismes d'engendrement du peuple d'Israël : « la femme d'Abram, Saraï, ne lui avait pas donné d'enfant. Mais elle avait une servante égyptienne, nommée Agar, et Saraï dit à Abram : vois, je te prie : Yahvé n'a pas permis que j'enfante. Va donc vers ma servante. Peut-être obtiendrai-je par elle des enfants. »² Il s'agit donc d'une symbolique culturelle puissante à partir de laquelle les noms communs relatifs de père et de fils se muent en noms d'ancêtres à l'autre bout du temps, et donc en noms propres absolus. Les catégories d'engendrement, de mort, d'ancestralisation et de mémoire sont ainsi intimement liées dans la culture africaine.

Il n'est donc pas étonnant que cette réalité culturelle de l'ancestralité interroge également le message de la foi chrétienne dans ses processus d'évangélisation. C'est dans ce contexte culturel que la théologie de l'inculturation de la foi a pensé devoir s'appropriier la thématique de l'ancêtre afin de rapatrier de quelque façon sa signification et son énergie symboliques au service de la foi chrétienne. Notons en parallèle que l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu fut l'un des fruits savoureux de l'accueil de l'Évangile dans ce contexte socio-culturel de l'Afrique. La performance de ce concept, de son côté, aura été assez bien vérifiée dans la

¹ Mt 16, 15 ; Mc 8, 29 ; Lc 9, 20.

² Gn 16, 1-2. Le problème se pose aussi pour le peuple juif ; la nouveauté du Christ vaut pour la première alliance.

théologie de l'inculturation de la foi³. Ce constat indique selon nous que la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique en est à son étape critique : elle est appelée à vérifier avec soin la performance de ses propositions théologiques formelles, par-delà les tentatives d'accommodation pastorales, développées dans la phase seconde de l'évangélisation⁴.

A. De l'interrogation sur le salut des ancêtres à la théologie du Christ-Ancêtre

Dans la théologie de l'inculturation de la foi, le discours sur la Révélation chrétienne s'ouvrit à la figure de l'ancêtre comme à une condition *sine qua non* de sa crédibilité. En effet, dans la réflexion théologique sur les conditions de la foi (*tenenda*) comme dans celle consacrée aux vérités de la foi (*credenda*), la notion de l'ancêtre fut parmi les toutes premières convoquées pour l'intelligibilité du contenu de la Révélation chrétienne. En introduisant le premier volume de la collection intitulée *Théologie africaine au XXIème siècle*⁵, Bénézet Bujo a indiqué la nécessité pour la théologie de l'inculturation d'incarner dans l'ancestralisme la nouveauté de la foi chrétienne.

En effet, si les ancêtres, les anciens et les aînés en général sont une richesse que l'Afrique noire ne devrait pas abandonner au nom de la modernité, notre théologie doit veiller à souligner, dans tout, la dimension anamnétique de la tradition négro-africaine. Les ancêtres, les anciens, les aînés nous précèdent en expériences et il s'agit de les écouter d'abord avant d'apporter sa propre pierre de construction qui soit éventuellement un correctif à ce qui nous est transmis par nos devanciers. C'est aussi cet esprit qu'on voudrait maintenir dans la conception de ce livre.⁶

Il y a manifestement là un souci d'intégrer le culte des ancêtres dans la célébration de la foi chrétienne, mais qui peut aboutir à l'effet contraire d'intégrer cette foi chrétienne dans la célébration rémanente du culte des ancêtres. De fait, cette affirmation introductive à la collection *Théologie africaine au XXIème siècle* indique bien que la volonté de mettre en

³ La production théologique sur l'ecclésiologie d'une Eglise-Famille de Dieu est considérable. Indiquons par exemple celle du Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar, SCEAM : *Christ notre paix (Eph 2, 14). L'Eglise-Famille de Dieu : lieu de paix et sacrement de pardon, de réconciliation et de paix*, Catholic Press, Kumasi, 2001.

⁴ On suggère ici qu'à la phase première de l'annonce kérygmatisque correspond la phase seconde de la réception du kérygme, par conséquent du contexte culturel et biblique de cette réception : saint Paul sur l'aéropage ne fut pas aussitôt audible après sa prédication sur la Résurrection du Christ. Cf. Ac 17, 32.

⁵ Le deuxième et le troisième volume ont été publiés respectivement en 2005 et en 2011 par l'éditeur du premier volume.

⁶ Cf. B. BUJO et J. I. MAYA (éd.), *Théologie africaine au XXIème siècle. Quelques figures*, vol. 1, Academic Press Fribourg, 2005, p. 9.

rapport le Christ et l'ancêtre était caractéristique de l'orientation théologique des travaux sur l'inculturation de la foi. Selon François Kabasélé, le projet catéchétique de la théologie de l'inculturation de la foi chrétienne en Afrique avait même proposé de « comprendre le culte de Jésus-Christ par le culte des ancêtres »⁷. La description qu'il fait de la théologie du mouvement spirituel *jamaa*⁸ peut se comprendre dans cette perspective : « la plupart des mouvements de réveil spirituel en Afrique noire accusent un sens aigu de l'intermédiaire. L'exemple de la *jamaa*, pour ne prendre que celui-là, offre une spiritualité très hiérarchisée, mettant un parallèle, d'une part entre Christ et l'ancêtre masculin, d'autre part entre la Vierge et la nouvelle ancêtre féminine. »⁹ La préoccupation ayant introduit la thématique des ancêtres dans la réflexion théologique était d'ordre sotériologique et pastoral : les Africains convertis au christianisme devaient-ils nécessairement abandonner le culte aux ancêtres qui structure la société africaine ?¹⁰ Dans la préoccupation du père Matota, on aperçoit de façon sous-jacente la problématique du salut des ancêtres d'une part, et le souci d'intégrer le culte des ancêtres dans la célébration de la foi chrétienne d'autre part.

Par-delà cette mise en rapport informelle et pastorale entre la figure du Christ et celle de l'ancêtre, l'inculturation de la foi a évolué vers la formalité spéculative d'une ancestralisation du Christ à la faveur du mouvement théologique d'africanisation du christianisme. Car en considérant le Christ comme un Ancêtre, certains chrétiens s'adressent finalement à lui comme à leur ancêtre ascendant : « les époux *jamaa* recourent au Christ et à la Vierge Marie comme à leurs ancêtres, dont ils recherchent la communion. Comme les ancêtres traditionnels, ils font partie de l'univers familial [...]. Le Christ est l'Ancêtre par excellence, qui est aujourd'hui présent au milieu des siens. »¹¹ Parmi les principales figures de proue défendant cette proposition théologique du Christ-Ancêtre, nous pouvons citer le tanzanien Charles

⁷ Cf. F. KABASÉLÉ, *Le Christ comme ancêtre et aîné*, (coll. « Jésus et Jésus Christ »- Chemins de christologie africaine, n° 25), Desclée, Paris, 1986, p. 132. Cité désormais, *Le Christ comme ancêtre et aîné*,

⁸ *Jamaa* qui signifie « famille » est un mouvement qui a été fondé au Congo par le franciscain belge Placide Tempels. Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 132.

⁹ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 132.

¹⁰ Selon Etienne Kaobo Sumaïdi, c'est le jésuite congolais Henri Matota qui aurait introduit par cette question le thème de l'ancêtre dans la réflexion théologique. Cf. E. K. SUMAÏDI, *Christologie africaine (1956-2000)*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 85. Henri Matota est un prêtre jésuite du Congo qui est passé par le collège philosophique et théologique de Louvain en Belgique. Il a écrit plusieurs articles dans le sens de l'ancestralité et du christianisme dans la *Revue du Clergé Africain*. Pour l'usage du mot « ancêtre », nous renvoyons à cet ouvrage de Matota : H. MATOTA, « Le christianisme face à la croyance aux ancêtres », *Revue du Clergé Africain* (RCA), n°2, (1959), p. 165.

¹¹ Cf. K. MUKENG'A (Mgr), « Spiritualité matrimoniale, cas de la *jamaa* », *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle : Actes du deuxième colloque international*, Kinshasa, 1983, p. 327-328.

Nyamiti et le congolais Bénézet Bujo. Mais le ghanéen John Pobee serait le premier à attribuer au Christ le titre d'Ancêtre (*ancestorship*) : « notre approche consiste à regarder Jésus comme le Grand et le très grand Ancêtre en langue Akan Nana. »¹² L'affirmation du théologien protestant méthodiste devait être aussitôt soutenue dans la même année par un théologien catholique, John Mutiso-Mubinda¹³. Par ailleurs, il a fallu attendre surtout les travaux du prêtre congolais catholique Bénézet Bujo et du tanzanien Charles Nyamiti pour avoir des développements théologiques élaborés sur le Christ-ancêtre. La préoccupation de Bujo est de rendre plus accessible aux Africains la compréhension du Christ en le présentant dans sa relation avec les ancêtres. C'est dans cette perspective de formalité spéculative qu'il donne « au Christ le titre d'Ancêtre par excellence, de telle sorte qu'il soit le *Proto-Ancêtre*. »¹⁴ Pour Charles Nyamiti, l'incarnation fait de Jésus un « Frère-Ancêtre » et de son Père un « Ancêtre-Parent »¹⁵. Selon la vision théologique du chercheur tanzanien, l'ancestralité du Christ est un lieu de salut dont la pleine réalisation s'accomplit dans le mystère pascal. Dans ce projet d'ancestralisation, l'un des objectifs de la théologie de l'inculturation de la foi était donc de proposer une compréhension du Christ spécifique à partir de la figure proprement africaine de l'ancêtre. Mais, c'est en réalité toute la doctrine chrétienne qui est interrogée dans cette proposition du Christ-Ancêtre.

Selon nous, ce parti pris place le théologien devant un procédé périlleux de *subsumption logique* qui introduit et risque d'absorber le *Novum* du Christ Sauveur dans les catégories et genres antérieurs de la culture de réception. Autant cette subsumption logique a toute sa pertinence pour des aspects périphériques de la Révélation du NT, autant elle est susceptible de dissoudre l'essence même de l'Évangile dans des catégories qui la contredisent frontalement. Ici on donnera l'exemple le plus prégnant de la Révélation intérieure au corpus biblique et à l'articulation du NT avec l'AT : le sacerdoce original de Jésus ne peut être subsumé sous la catégorie du sacerdoce d'Aaron, sans que toute l'essence du salut ne soit détruite par cette subsumption : « si donc la perfection était réalisée par le sacerdoce lévitique – car c'est sur lui que repose la Loi donnée au peuple –, *quel besoin y avait-il encore que se*

¹² "Our approach would be to look on Jesus as the Great and Greatest Ancestor—in Akan language Nana" Cf. J. POBEE, *Vers une théologie africaine*, Nashville, Abingdon, 1979, p. 94. Le fait que Nyamiti ait cité Bujo dans un article relatif à la théologie du Christ-Ancêtre est la preuve que Bujo a précédé Nyamiti dans l'élaboration de sa thèse. Cf. T. PALMER, « *Is Jesus Christ our ancestor ?* », *Bulletin de recherches TCNN*, n° 42, (Septembre 2004).

¹³ Cf. J. MUTISO-MUBINDA, « Anthropologie et le Mystère pascal », in *Spearhead*, n° 59, Gaba publications, Eldoret, 1979. p. 52.

¹⁴ Cf. B. BENEZET, *Introduction à la théologie africaine*, Academic Press Fribourg, Suisse, 2008, p. 83.

¹⁵ Cf. C. NYAMITI, *Christ our ancestor*, Mambo Press, Zimbabwe, 1984, p. 63.

*présentât un autre prêtre selon l'ordre de Melchisédech et qu'il ne fût pas dit 'selon l'ordre d'Aaron.' »*¹⁶ Au fond, notre effort critique pour apprécier la performance de la nomination formelle du Christ-Ancêtre relèvera du critère général de l'onto-théologie : est-ce que le mystère de Dieu confessé par la foi a été ici reconduit dans les dimensions d'étroitesse d'une catégorie de l'étant trop humain ?

B. La problématique d'un titre christologique

En quoi est-on autorisé à considérer le Christ comme un Ancêtre, lui qui par exemple ne fit pas d'enfant ? Quelle est la légitimité de ce nouveau titre christologique africain au regard du filtrage universel de la théologie, lequel a produit dès l'origine, une discrimination entre les catégories communes à toutes les cultures ? Faire du Christ un Ancêtre ne reviendrait-il pas à le ramener aux limites définissant l'ancêtre en tant qu'ancêtre ? C'est l'événement central et indéductible de la Résurrection du matin de Pâques qui nous servira de critère dogmatique décisif, de pierre de touche, pour valider ou invalider l'appellation du Christ en *Proto-Ancêtre* lui qui, inaugure l'*Eschaton*. Il est évident que le message du Christ doit tenir compte du contexte. Mais il ne faut sûrement pas évacuer la vérité nouvelle selon laquelle le contexte n'aura valu que parce qu'il était tissé de la révolution du Texte. Dans cette perspective, il faut donc vérifier si l'Évangile – le Texte chrétien – peut se tisser avec tous les éléments du contexte africain. L'examen auquel notre étude se livre consistera à vérifier si le Christ ne perd pas toute l'originalité de la lumière de Pâques, à force d'être mis à l'ombre tutélaire de l'ancestralisme. Le projet de cette thèse revient donc à questionner la diction du Christ-Ancêtre dans sa prétention à coïncider avec le titre christologique de Ressuscité, sous le motif d'apparence eschatologique que la figure de l'ancêtre épuise l'idée de condition *post-mortem* en Afrique.

Chez Charles Nyamiti comme chez Bénézet Bujo, l'attribution du titre d'Ancêtre au Christ se fait toujours selon une opération d'analogie. Mais le rapport logique de l'analogie peut-il justifier l'ancestralisation du Christ ? En effet, ni Nyamiti ni Bujo n'ont défini le cadre logique dans leur usage de l'analogie comme moyen justifiant l'ancestralisation du Christ. Ce sera alors une autre de nos tâches, de mettre à l'épreuve la rigueur de ce processus analogique mais auparavant, nous aurons à constater que la réflexion théologique sur l'ancestralité avait

¹⁶ He 7, 11.

contourné complètement une réflexion d'ordre métaphysique sur l'ancêtre. D'où cette interrogation plus philosophique de notre recherche : la théologie de l'inculturation de la foi reconnaît-elle à l'ancêtre une causalité efficiente sur les vivants ou simplement une causalité exemplaire ? Apparaît ici la nécessité d'une étude du rapport des défunts aux vivants pour déterminer la typologie définie dans la théologie du Christ-Ancêtre. Dans quelle condition la théologie de l'inculturation reconnaît-elle à l'ancêtre une causalité efficiente sur les vivants par-delà la causalité exemplaire que la mémoire du passé suffit à fonder métaphysiquement ? On voit que, pour définir l'efficiencia de l'ancêtre, il se passe de l'intensité de la figure du Tiers divin¹⁷ contenu dans la Révélation de l'AT et du NT : en d'autres termes, le système de l'idée ancestraliste est-il oui ou non modifié structurellement par la Révélation du *Mediator unus*, le Fils de Dieu Sauveur ? En juste foi chrétienne, c'est l'efficiencia du Ressuscité qui bouleverse tout le régime d'efficiencia salvifique antérieur à la nouveauté chrétienne.

Lorsque nous considérons le monde des ancêtres qui est l'au-delà de la vie *ante mortem*, nous apercevons d'emblée la prétention eschatologique du titre d'Ancêtre que le Christ a revêtu dans la théologie de l'inculturation. Mais cet « au-delà » des ancêtres tel qu'il est compris dans la culture africaine est-il compatible avec le discours biblique sur le Royaume de Dieu ? A partir de là, nous pouvons nous demander si la théologie de l'inculturation ne continue pas de faire du rapport des ancêtres aux vivants le vecteur du discours eschatologique. Il nous semble cependant que l'eschatologie chrétienne ne peut pas être informée par cette réalité culturelle de l'ancêtre sans que soit déplacée la centralité du Christ ressuscité et de son Royaume, lequel est une rencontre inaugurée dès l'En-deçà. On pourrait dans la même ligne se demander aussi comment il est possible de tendre vers notre origine protologique sans sortir de l'eschatologie authentique du christianisme laquelle est contemporanéité du Christ ressuscité d'une part, et contemporanéité sacramentelle de l'Eglise d'autre part. Autrement dit, la proposition du Christ-Ancêtre ne nous fait-elle pas passer de la vérité intégrale du Christ ressuscité à l'hypothèse d'un Supra-défunt parmi les ancêtres ? Voilà ainsi posée une des hypothèses cardinales de notre recherche sur la christologie du Christ-Ancêtre : lorsque nous validons la théorie du Christ-Ancêtre, le centre de

¹⁷ La signification de l'expression Tiers Divin ne se résume pas à une simple présence de Dieu dans la vie humaine. Le « Tout Autre » qui est devenu « Dieu-avec-nous » indique le Tiers Divin comme le suggère cette hymne du temps de l'Avent : « es-tu celui qui doit venir et qui vient chaque jour libérer nos vies, ranimer notre souffle au passage du tien ? Tu es l'Autre que nous attendons. ... l'Emmanuel, Dieu-avec-nous. » Cf. *Livre des heures. Prières du temps présent*, Cerf, Paris, 1980, p. 10. Nous reviendrons sur la signification théologique du concept Tiers Divin.

l'eschatologie chrétienne se déplace de l'*Eschaton* au *proton* au cœur même du discours théologique sur la Révélation divine.

C. L'itinéraire par ses étapes

Le contenu de la thèse va se construire à partir de trois hypothèses de recherche fortement imbriquées les unes dans les autres dont la première concerne l'aporie qu'induit l'ancestralisation du Christ. Pour poser clairement ce problème, nous commencerons par une étude du contexte historique et théologique des théories africaines du Christ-Ancêtre. La deuxième étape voudrait constater le sujet de l'ancestralité, l'isolement de la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique par rapport à des efforts analogues accomplis dans la doctrine de l'Eglise au cours des siècles. De fait, les théologiens du Christ-Ancêtre abordent la figure de l'ancêtre comme si elle était une réalité culturelle uniquement propre à l'Afrique. La troisième étape quant à elle, voudrait éclairer le rapport hautement discutable entre l'ancestralisation du Christ et l'eschatologie chrétienne. Il semble que la vérité du Christ-*Eschaton* ne s'accorde pas avec l'ancestralisation du Christ. L'analyse de ces trois hypothèses va structurer notre travail en trois parties.

La première partie consacrée à l'enquête historique du titre christologique « africain » va chercher à identifier les racines culturelles à partir desquelles se développent en amont les intuitions d'une théorie du Christ-Ancêtre. Cette étude des sources historiques va permettre de découvrir les pères fondateurs de la théorie. Puis, une analyse philosophique et théologique interrogera la légitimité logique du projet d'ancestralisation du Christ. Au regard de la démarche logique des théologiens du Christ-Ancêtre, une compréhension métaphysique de la figure de l'ancêtre sera alors proposée. Enfin, nous procéderons à une mise à l'épreuve proprement christologique et ecclésiologique de la théologie du Christ-Ancêtre.

Dans la deuxième partie, nous examinerons la réalité de l'ancestralisme et de l'ancestralité¹⁸ dans les Saintes Ecritures, dans la Rome antique et dans la Chine ancienne. L'objectif de cette approche est d'enquêter sur les traces possibles de l'ancestralisme dans les Saintes Ecritures et dans ce qui fut la rencontre entre la foi chrétienne et les autres cultures du monde dès les prémices de l'évangélisation. Quel est le témoignage de la Bible sur les questions relatives à l'ancestralisme ? Pour répondre à cette interrogation, il sera envisagé une

¹⁸ Notre analyse va s'intéresser à la distinction entre ces concepts.

étude de la figure patriarcale dans l'AT et dans le NT pour identifier le rapport à établir entre un ancêtre ethnique et une figure typique du peuple de la promesse. Cette enquête scripturaire renforcée par l'étude du rapport structurel entre l'ancien Adam et le Nouvel Adam fournira le cadre spécifiquement biblique de l'idée d'ancêtre. La foi chrétienne n'a-t-elle pas été confrontée dès ses débuts à la réalité culturelle de l'ancestralisme ? La réponse à cette deuxième question va conduire d'abord à une enquête historique centrée sur le rapport des vivants aux morts à l'époque de la Rome antique. Il semble que le tourment que produisait par exemple la croyance religieuse à l'existence des *larvae* et des *lemures* peut être une clé de compréhension de l'ancestralisme de l'Antiquité romaine. Pour saisir la maturité de l'Eglise des Pères confrontée à l'ancestralisme, il sera proposé une analyse du *De cura gerenda pro mortuis* et de l'*Enchiridion* de saint Augustin puis des *Dialogues* du pape Grégoire le Grand. Et pour signifier le caractère universel de la réalité culturelle de l'ancestralisme, la recherche s'intéressera enfin à la Chine ancienne. Elle se demandera principalement si la fameuse querelle des rites ne mit pas en évidence l'originalité de la foi chrétienne à l'épreuve de l'ancestralisme.

La troisième partie portera plus loin l'examen de la performance spéculative de la notion du Christ-Ancêtre. Selon nous, le Christ ressuscité et assis à la droite du Père ne saurait être considéré comme un Ancêtre. Pour valider cette option, il conviendra de montrer en quoi le Christ est à la fois l'inauguration dans l'En-deçà de l'*Eschaton* et l'accomplissement de l'Au-delà eschatologique à l'exclusion de tout autre tiers ou médiateur. Considérant que l'ancêtre pensé par les croyances africaines est selon le régime de la foi chrétienne un sujet à résurrection dans le Christ, l'étude cherchera à comprendre la figure de l'ancêtre dans le sens de la communion des saints. A partir de là, il conviendra de distinguer la causalité efficiente ou causalité eschatologique du Christ de la condition *post mortem* des ancêtres qui est à comprendre au mieux à partir de la causalité exemplaire de la sainteté du Christ. Si l'on entend que l'ancestralisation du Christ est incompatible avec l'eschatologie chrétienne, c'est parce que l'analyse aura établi que la théologie de l'inculturation de la foi n'est pas fondée à neutraliser la vérité essentielle de la discontinuité entre le *Novum* de la Résurrection et le *continuum* de l'ancestralisme. Car le Christ ne nous sauve pas en tant qu'Ancêtre mais en tant qu'il est le Fils de Dieu, le Ressuscité assis à la droite du Père connu sous le visage de l'*Eschaton*. Le dernier chapitre de cette troisième partie se demandera dans quelle mesure il est même possible de tendre vers le passé des ancêtres qui nous tourne vers la

protologie sans sortir de la contemporanéité sacramentelle du Christ et de la contemporanéité de l'Eglise céleste.

Première partie

La problématique de l'ancestralisme dans la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique

L'étude de cette première partie de notre travail est un parcours vers l'intelligibilité de la théorie du Christ-Ancêtre. Elle est une approche à la fois historique, philosophique et théologique de ce qui constitue l'objet de la thèse. Dans un premier temps, l'investigation historique va chercher à identifier le contexte culturel et théologique du projet d'ancestralisation du Christ dans le cadre de la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique. Pour ce faire, nous nous emploierons à l'exploration des pères « fondateurs » de la titulature christologique ainsi qu'à l'étude analytique du contenu de leurs théories.

Pour fournir à notre réflexion théologique un outillage conceptuel ajusté à notre conception de la figure de l'ancêtre et de l'ancestralité, nous proposerons une étude conceptuelle de l'univers du rapport des vivants aux morts : culte des morts, culte des défunts, culte des ancêtres, ancestralité et ancestralisme etc... Il nous semble également important de nous interroger sur le ressort logique et épistémologique de la christologie du Christ-Ancêtre. Dans un deuxième temps, l'étude philosophique va nous permettre de répondre à la question relative à la légitimité épistémologique de la nomination « africaine » de Dieu dans la théorie du Christ-Ancêtre. Avant d'entreprendre ensuite une approche métaphysique de l'ancêtre, l'analyse philosophique va s'intéresser d'abord à la dimension protologique de cette figure culturelle. Le nom d'« Ancêtre » convient-il au Christ ? Autrement dit, quels sont les problèmes théologiques relatifs à l'ancestralisation du Christ ? Le troisième moment est une étude théologique centrée sur l'analyse des arguments christologiques et ecclésiologiques employés dans le cadre de la théologie de l'inculturation de la foi pour établir la titulature du Christ-Ancêtre.

Chapitre premier

Le Christ ancêtre ou l'histoire d'une christologie africaine de l'inculturation

La thématique du Christ-Ancêtre est survenue en Afrique à la suite d'un débat qui n'a pas encore trouvé un consensus dans le cadre du discours théologique. Il s'agit de la question de la « théologie africaine »¹⁹ dont la légitimité théologique est encore discutée dans son rapport à la théologie universelle. L'objet de ce premier chapitre ne se propose pas de faire une approche systématique du dossier relatif à la « théologie africaine » mais plutôt celui du « Christ-Ancêtre ». Cette option méthodologique n'évacue pas cependant dans ses intentions le lien possible entre les motivations et les causes de l'une ou de l'autre proposition théologique. Ce premier chapitre sera une enquête historique sur la christologie du Christ-Ancêtre. Du même coup, la découverte du contexte historique va conduire au contenu de ce titre christologique africain. Le caractère universel de la théologie étant un critère de la crédibilité de tout discours christologique, l'approche théologique évitera de s'enfermer dans le seul contexte de la culture africaine. C'est ainsi que notre vision sur la figure de l'ancêtre dans cette étude s'étendra bien au-delà des limites conceptuelles propres à une culture particulière, bien qu'elle s'appuie d'une manière spécifique sur celle de l'Afrique.

I. A l'origine de la théologie du Christ-Ancêtre

La théologie de l'ancestralisation du Christ s'inscrit dans le contexte général du mouvement de la négritude. Inspirés par la revendication de l'originalité de la culture

¹⁹ La notion de « théologie africaine » a fait l'objet de plusieurs travaux. Dans sa thèse de doctorat de 2008, Kalemba Mwambazambi a fait ressortir l'historique de la notion. Cf. K. MWAMBAZAMBI, *La contribution de l'Afrique francophone à la théologie africaine: spécialement le travail de Kä Mana*, (the contribution of francophone Africa to African theology: a special focus on the work of Kä Mana), thèse de doctorat, University of South Africa, 2008, pp. 52-55.

africaine lancée par les pères de la négritude, les théologiens du Christ-Ancêtre, ont voulu proposer une diction africaine du Christ considéré comme étranger au continent. D'une part, le mouvement de la négritude et l'idée d'un Dieu étranger à l'Afrique constituent des hypothèses de la naissance de la théologie du Christ-Ancêtre. D'autre part, elles révèlent le contenu du dialogue entre l'Évangile et la culture en terre africaine.

A. Le prolongement des intuitions du mouvement de la négritude²⁰

Notre intention dans cette section est de montrer comment le mouvement de la négritude a posé en amont les bases de la « théologie africaine » en général et de celles du Christ-Ancêtre en particulier. Cet objectif définit ici l'horizon de notre approche conceptuelle de la négritude. De fait, trois écrivains africains pourraient être considérés comme les chantres du mouvement de la négritude. Il s'agit du martiniquais Aimé Césaire, du sénégalais Léopold Sédar Senghor et du guyanais Léon-Gontran Damas. Ce mouvement né de la rencontre de ces trois poètes a servi d'instrument aux intellectuels africains pour affirmer les valeurs culturelles propres à l'Afrique et à revendiquer la liberté territoriale et politique du continent. Pour Aimé Césaire à qui la paternité du terme est communément attribuée, la négritude est « la simple reconnaissance du fait d'être noir et l'acceptation de ce fait, de notre destin de noir, de notre histoire et de notre culture. »²¹ De cet emploi de Césaire, Senghor en fait une réalité objective relative à la culture en général : « la négritude est le patrimoine culturel, les valeurs et surtout l'esprit de la civilisation négro-africaine. »²² Dans une recherche de sa signification profonde, la problématique du mouvement de la négritude nous conduit ainsi à la réaction d'un peuple qui cherche à affirmer son identité. De fait, c'est par son auto-détermination comme sujet social qu'un peuple prend la mesure de son existence. Dans ce sens, on peut dire qu'un peuple n'existe réellement que lorsqu'il se reconnaît comme

²⁰ Le terme « négritude » ne comporte pas de connotation péjorative dans les écrits des pères fondateurs du mouvement de la négritude. Dans cette étude, l'usage de ce concept se comprend dans le sens de ses auteurs. C'est pourquoi nous nous proposons de faire ici un aperçu historique du mouvement même de la négritude.

²¹ Cf. L. S. SENGHOR, « Problématique de la négritude », *Présence Africaine*, n° 78, année 1971, p. 6. Dans cet article, Senghor rapporte un entretien d'Aimé Césaire avec Lilyan Kesteloot qui est un spécialiste de la littérature africaine. Mais, Aimé Césaire aurait forgé le terme dès 1935 dans un article publié dans la 3^{ème} édition de *L'Étudiant noir*. Puis, il aurait repris ce terme dans la première édition du *Cahier d'un retour au pays natal* parue en 1939.

²² Cf. P. AKINWANDE, *Négritude et francophonie, Paradoxes culturels et politiques*, Editions l'Harmattan, Paris, 2011, p. 46. Cité désormais, *Négritude et francophonie, Paradoxes culturels et politiques*,

responsable de ses choix dans le présent et pour le futur. Il nous semble donc que la possibilité pour un peuple de penser par lui-même et d'être véritablement le sujet de son histoire soit une caractéristique fondamentale pour une prise de conscience de son existence. En réalité, dans sa démarche première, la négritude est une posture du peuple d'Afrique comme sujet qui cherche à exister par l'affirmation qu'elle n'est pas moins que les autres peuples du monde. C'est dans ce sens que le premier congrès international des écrivains et artistes du monde noir en 1956²³ organisé par le fondateur de la revue « Présence Africaine »²⁴ a été qualifié de « Bandoeng culturel ».²⁵ Le discours d'ouverture d'Alioune Diop à ce congrès résume bien le programme de la négritude largement exprimé par les écrivains :

Nous sommes concernés par la culture mondiale, quel que soit le niveau de notre équipement moderne... Il importe que la majeure partie de la famille humaine ne soit plus composée de sourds-muets enfermés dans leur univers, et confiés à la garde d'une minorité dont ils ignoreraient les problèmes, les œuvres et les intentions. Il importe que les grands problèmes soient accessibles à toutes les consciences et que toutes les originalités culturelles soient accessibles à chacun²⁶.

Tout en reconnaissant sa particularité dans l'histoire à l'instar des autres peuples, l'écrivain réclame dans cette affirmation la reconnaissance de la place de l'Afrique dans l'histoire universelle des peuples. Mais sous le mode d'une sorte de renversement, cette première étape a été dépassée par une autre en laquelle la négritude devient une décision de l'Afrique se définissant à partir d'une recherche affichée de sa spécificité. A ce deuxième niveau, le contenu du discours de la négritude n'est plus « la négation de la négation de l'homme noir »²⁷ ou la dénonciation d'une différence de point de vue, mais l'affirmation encore d'une

²³ Tenu du 19 au 22 septembre 1956 dans l'amphithéâtre Descartes de la Sorbonne à Paris, ce premier congrès organisé par Alioune Diop a regroupé des intellectuels venus du monde entier. Cf. *Négritude et francophonie, Paradoxes culturels et politiques*, p. 252.

²⁴ La *Revue Présence Africaine* a été fondée par Alioune DIOP en 1947. Cf. *Négritude et francophonie, Paradoxes culturels et politiques*, p. 252.

²⁵ Du 18 au 24 avril 1955, s'est tenue à Bandoeng une conférence sur l'appui au développement économique de l'Afrique et de l'Asie : c'est le « Bandoeng économique ». L'importance du congrès de l'année suivante, « Bandoeng culturel » a été comparée à la conférence de Bandoeng de 1955 (Bandoeng économique). Dans la biographie d'Aimé Césaire, Romuald Fonkoua s'est intéressé à l'étude contextuelle du « Bandoeng culturel ». Cf. R. FONKOUA, *Aimé Césaire*, Editions Perrin, Paris, 2010. La deuxième édition publiée au même éditeur en 2013 compte 1896 pages.

²⁶ Cf. *Négritude et francophonie, Paradoxes culturels et politiques*, p. 253.

²⁷ En 1948, Aimé Césaire publie son œuvre sur *L'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. Dans la préface écrite par Jean Paul Sartre, la négritude est présentée comme étant « la négation de la négation de l'homme noir » selon la formule connue de Hegel. Cf. L. THIAW PRO-UNE, *Césaire*, (« Encyclopédie de la culture politique contemporaine », dir. Alain RENAUT), Editions Hermann, Paris, 2008, p. 127.

autre différence en quelque sorte. A l'analyse, le renversement du programme du mouvement de la négritude n'est pas à situer au niveau de l'objectif premier mais au niveau du déploiement du discours comme moyen. La thèse de la négritude défendue à ce deuxième niveau consiste à affirmer que l'Afrique a une spécificité qui mérite d'être considérée, une spécificité qui détermine la culture africaine au plan de la singularité. Dès lors, le mouvement de la négritude est passé de la réfutation d'une « différence » vue négativement à la revendication de la même différence considérée cette fois-ci comme une richesse. Quoi qu'il en soit, l'orientation du mouvement de la négritude revient dans notre analyse au statut de revendication d'une originalité.

Le résultat de cette analyse du mouvement de la négritude est d'un grand intérêt méthodologique pour la compréhension de la problématique d'une théologie ou d'une christologie proprement « africaine ». En effet, la possibilité de penser l'objectif de la christologie africaine dans le sens d'une affirmation de différence à coloration africaine au même titre que le projet de la négritude peut être posée ici comme une hypothèse. La vérification de cette hypothèse consiste à décrypter en quelque sorte ce que renferme l'adjectif épithète « africaine » qui qualifie la théologie ou la christologie. Précisons encore notre question : en quoi peut-on dire que le besoin d'affirmer une similitude ou la revendication d'une certaine originalité soit l'objectif de la christologie africaine ? La christologie africaine ne s'inscrit-elle pas dans le sens du mouvement de la négritude ? Si tel est le cas, la théologie de l'inculturation de la foi serait la recherche d'une manière proprement africaine de dire la christologie au sein de l'Eglise. En effet, ces considérations mobilisent à coup sûr les liens de vérité qui existent entre la « théologie africaine » et le « Christ-Ancêtre ». Car la théologie dite africaine est en quelque sorte un cadre d'expression de la spécificité africaine dans le contexte de la religion chrétienne. La proposition du « Christ-Ancêtre » est un élément de cette spécificité africaine. Dès lors, nous pouvons conclure que la théologie du Christ-Ancêtre par laquelle la théologie africaine expose ses intentions est de quelque façon le prolongement des intuitions du mouvement de la négritude.

Il est important de noter la période à laquelle prend naissance l'idée d'une théologie dite africaine. Lorsqu'il s'agit d'identifier un événement théologique partagé par bon nombre d'historiens comme un acte fondateur de ce mouvement théologique, la publication *Des prêtres noirs s'interrogent* semble faire l'unanimité. Or la date de publication de ce collectif par les jeunes théologiens d'Afrique en 1956 à Paris correspond à la date du premier congrès des écrivains et artistes du monde noir, organisé par le sénégalais Alioune Diop. Il est donc

difficile d'ignorer le lien possible entre le contexte de publication du collectif et celui du congrès qui se situe dans la perspective de la négritude. L'affirmation de Léonard Santedi Kinkupu dans la présentation de la deuxième édition de l'ouvrage le montre bien : « publié en 1956 dans le contexte du vaste mouvement de la négritude et de la revendication de l'identité culturelle des peuples noirs, le Manifeste des prêtres noirs devait être rangé aujourd'hui [...] dans les armoires du passé. Or rien de tel. »²⁸ Le doyen de la faculté de théologie de Kinshasa qui est de la première génération de théologiens après les auteurs de l'ouvrage souligne bien dans cette affirmation que la négritude et la revendication de l'identité culturelle constituent les deux vecteurs de production de l'œuvre²⁹. Ces deux vecteurs renferment dans leur orientation la signification théologique de l'émergence de l'ouvrage. C'est aussi dans cette optique que Léopold Sédar Senghor notait au premier congrès international des écrivains et artistes noirs que « la négritude a permis une prise de conscience des chrétiens africains ».³⁰

B. La théorie d'un Dieu étranger à l'Afrique

Nous en sommes toujours à la recherche de ce qui a été à l'origine de la théologie du Christ-Ancêtre en Afrique. Nous venons de montrer que le mouvement de la négritude a inspiré par ses intuitions et même par son outillage méthodologique, la démarche d'une christologie proprement africaine. Mais la question qui mérite notre investigation est sans doute celle relative à l'extension du projet de la négritude dans le domaine spécifique de la théologie en général et de la christologie en particulier. La réponse à cette question nous conduit à considérer le christianisme à ses débuts en Afrique à partir de deux verbes d'action. Le premier verbe dont le sujet peut être identifié au missionnaire est « enseigner ». De fait, le christianisme s'est présenté à l'Afrique comme une religion qui est enseignée aux adeptes par un père missionnaire³¹. Le second verbe qui constitue un corollaire avec le premier est « apprendre ». Les sujets qui exécutent l'action sont les adeptes du christianisme. Ils s'inscrivent à l'enseignement de la religion qui leur donne la connaissance de Dieu et qui les

²⁸ Cf. L. SANTEDI KINKUPU, G. BISSAINTHE, M. HEBGA (éd.), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Karthala et Présence Africaine, Paris, 2006, p. I. Cité désormais, *Des prêtres noirs s'interrogent*,

²⁹ Faudrait-il penser que les intentions des auteurs de l'œuvre étaient d'affirmer un « Bandoeng théologique » ? Si le concept n'est pas mentionné, l'idée est loin d'être absente.

³⁰ Cf. L. S. SENHOR, « L'esprit de la civilisation et les lois de la culture négro-africaine », *Présence Africaine*, n° 8-9-10, juin-novembre 1956, p. 51.

³¹ Ils étaient les premiers animateurs de la catéchèse. Par la suite, des catéchistes ont été formés pour la catéchèse des enfants et des adultes.

prépare aux sacrements de l'initiation chrétienne. Pour connaître Dieu, il faut s'inscrire à l'école de la catéchèse qui dure quelques années. « Enseigner » et « apprendre » constituent donc deux verbes qui caractérisent la nouvelle religion en terre africaine. Nous n'allons pas nous appesantir ici sur le contenu de ces deux verbes dont l'approche pourrait constituer l'objet d'une vaste étude du christianisme du temps des pères missionnaires en Afrique.

Notons toutefois que cette période du christianisme fait souvent l'objet d'un procès de la part de la culture locale, qui qualifie la méthode évangélique de *tabula rasa*³². La compréhension de la théorie de la *tabula rasa* demande que nous décrivions, ne serait-ce que brièvement, le contenu de la « Religion traditionnelle africaine ». A ce propos, l'étude de Mukena Katay Albert Vianney publiée en 2007 sous le titre de *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine* nous donne les caractéristiques fondamentales comme l'indique cette affirmation : « culte à dieu en passant par des ancêtres ; importance de la vie communautaire ; liaison solidaire entre les ancêtres et leurs descendants ; l'importance primordiale de l'acte de vivre. »³³ A la suite de cette citation sur les caractéristiques générales de la Religion traditionnelle africaine (RTA), il faut reconnaître aussitôt la présence d'une grande diversité traversant les différents peuples du continent. La religion traditionnelle des *Moosé* au Burkina Faso partage par exemple avec le christianisme les éléments fondamentaux tels que le monothéisme, le culte³⁴, la médiation, et le sacerdoce³⁵ etc.... Quoi qu'il en soit du contenu de la doctrine apprise des missionnaires par les Africains, la méthode d'implantation du christianisme sous la forme des deux verbes a suscité l'idée d'un Dieu étranger³⁶ dans le

³² « A la limite, il arrivait que l'Evangile fasse pratiquement abstraction des cultures indigènes, selon le principe de la *tabula rasa*. Il était demandé aux missionnaires de faire table rase des coutumes autochtones, c'est-à-dire de rejeter systématiquement toutes les traditions locales considérées comme irrémédiablement corrompues... » Cf. H. CARRIER, *Guide pour l'inculturation de l'Evangile*, Editrice Pontificia Gregoriana, Roma, 1997, p. 37.

³³ Cf. A. V. MUKENA KATAY, *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*, L'Harmattan, 2007, p 44, note 51. Cité désormais, *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*,

³⁴ Le culte de la religion traditionnelle des *Moosé* revêt un double aspect familial et public ou officiel. Le culte officiel est rendu par le roi des *Moosé* aux ancêtres royaux qui sont communs à tous. Le rite essentiel du culte est le sacrifice. On distingue plusieurs sortes de sacrifices. Le sacrifice sanglant (animal égorgé et sang répandu sur l'autel), le sacrifice non sanglant (promesse à la divinité et réservée à une immolation ultérieure), le sacrifice d'action de grâce, le sacrifice d'expiation, le sacrifice imprécatoire et le sacrifice de communion etc...

³⁵ La notion du sacerdoce chez les *Moosé* reste assez difficile à définir. « Il convient de souligner tout d'abord qu'il n'existe pas de classe sacerdotale ni de clergé exclusivement chargé du culte. » En général, c'est l'ancien de la famille ou de l'ethnie qui exerce cette fonction de prêtre.

³⁶ Dans cette perspective, le Christ n'est pas accueilli comme un Dieu qui se révèle aux Africains. Il est plutôt reçu comme un « Etranger », un Dieu extérieur à la culture en raison de la méthode pastorale de la *tabula rasa*.

christianisme en Afrique. Après avoir dressé un panorama des théologiens en procès « contre un Dieu étranger »³⁷ dans sa publication sur *Trinité et inculturation*, Bède Ukwuije résume ainsi leur argumentaire : « les théologiens cités ci-dessus sont sans équivoque dans leur protestation contre le christianisme missionnaire et de son Dieu : le christianisme missionnaire a imposé aux Africains un Dieu étranger. »³⁸ Du côté anglophone, le théologien spiritain du Nigéria cite deux grandes figures en qualifiant leur attitude théologique comme « une protestation qui est moins une remise en cause du christianisme missionnaire qu'un questionnement sur la capacité du christianisme à assumer les valeurs africaines »³⁹ : il s'agit du Kenyan John Mbiti et du Nigérian Bolaji Idowu. Cette déclaration du Nigérian porte sur la notion même de Dieu et de l'Eglise : « le problème difficile et urgent devant lequel se trouve l'Eglise en Afrique aujourd'hui est celui du caractère apparemment étranger du christianisme. Ceci [...] provient de la notion erronée qui a faussé l'évangélisation à la base. En se méprenant sur son but, l'Eglise a prêché et enseigné aux Africains un dieu étranger qu'ils en sont venus à identifier, d'une manière ou d'une autre au dieu blanc. »⁴⁰ Ukwuije fait remarquer que les expressions comme « produit importé » ou « christianisme d'importation » sont employées pour qualifier le christianisme du côté francophone. Les auteurs qui s'illustrent dans cette thèse sont surtout les camerounais Meinrad Hebga et Jean Marc-Ela ainsi que les congolais Kä Mana et Oscar Bimwenyi-Kwhesi. Notons également que l'évangélisation est accusée par cette tendance francophone de complicité dans son rapport avec la colonisation.

Que le Christ soit considéré comme étranger à une culture au début de l'évangélisation, cela peut paraître normal. Il s'agit d'une étape essentielle pour tous les lieux où le Christ est présenté à l'accueil des cultures. Cependant, ce n'est qu'une étape dans le temps car le Christ n'est jamais un étranger à une culture. L'événement de la glossolalie à la

Le Christ est étranger de la même manière que le missionnaire. On pourrait dire que la méthode de la *tabula rasa* n'a pas donné aux Africains de comprendre que le Christ a « devancé » les missionnaires.

³⁷ Bède Ukwuije distingue deux moments dans ce procès de Dieu et du christianisme en Afrique. Moins qu'une protestation, le premier moment est une interrogation par rapport à la capacité du christianisme à assumer les valeurs africaines. Le deuxième moment est une mise en cause du christianisme. Pour l'auteur, presque tous les pionniers de la « théologie africaine » ont protesté contre le christianisme. Cf. B. UKWUIJE, *Trinité et inculturation*, (« Théologie à l'université »), Desclée de Brouwer, Paris, 2008, pp. 140-152. Cité désormais, *Trinité et inculturation*,

³⁸ Cf. *Trinité et inculturation*, p. 140.

³⁹ Cf. *Trinité et inculturation*, p. 134.

⁴⁰ Cf. *Trinité et inculturation*, p. 135.

Pentecôte⁴¹ révèle que Jésus est disponible à l'accueil⁴² de toutes les cultures du monde. La problématique de cette théorie d'un Christ étranger à l'Afrique nous conduit à nous interroger sur la théologie de l'inculturation de la foi dont l'objet est de penser l'accueil du Christ au cœur de la culture.

C. L'inculturation de la foi en Afrique : dialogue entre Evangile et culture

Dans la mission d'évangélisation de l'Eglise, le concept d'inculturation est important pour le dialogue entre l'Evangile et la culture d'un peuple. Le processus de l'inculturation de la foi en Afrique est marqué dans son histoire par deux grandes périodes : la période des missionnaires⁴³ venus évangéliser l'Afrique puis celle qui correspond à l'éveil d'un clergé autochtone et des théologiens Africains. Le temps des missionnaires a été d'abord porté en quelque sorte par la théologie du salut des âmes, puis par celle dite de l'indigénisation. En effet, le souci sotériologique qui est de sauver des âmes a été le premier vecteur de l'élan missionnaire⁴⁴ aux débuts de l'évangélisation des peuples d'Afrique. Cette théologie du salut des âmes a été suivie par celle de l'indigénisation⁴⁵ qui, selon le pape Pie XI, était « d'établir et de fonder solidement l'Eglise de Dieu, et cela par tous les mêmes éléments dont elle fut constituée autrefois chez nous »⁴⁶. Il est donc question de transfert d'un modèle d'un lieu à un autre. La période qui a suivi le temps des missionnaires a été marquée successivement par trois étapes dans la compréhension de la théologie de l'inculturation de la foi : la théologie de l'adaptation⁴⁷, celle de l'incarnation⁴⁸ et enfin la théologie de l'inculturation. Dans cette

⁴¹«Ces hommes qui parlent, ne sont-ils pas tous Galiléens ? Comment se fait-il alors que chacun de nous les entende dans son propre idiome maternel ? Parthes, Mèdes et Élamites, habitants de Mésopotamie, de Judée et de Cappadoce, du Pont et d'Asie, de Phrygie et de Pamphylie, d'Égypte et de cette partie de la Libye qui est proche de Cyrène, Romains en résidence, tant Juifs que prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons publier dans notre langue idiome les merveilles de Dieu !» Cf. Ac 2, 7-11.

⁴² L'entrée dans la foi chrétienne de Corneille et de sa famille dans les Actes des Apôtres est également l'attestation de l'ouverture du Christ à toutes les nations.

⁴³ Nous entendons ici par missionnaires, les évangélisateurs dans le sens de la mission *ad extra*. Ce sont donc des porteurs du message du Christ, venus d'ailleurs pour évangéliser l'Afrique.

⁴⁴ Ce sont les Portugais ont découvert le Congo-Kinshasa (autrefois Congo Belge): voilà une région à évangéliser. C'est le pape Eugène IV qui a accordé dans sa bulle *Rex regnum* de 1436 le « droit de patronage » (*padroado*) au roi du Portugal faisant de lui le premier responsable de l'évangélisation en terre païenne.

⁴⁵ Il est question d'implantation de l'Eglise. C'est la période de la *tabula rasa*.

⁴⁶ Cf. PIE XI, *Rerum ecclesiae, lettre encyclique sur les missions*, Librairie Missionnaire, Paris, 1926, n° 27. Cité par B. BAYILI, *La Tierce Eglise du sud et les défis de l'évangélisation en Europe : l'inculturation comme chemin de catholicité de l'Eglise dans la diversité*, Editions de l'Harmattan, Paris, 2008, p. 188.

⁴⁷ La période pastorale de la théologie de l'adaptation est celle dont précède la *tabula rasa*. La démarche était de trouver dans la culture des pierres d'attente en vue d'une implantation du christianisme.

perspective, nous pouvons affirmer que le sens du concept d'inculturation est corrélatif à la dialectique du mouvement ayant conduit à sa formulation.

Mais, en quoi ce mouvement de l'inculturation explique-t-il directement la naissance de la christologie du Christ-Ancêtre ? Telle est la question à laquelle s'intéresse notre enquête. En réalité, le concept d'inculturation a fait l'objet d'un débat à l'occasion de la IV^{ème} Assemblée générale du synode des évêques tenue à Rome en octobre 1977⁴⁹. Il a été présenté à cette Assemblée synodale par Pedro Arrupe, naguère supérieur général des jésuites.⁵⁰ Dans sa *Lettre sur l'inculturation* du 14 mars 1978, on perçoit les relations connexes dessinées entre l'Évangile et la culture : « l'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétien dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres de la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois comme norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création. »⁵¹ C'est aussi dans cette perspective théologique que le pape Jean Paul II, dont le pontificat a vu aussi naître le concept, le définit comme « une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines. »⁵² En cela, l'inculturation introduit désormais la possibilité d'une approche du christianisme à partir des réalités culturelles.

Durant la première période de l'évangélisation appelée temps des missionnaires dans notre étude, quelques éléments de la culture ont résisté à la théorie de la *tabula rasa*, au nombre desquels figurent le culte des ancêtres et la récurrente question de la célébration traditionnelle des funérailles. Nous reviendrons sur la problématique de la célébration des funérailles dans les prochaines analyses. De fait, la question du culte des ancêtres qui est intimement liée à celle de la célébration traditionnelle des funérailles, demeure un problème

⁴⁸ Inspirée par la vérité de l'incarnation du Christ, la théologie de l'incarnation entendait établir un dialogue dynamique entre l'Évangile et la culture africaine.

⁴⁹ Notons que la proposition ecclésiologique de l'Église comme « Famille de Dieu » est née cette même année au Burkina Faso.

⁵⁰ La XXXII^{ème} Assemblée Générale des jésuites de 1974-1975 venait de mener un débat théologique sur le concept « inculturation ».

⁵¹ Cf. P. ARRUPE, *Itinéraire d'un jésuite*, Editions Centurion, Paris, 1982, p. 76.

⁵² Cf. JEAN PAUL II, Encyclique *Redemptoris Missio*, Téqui, Paris, 1990, n° 53. Notons ici que la définition du pape Jean Paul II élargit la signification de l'inculturation à toutes les cultures et pas seulement à celle de l'Afrique.

majeur pour les Africains convertis au christianisme. Ceux-ci se demandent quel rapport établir entre la foi chrétienne et le respect des traditions culturelles relatives aux funérailles. C'est dans ce sens que Sumaïdi affirme « que les efforts de l'intelligence théologique autour de la réalité des "Ancêtres", partent des préoccupations pastorales de savoir si les Africains devenus chrétiens peuvent conserver la croyance aux "Ancêtres" et s'ils peuvent continuer à les invoquer. »⁵³ La place des ancêtres en Afrique est extensible aux limites de la vie *ante mortem* et *post mortem* comme le pense Bénézet Bujo : « les paroles, les gestes et les rites propres aux ancêtres et aux anciens en général sont d'une importance capitale dans la vie de l'homme négro-africain. Ils deviennent la règle de conduite pour les vivants qui doivent les reprendre constamment, car de cette répétition et de cette reprise de paroles, gestes et rites, dépendent le présent et l'avenir ; d'elles dépendent donc la vie et la mort. »⁵⁴ Comme les vivants, les ancêtres occupent sur terre l'espace vital et sont présents à toutes les situations de la vie humaine ; ils sont écoutés, consultés et obéis surtout durant des périodes importantes de la vie humaine par leurs descendants. Cela s'explique par le fait que la figure de l'ancêtre en Afrique récapitule les valeurs d'un personnage important tel que le chef, l'initiateur, le juge impartial, l'intercesseur, le roi, l'aîné ou celui qui est le modèle pour la société. Selon la culture africaine, le *topos* de survie n'est pas sur la terre mais dans l'au-delà des ancêtres. L'immortalité étant envisagée dans l'au-delà dont les ancêtres sont les garants, l'organisation de la relation entre les vivants et les ancêtres est devenue plus qu'une nécessité. La construction du rapport à l'immortalité s'inscrit dès lors dans l'obéissance aux ancêtres. C'est pourquoi la réflexion théologique dans le cadre de l'inculturation de la foi va s'agripper à ce qui est constitutif de la culture africaine à savoir la figure de l'ancêtre. Mais, ce rapport établi entre la théologie de l'inculturation de la foi et la question des ancêtres ne nous indique pas explicitement l'origine de l'ancestralisation du Christ.

II. Naissance et émergence du concept du Christ-Ancêtre

A partir des considérations précédentes, nous nous apercevons déjà que l'objectif de la théorie du Christ-Ancêtre, comme construction christologique, s'éclaire dans une prise en

⁵³ Cf. E. K. SUMAÏDI, *Christologie africaine (1956-2000)*, l'Harmattan, Paris, 2008, p. 79.

⁵⁴ Cf. B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, Academic Press Fribourg, Suisse, 2008, p. 81. Cité désormais, *Introduction à la théologie africaine*, Cette dépendance indique peut-être le lieu où le Christ vient libérer aussi les Africains de toutes les formes de dépendance. Car il est venu pour nous libérer et pour faire de nous des fils de Dieu : « si donc le Fils vous libère, vous serez réellement libres. » Cf. Jn 8,36.

considération, au cœur de la doctrine chrétienne, de ce qui est constitutif même de la culture africaine. Et si le contenu du rapport entre le christianisme et la culture africaine s'exprime dans la théorie du Christ-Ancêtre, il importe de saisir la signification de ce titre attribué au Christ à partir d'une étude de ses auteurs. Après une approche historique des pères « fondateurs » de la proposition christologique, l'analyse sera centrée surtout sur Charles Nyamiti et sur Bénézet Bujo dont les travaux ont structuré cette titulature christologique.

A. Les pères fondateurs de la théologie du Christ-Ancêtre

La question qui a introduit le sujet des ancêtres dans la réflexion théologique chrétienne est relative au salut des défunts qui n'ont pas connu le Christ de leur vivant : puisque le culte des ancêtres s'adresse à des défunts comme s'ils étaient vivants, les Africains devenus chrétiens ne pouvaient s'empêcher de se demander si leurs ancêtres qui n'ont pas été baptisés étaient sauvés par le Christ. Cette préoccupation sotériologique, qui est à la base de la réflexion théologique sur les ancêtres en Afrique, ne saurait manquer d'être signifiée dans les études historiques portant sur la question. Les travaux de Sumaïdi soulignent l'idée en ces termes : « en considérant le culte des "Ancêtres" africains comme une des souches de la culture africaine, une des questions est de savoir si l'on peut le "christianiser" et sous quelles conditions. C'est là qu'est né également le souci de comprendre comment le Christ "sauve" aussi ces "Ancêtres"... »⁵⁵ De fait, cette question remonte à la période apostolique de l'histoire de la théologie chrétienne. Car la problématique du salut de ceux qui sont morts sans connaître le Christ ou sans être baptisés peut se lire aussi d'une manière implicite dans les écrits pauliniens. Dans la communauté de Corinthe, par exemple, l'apôtre défend la vérité de la résurrection future des morts par la thèse du baptême pour les morts : « autrement, que feraient ceux qui se font baptiser pour les morts ? Si les morts ne ressuscitent absolument pas, pourquoi se font-ils baptiser pour eux ? »⁵⁶ En effet, le baptême pour les morts, pratiqué durant plus de trois siècles dans l'Eglise, n'a été définitivement condamné qu'au concile de

⁵⁵ Cf. E. K. SUMAÏDI, *Christologie africaine (1956-2000)*, p. 79.

⁵⁶ 1Co 15, 29.

Carthage en 397⁵⁷. En cela, la question des ancêtres dans la théologie en Afrique ne peut surprendre l'histoire du christianisme que par sa spécificité contextuelle.

D'une manière générale, nombre de théologiens africains s'accordent à reconnaître que la thématique des ancêtres est entrée dans la réflexion théologique de façon officielle en 1959 avec Henri Matota⁵⁸. L'intuition théologique de ce jésuite congolais était d'établir un rapprochement entre le culte des ancêtres et la communion des saints. Le titre de son article publié dans la *Revue du Clergé Africain (RCA)* intitulé *Le christianisme face à la croyance aux "ancêtres"* en est une belle illustration. Notre objectif ici n'est pas une étude systématique des premiers théologiens intéressés par la question des ancêtres, auquel cas, il aurait fallu mentionner des auteurs comme John Mbiti⁵⁹ ou Kweshi Oscar Bimwenyi⁶⁰ dont la réflexion théologique s'est portée notamment sur le salut des ancêtres et leur position eschatologique dans le christianisme. Une telle approche n'est pas non plus sans intérêt pour l'intelligibilité de notre parcours car, nous aurions aussi pu, du point de vue historique, saisir le processus d'évolution de la thématique dans la théologie africaine de l'inculturation. Mais, notre étude va s'intéresser assez spécifiquement à la thématique du « Christ-Ancêtre ». En réalité, plusieurs études ont été consacrées à l'étude historique du sujet⁶¹. Cependant, les auteurs ne s'accordent pas toujours sur la paternité du titre christologique. Selon Sumaïdi, c'est à partir de 1980 que les théologiens attribuent à Jésus le titre d'Ancêtre⁶². Son approche historique ne propose pas pour autant un auteur comme « créateur » du concept. Il nous semble que l'origine de la proposition est à chercher chez les théologiens anglophones du continent africain. Apparemment, les théologiens protestants John Pobée du Ghana et John

⁵⁷ « Prenez garde que l'ignorance des frères ne les conduise à croire que les morts peuvent être baptisés. » Cf. Ph. LABBENS et G. CORRARTIUS, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 3, Venetiis, 1767, p. 383.

⁵⁸ Cf. H. MATOTA, « Le christianisme face à la croyance aux "ancêtres" », *Revue du Clergé Africain (RCA)*, (1959), pp. 165-170.

⁵⁹ Originaire du Kenya, il est prêtre et théologien anglican. Il a enseigné la théologie en Ouganda et au Kenya. Ses travaux sur l'inculturation de la foi se portent surtout sur la lecture africaine de la Bible. Cf. E. K. SUMAÏDI, *Christologie africaine (1956-2000)*, p. 372.

⁶⁰ Il est prêtre et théologien catholique du Congo (RDC). Docteur en théologie de l'université de Louvain, il a enseigné la théologie à la faculté de théologie catholique de Kinshasa. Il est aussi le co-fondateur de la Congrégation de la Sainte Trinité au Congo. Ses recherches théologiques sur l'inculturation de la foi portent le souci de l'africanité qu'il définit comme étant en quelque sorte « un pôle constitutif de la Révélation ». Cf. E. K. SUMAÏDI, *Christologie africaine (1956-2000)*, p. 368.

⁶¹ Dans le sens de l'actualité de la question, nous soulignons la récente thèse soutenue en mars 2013 à la faculté de théologie de Maynooth par Etienne Minoungou sur « *A critical study of ancestor-christology in the thought of John S. Mbiti and Charles Nyamiti* ».

⁶² Cf. E. K. SUMAÏDI, *Christologie africaine (1956-2000)*, p. 89.

Mutiso-Mubinda du Kenya pourraient se partager la paternité de l'idée du Christ-Ancêtre. En effet, l'oeuvre de John Pobée de 1979 intitulé *Toward an African theology*, porte la mention du concept: « *Our approach would be to look on Jesus as the Great and Greatest Ancestor—in Akan language Nana. With that will go the power and authority to judge the deeds of men, rewarding the good, punishing the evil. Yet he is superior to the other ancestors by virtue of being closest to God and as God.* »⁶³ Dans cette affirmation, John Pobée entend substituer l'autorité du Christ à celle de l'ancêtre en faisant du Christ le *Greatest Ancestor*. La réflexion théologique de Mgr John Mutiso-Mubinda est centrée sur le rôle de la médiation du Christ comparée à celle des ancêtres. Dans un article écrit aussi en 1979, le Christ reçoit une nouvelle qualification dans le sens de *our ultimate Ancestor*⁶⁴.

C'est à partir des années 1980 que les productions théologiques sur le Christ-Ancêtre sont devenues considérables. François Kabaselé avec ses recherches semble être l'un des grands défenseurs de ce « titre christologique » africain. Son article intitulé « le Christ comme ancêtre et aîné » publié en 1986 est sans doute l'une des thèses les plus élaborées⁶⁵. De fait, à partir des travaux de Nyamiti et de Bujo, l'histoire de la théologie a vu se développer en Afrique une réflexion systématique sur le Christ-Ancêtre. Cette hypothèse est partagée par Sumaïdi et Ukwuije : selon le premier, « les premières références du discours sur le Christ comme Ancêtre sont celles de Bujo et de Charles Nyamiti. »⁶⁶ L'affirmation de Bède Ukwuije à propos de la théologie du Christ-Ancêtre peut être rapprochée à celle de Sumaïdi : « parmi les essais de christologie en Afrique, les oeuvres de Charles Nyamiti et de Bénézet Bujo se révèlent les plus systématiques. »⁶⁷ La découverte de la théologie de ces deux théologiens s'avère donc importante pour notre étude. L'objectif est de faire une lecture critique, herméneutique de la conceptualisation du titre dans la théologie d'inculturation de la foi.

⁶³ Cf. J. POBÉE, *Toward an African Theology*, Nashville, Abingdon, 1979, p. 94. Traduction: "Notre approche serait de regarder Jésus comme le grand et le plus grand Ancêtre dans le langage Nana en Akan. Ainsi en est-il du pouvoir et de l'autorité pour juger les actes des hommes, récompensant le bien, punissant le mal. Il est encore supérieur aux autres ancêtres en vertu de la proximité de sa nature avec Dieu et comme Dieu."

⁶⁴ Cf. J. MUTISO-MUBINDA, « Anthropology and the Paschal mystery » in *Spearhead*, n° 59, Eldoret, Gaba, 1979, p. 52

⁶⁵ Nous reviendrons plus tard sur les fondements culturels du Christ-Ancêtre dans la théologie de l'auteur.

⁶⁶ Cf. E. K. SUMAÏDI, *Christologie africaine (1956-2000)*, p. 79.

⁶⁷ Cf. *Trinité et inculturation*, p. 155.

B. La théorie du Christ « Frère-Ancêtre » dans la pensée de Charles Nyamiti

Prêtre originaire de la Tanzanie, Nyamiti⁶⁸ est docteur en théologie de l'université de Louvain en Belgique et en anthropologie sociale de l'université théologique de Vienne en Autriche. Il est bien connu comme professeur et chercheur en théologie à Tabora en Tanzanie et à la *Catholic University of East Africa* à Nairobi au Kenya. Après sa thèse sur l'étude comparée des rites d'initiation dans le christianisme et dans les tribus en 1969 à l'université de Louvain⁶⁹, Nyamiti a orienté ses recherches dans le domaine des traditions africaines à partir desquelles il fait ressortir les valeurs culturelles compatibles avec celles du christianisme naissant dans le continent. Il fait partie des pionniers de la théologie africaine de l'inculturation. Dès 1971 déjà, les écrits du théologien tanzanien portaient l'étiquette « African theology »⁷⁰. Au demeurant, c'est à partir de sa publication de 1984 que les travaux de l'auteur ont témoigné un grand intérêt pour une christologie du Christ-Ancêtre : *Christ our Ancestor*⁷¹. Les articles précédents avaient dégagé les valeurs assorties à la figure de l'ancêtre dans la culture africaine. Mais, dans cet ouvrage qui est l'un des plus importants de la théologie de Nyamiti, l'ancêtre devient un titre christologique.

Nous avons choisi de comprendre la théologie d'ancestralisation de l'auteur à partir de deux volumes⁷² qui résument sa pensée. Dans le premier volume dont Nyamiti consacre la

⁶⁸ Pour une biographie approfondie de Nyamiti, l'article de Patrick Wachege semble le plus indiqué. Cf. P. WACHEGE, *Charles Nyamiti. Promoteur d'une théologie inculturée en Afrique de l'Est*, (coll. « Théologie africaine au XXIème siècle. Quelques figures », éd. Bénédet BUJO et Juvénal Ilunga MAYA), vol 2, Academic Press Fribourg, 2005, pp. 146-161.

⁶⁹ Cf. C. NYAMITI, *Christian and Tribal initiation Rituals : A comparative study of Masai, Kikuyu and Bemba rites in View of liturgical adaptation* (Thèse de doctorat, manuscrit non publié), Belgique, Université de Louvain, 1969.

⁷⁰ Cf. C. NYAMITI, « African theology: Its nature, problem and method », in *Spearhead*, n° 19, Kampala, 1971; C. NYAMITI, « The scope of African theology », in *Spearhead*, n° 30, Kampala, 1973.

⁷¹ Cf. C. NYAMITI, *Christ our ancestor: christology from an African perspective*, Gweru/Zimbabwe, 1984.

⁷² Le premier volume est une réflexion sur la méthodologie de la théologie africaine de l'inculturation et aussi sur le statut du Christ-Ancêtre. Cf. C. NYAMITI, *Jesus Christ, the Ancestor of humankind : Methodological and Trinitarian Foundations*, (« *Studies in African Christian theology* », vol. 1), CUEA publications, Nairobi, 2005, pp. 3-160. Le deuxième volume reprend la problématique du premier article sur le statut théologique du Christ-Ancêtre dans une réflexion plus systématique et biblique. Cf. C. NYAMITI, *Jesus Christ, the Ancestor of humankind : An essay on African Christology*, (« *Studies in African Christian theology* », vol. 2), CUEA publications, Nairobi, 2006, pp. 3-245. Cité désormais, *Jesus Christ, the Ancestor of humankind : An essay on African Christology*,

deuxième partie au statut ancestral du Christ (« *Christ's ancestral status* »⁷³), il développe les fondements de l'ancêtre au sens africain du mot en cinq règles : le lien de parenté avec l'ancêtre qui peut s'étendre de la famille au clan (*kin relationship between the ancestor and his earthly kin*), un statut suprahumain au sens de sacré acquis après la mort (*superhuman sacred status*), le statut de médiateur entre la parenté et l'Être Suprême (*mediator between his earthly kin and the Supreme Being*), l'exemplarité (*african ancestor is the exemplar or model of his descendant's conduct*) et la reconnaissance de droits sacrés de l'ancêtre sur les vivants (*the ancestor enjoys right or title to regular sacred communication with his earthly kin*). Après ces observations, l'auteur se pose la question suivante : existe-t-il en Dieu une relation d'ancestralité⁷⁴ ? En considérant la vérité théologique de la Trinité en Dieu, il vérifie si l'application des cinq éléments que nous venons de citer et qui définissent l'ancêtre peut se vérifier également dans les relations intratrinitaires⁷⁵. Le ressort logique de son analyse est celui de l'analogie. Quoiqu'il en soit, Nyamiti est parvenu à l'affirmation de relations ancestrales au sein de la Sainte Trinité (*Trinitarian ancestral relationship*). Aurait-il ignoré la différence de nature entre les relations humaines et les relations au sein des trois Personnes de la Trinité ? Il ne semble pas s'intéresser à cette question. Considérant Dieu-Père comme le Parent, il affirme qu'il est l'Ancêtre et que le Fils est sa descendance. Selon lui, le Dieu-Père peut même être considéré dans la Trinité immanente de façon analogique comme la Mère du Logos (*the Mother of the Logos in the immanent Trinity*), ce qui implique pour lui que la première personne de la Trinité est liée au Fils d'une manière ancestrale⁷⁶. La conclusion à laquelle aboutit la réflexion de Nyamiti sur Dieu dans le deuxième volume est l'idée d'un Parent-Ancêtre (*Parent-Ancestor*) et d'un Frère-Ancêtre (*Brother-Ancestor*). Admettant que le

⁷³ Cf. C. NYAMITI, *Jesus Christ, the Ancestor of humankind: Methodological and Trinitarian Foundations*, (« *Studies in African Christian theology* », vol. 1), CUEA publications, Nairobi, 2005, pp. 63. Cité désormais, *Jesus Christ, the Ancestor of humankind: Methodological and Trinitarian Foundations*,

⁷⁴ « Is there ancestral relationship in God? » Cf. *Jesus Christ, the Ancestor of humankind: Methodological and Trinitarian Foundations*, p. 70.

⁷⁵ « To find out whether and how these are ancestrally related, we shall have to examine each of the five elements which determine the African understanding of ancestor and see whether and in how far they can be ascribed to the Trinity. » Cf. *Jesus Christ, the Ancestor of humankind: Methodological and Trinitarian Foundations*, p. 70.

⁷⁶ « The Father, being the Parent, would be the Ancestor, and the Son would be his Descendant. We have to add here that God the Father is also (again analogically speaking) the Mother of the Logos in the immanent Trinity. This means that if the first divine Person is ancestrally related to the Son, he is both his Ancestor and ancestress. » Cf. *Jesus Christ, the Ancestor of humankind: Methodological and Trinitarian Foundations*, p. 70.

Fils est le descendant du Père, l'auteur affirme que nous pouvons considérer Dieu-Père comme notre Parent-Ancêtre et son Fils comme notre Frère-Ancêtre⁷⁷.

Notons que c'est l'analogie choisie comme méthode d'approche théologique qui a conduit Nyamiti à entreprendre une étude sur les similitudes et les différences propres à l'ancestralité humaine et à la Sainte Trinité. Du reste, il passe de l'affirmation des valeurs propres à la figure de l'ancêtre à l'ancestralisation de Dieu. Les raisons d'un tel renversement théologique sont étroitement liées à l'apologie de la théologie africaine de l'inculturation. Car lorsque l'inculturation de la foi parvient dans la culture d'un peuple à présenter une figure culturelle comme accomplissant le modèle de l'humain, l'identification du Christ à cette figure culturelle devient une tentation pour les théologiens. C'est bien le cas de l'exemplarité du Christ et celle de l'ancêtre chez Nyamiti. Chez lui, la différence entre le Christ-Ancêtre et l'ancêtre est traduite simplement par l'idée d'excellence de l'ancestralité du Christ : le Christ est l'Ancêtre par excellence.

Le théologien tanzanien établit un rapport dialectique entre l'ancestralité du Christ, son incarnation et le mystère de sa Pâque. Quand commence précisément l'ancestralité du Christ ? Tout en reconnaissant le nécessaire passage par la mort dans l'acquisition du statut d'ancêtre au niveau humain, Nyamiti affirme la vérité d'une ancestralité christologique dès l'incarnation⁷⁸. De toute évidence, la mort du Christ sur la croix ne semble pas avoir de place ni d'incidence dans la définition de son ancestralité selon Nyamiti. Sa Résurrection et sa glorification participent selon lui, à l'accomplissement de son ancestralité : « le fait que la glorification du Christ comme Seigneur ressuscité soit l'accomplissement de son ancestralité pour nous est une raison de plus que sa mort sur la croix n'est pas un élément essentiel pour son statut d'ancêtre »⁷⁹. Il y a donc chez le théologien, l'idée d'un processus dans l'ancestralisation du Christ. En commentant cette conception de l'ancestralité du Christ chez Nyamiti, Ukwuije écrit qu'« il y a là une conception progressive – au sens d'inachevée, se

⁷⁷ « God the Father is our Parent-Ancestor and we are his true sons, daughters and descendants... Christ is both our Brother and Ancestor, or – more shortly – he is our Brother-Ancestor, and we are his brother – or sister – descendants. » Cf. *Jesus Christ, the Ancestor of humankind: An essay on African Christology*, p. 5.

⁷⁸ « The Son of God was the Brother-Ancestor of humankind and the angels before the fall of Adam et Eve, and that through his incarnation he became the incarnate redeeming Brother-Ancestor of all men and women. » Cf. *Jesus Christ, the Ancestor of humankind: An essay on African Christology*, p. 21.

⁷⁹ « The fact that Christ's glorification as risen Lord is the accomplishment of his Ancestorship to us is an additional reason why his death on the cross is not an essential component of his ancestral status. » Cf. *Jesus Christ, the Ancestor of humankind: An essay on African Christology*, p. 21.

déroulant encore, déploiement dans le temps de l'activité rédemptrice de Jésus. »⁸⁰ En attendant de revenir sur la critique de la christologie ancestrologique⁸¹ de Nyamiti, il importe de découvrir la théologie du Christ-Ancêtre chez Bénézet Bujo, un théologien de l'époque de Charles Nyamiti.

C. La théorie du Christ « Proto-Ancêtre » chez Bénézet BUJO

1. La théologie ancestraliste de l'auteur

Prêtre originaire de la République Démocratique du Congo (RDC), Bénézet Bujo a été professeur de théologie morale et d'éthique sociale à l'université de Fribourg en Suisse. Il a fait des études de philosophie et de théologie au Congo et en Allemagne. Il est l'auteur de plusieurs publications. Dans ses recherches théologiques⁸², il s'intéresse à l'éthique interculturelle et aux questions d'inculturation en Afrique. Il est aussi l'un des promoteurs de la théologie du Christ-Ancêtre. Quelques extraits de sa pensée suffisent à rendre compte de sa théologie sur l'ancestralité du Christ. Selon lui, « la vénération des ancêtres est le moment solennel et privilégié où l'Africain essaie d'intensifier la force vitale avec le "corps mystique" »⁸³. A l'évidence, cette affirmation de Bujo dit la place et le rôle indispensable des ancêtres dans la culture africaine. Mais une autre affirmation pointe la problématique du rapport entre la foi chrétienne et la vénération des ancêtres : « la vie dans ses différentes manifestations ne peut avoir de sens que si on la rapporte aux ancêtres dont on doit ainsi faire mémoire. C'est dire que le contact, la communication et la communion avec les ancêtres ont une dimension à la fois salvifique et eschatologique. »⁸⁴ En admettant que le sujet des ancêtres traverse toute la réalité humaine en Afrique, le théologien congolais se demande si la foi chrétienne peut avoir une signification pour les Africains lorsqu'elle n'est pas articulée avec la prescription de la vénération des ancêtres. Nous nous demandons si Bujo ne relativise

⁸⁰ Cf. *Trinité et inculturation*, p. 161.

⁸¹ En définissant l'ancestrologie comme un discours sur les ancêtres, nous faisons du mot « ancestrologique » un adjectif se rapportant aux ancêtres. Le choix de ce concept va nous permettre de distinguer ce qui relève proprement de l'ancêtre (ancestrologique) de ce qui est simplement ancien ou antique.

⁸² On peut citer dans ce sens quelques écrits : B. BUJO, *Morale africaine et foi chrétienne, (Eglise africaine en dialogue)*, vol. 1-2, Kinshasa, 1976 et 1980 ; *Pour une éthique africano-christocentrique*, (« Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du professeur Vincent Mulago »), Bibliothèque du Centre d'Etudes des Religions Africaines, Kinshasa, 1981, pp. 21-31.

⁸³ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 26.

⁸⁴ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 26.

pas la nécessité du christianisme pour le salut en reconnaissant une portée « salvifique et eschatologique » de la réalité ancestrale ?

Dans la pensée de l'auteur consacrée spécialement à la thématique des ancêtres, on distingue deux moments⁸⁵. Le premier oriente ses réflexions théologiques vers une compréhension du culte des ancêtres à partir du Christ. Ses travaux de cette période théologique entendaient proposer un passage du culte des ancêtres à la vénération des saints à partir d'une compréhension du salut en Jésus Christ offert aux ancêtres africains comme aux saints dans la foi chrétienne. C'est dans cette perspective qu'il faut lire son œuvre *Nos 'ancêtres, ces saints inconnus*⁸⁶. Le théologien fait peut être référence au salut des juifs dans l'AT et à « l'enfantement » de l'Eglise militante par l'Eglise triomphante. Dans cet ouvrage, Bujo développe une christologie marquée par les valeurs culturelles de l'ancestralité de manière à intégrer les ancêtres africains dans le salut du Christ :

S'il est vrai que Jésus est vraiment devenu « 'morceau de notre terre' », une réalité du devenir du monde, « 'un moment de l'histoire de la nature humaine' », alors il est aisé de montrer que Jésus s'est solidarisé avec les « 'Ancêtres' » de bonne volonté à tel point que ceux-ci ne peuvent tenir le fondement de leur être et leur vitalité qu'en lui seul. Cela signifie qu'ils sont morts dans le Christ et qu'ils partagent la même communauté de vie avec lui.⁸⁷

Le deuxième moment théologique correspond à une nouvelle nomination du Christ. Dans son ouvrage *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*⁸⁸, il contemple le Christ sous le visage de « Proto-Ancêtre ». Cherchant à répondre à la question « pour vous qui suis-je »⁸⁹ posée par Jésus, Bujo pense donner une réponse africaine. Pour lui, le titre d' « Ancêtre permet dans le contexte africain, de mettre mieux en évidence que Jésus est vraiment source de vie.... C'est à partir d'ici que l'auteur propose une christologie qui part de

⁸⁵ Ces deux moments concernent le développement du sujet des ancêtres dans la pensée de l'auteur. Junéval Ilunga MUYA distingue aussi deux grandes périodes déterminant son parcours intellectuel : « celle allant de 1969 à 1983 et de 1986 à nos jours. La première période est caractérisée surtout par ses études sur l'éthique de saint Thomas d'Aquin... La seconde, celle qui a son point décisif dans la publication de la "Théologie africaine dans son contexte social" est ouverte aux questions de dialogue entre christianisme et culture africaine. » Cf. I. J. MUYA, *Bénézet BUJO. Eveil d'une pensée systématique et authentiquement africaine*, (coll. « Introduction à la théologie africaine »), vol. 1, Editions universitaires Fribourg Suisse, Suisse, 2002, p. 111.

⁸⁶ Cf. B. BUJO, *Nos "Ancêtres", ces saints inconnus*, BTA, vol. I/2, (1979), p. 165-178

⁸⁷ Cf. B. BUJO, *Nos "Ancêtres", ces saints inconnus*, BTA, vol. I/2, (1979), p. 172.

⁸⁸ Cf. B. BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext (Theologie interkulturell 1)*, Düsseldorf, 1986. Bujo a traduit lui-même cet article en italien en 1988. Cf. B. BUJO, *Teologia africana nel suo contesto sociale*, Queriniana, Brescia 1988. Mais pour cette partie de notre travail, nous avons consulté aussi un autre article de l'auteur. Cf. B. BUJO, *Auf dem Weg zu einer afrikanischen Ekklesiologie*, (« *Stimmen der Zeit* »), 1994. Nous avons opté pour la traduction de Muya dans la lecture de ces deux écrits de Bujo.

⁸⁹ Mt 16, 15 ; Mc 8, 29 ; Lc 9, 20.

Jésus comme Proto-Ancêtre. »⁹⁰ C'est donc en considérant l'ancêtre comme la figure accomplie au sens africain du terme que le théologien congolais parvient à l'ancestralisation du Christ : « ce titre christologique signifie que Jésus est l'ancêtre 'par excellence'. Proto-Ancêtre entend donc mettre en évidence le fait qu'en lui, l'idéal de vie des Ancêtres est non seulement réalisé, porté à sa plénitude et à son achèvement, mais aussi qu'en Jésus, cet idéal est transcendé et perfectionné. »⁹¹ Contrairement au modèle de Nyamiti qui intègre la Résurrection sans articulation systématique avec la mort sur la croix, l'édifice de Bujo est centré sur la mort et la Résurrection. Bien plus, sa théologie du Christ Proto-Ancêtre présente des implications ecclésiologiques. D'abord, la compréhension de l'Eucharistie est présentée sous le modèle d'une communion proto-ancestrale où le chrétien en Afrique reçoit la « proto-force vitale »⁹² ancestrale. Admettant Jésus comme le Nouvel Adam qui rétablit les douze tribus d'Israël, il donne une nouvelle compréhension de l'Eglise à partir de son modèle christologique ancestral :

Vu dans la perspective négro-africaine, Jésus est le père initial, ou mieux, l'ancêtre du nouveau clan [...] C'est dans ce contexte que Jésus en tant que celui qui, en qualité du père « tribal » de fins des temps, vient rassembler Israël, peut-être d'un intérêt pour la conception de l'Eglise-Famille négro-africaine. Comme fondateur du nouvel Israël, Jésus est à la fois père et ancêtre. Par sa mort et sa résurrection, il transcende infiniment la paternité et l'ancestralité telles que nous nous imaginons.⁹³

Il nous semble que Bujo opère à partir de cette affirmation un déplacement de ce qui est constitutif même du christianisme à savoir la paternité de la première Personne de la Sainte Trinité et la filiation de la deuxième personne⁹⁴. Bujo est assez explicite sur les raisons d'une titulature christologique africaine :

La place qu'occupent les ancêtres et les anciens dans la vie du Négro-Africain doit inciter le théologien à créer quelque chose de neuf, et au besoin, à donner au Christ des titres 'messianiques' nouveaux, de manière à élaborer un discours théologique nouveau. Une des façons de créer ce discours consiste, à notre avis, à donner au Christ le titre d'« Ancêtre » par excellence, de telle sorte qu'il soit le Proto-Ancêtre.⁹⁵

⁹⁰ Cf. Auf dem Weg zu einer afrikanischen Ekklesiologie, p. 92. Cité par I.-J. MUYA, *Bénézet Bujo : éveil d'une pensée systématique et authentiquement africaine*, (coll. « Introduction à la théologie africaine », vol. 1), Editions universitaires Fribourg Suisse, Suisse, 2002, p. 129. Cité désormais, *Bénézet BUJO : éveil d'une pensée systématique et authentiquement africaine*,

⁹¹ Cf. *Bénézet Bujo : éveil d'une pensée systématique et authentiquement africaine*, p. 129.

⁹² Cf. *Bénézet Bujo : éveil d'une pensée systématique et authentiquement africaine*, p. 132.

⁹³ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 104-105.

⁹⁴ Nous reviendrons sur ces observations.

⁹⁵ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 82-83.

En effet, le théologien congolais milite ici pour une récupération théologique de la question des ancêtres en termes de nécessité⁹⁶ dans la formulation de la foi chrétienne. Après avoir milité pour l'introduction des ancêtres dans la communion des saints⁹⁷, l'auteur procède à un déplacement de niveau dans son entreprise théologique. Considérant que le Christ est le « lieu privilégié et unique de la compréhension des ancêtres »⁹⁸, il fait de l'ancêtre, l'image imparfaite d'une figure : le Christ, l'Ancêtre par excellence. D'où le titre du Christ Proto-Ancêtre. La place du mystère pascal est centrale dans le fondement de cette entreprise théologique de Bujo : « le Christ ne devient Proto-Ancêtre, Adam eschatologique, Esprit vivifiant (*eis pneuma zoopoion* : 1 Co 15, 45) qu'en passant par la croix et la mort »⁹⁹. Le mystère pascal est chez Bujo un mystère d'ancestralisation du Christ.

2. Approche critique de la théologie ancestraliste de Bujo

A l'analyse, une question d'ordre logique se pose. La compréhension du Christ à partir de la figure de l'ancêtre est-elle la voie théologiquement autorisée ? En réalité, Bujo fait partie des théologiens qui ont modifié en quelque sorte la démarche de la théologie de l'inculturation. On pourrait dire qu'avec Bujo et Nyamiti, la réflexion théologique est passée de la compréhension de l'ancêtre à partir du Christ dans le christianisme à une compréhension du Christ à partir de la figure de l'ancêtre. Ce procédé absorbe le *Novum* du Christ. Il y a bien là une subsomption logique. De fait, la pertinence de la subsomption logique ne peut pas se vérifier dans ce qui est constitutif de la Révélation chrétienne. Le contenu de la révélation christologique n'est pas une donnée de la réflexion ou de la découverte théologique. Aucune culture ne saurait prétendre révéler la richesse du mystère du Christ. Ce mystère est dit dans une autorévélation comme l'atteste le quatrième Evangile : « tout m'a été confié par mon Père ; personne ne connaît qui est le Fils, sinon le Père, et personne ne connaît qui est le Père, sinon le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. »¹⁰⁰ Seul le Christ peut nous dire qui il est vraiment. Dans le sens de ce qui est central à la Révélation christologique, il est évident qu'on

⁹⁶ Il nous semble que la figure de l'ancêtre qui est une donnée culturelle importante, et aussi religieuse, peut être aussi le nœud symbolique de l'idolâtrie au sens de la production immanente d'une relation à Dieu.

⁹⁷ B. BUJO, « Nos Ancêtres, ces saints inconnus », *Bulletin de Théologie Africaine*, 1,(1979) n° 2, p. 165-178. Notons qu'au temps de cet écrit, Bujo et Matota étaient sur la même recherche théologique au sujet des ancêtres.

⁹⁸ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 84.

⁹⁹ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 90.

¹⁰⁰ Lc 10, 22.

n'attend pas de la théologie de l'inculturation une nouvelle découverte. Dans le cadre d'une théologie de l'inculturation, on pourrait se proposer de comprendre le Christ à partir d'une figure de la culture comme celle de l'ancêtre à condition d'éviter une grande tentation : celle d'espérer parvenir à la découverte d'une nouvelle vérité pouvant conduire à la formulation d'un nouveau titre christologique, propre à induire une nouvelle compréhension du christianisme pour une culture donnée. Car ce que le Christ a dit sur lui-même ne sera jamais dépassé. En commentant l'hymne de jubilation dans le passage lucanien renfermant la prière de Jésus que nous venons de citer, le pape Benoît XVI affirme que cet « hymne de jubilation est le sommet d'un chemin de prière où apparaît clairement la communion profonde et intime de Jésus avec la vie du Père dans l'Esprit Saint et où se manifeste sa filiation divine. »¹⁰¹ Benoît XVI note que la signification profonde du Christ n'est pas à chercher en dehors de la Révélation dont lui-même est la clé de lecture. Dans ce sens, aucune figure culturelle telle que l'ancêtre ne saurait se substituer au contenu de la Révélation.

En revanche, la pertinence de la subsomption logique pourrait bien se vérifier dans les aspects périphériques du NT. L'eccésiologie de l'Eglise comme Famille de Dieu est à comprendre dans cette perspective. Citons encore quelques exemples comme les célébrations chrétiennes des funérailles ou la façon d'administrer le sacrement du baptême. Jésus a été baptisé par Jean-Baptiste dans le Jourdain¹⁰². Des rites d'initiations pourraient enrichir la célébration du baptême dans sa forme¹⁰³.

Nous reviendrons plus tard sur cette question de la centralité de la révélation christologique. Ici nous voulons simplement souligner le fait que la richesse de la révélation christologique n'est plus à attendre mais à comprendre. L'objet de notre étude se porte sur le rapport des vivants aux ancêtres. Il nous semble important de préciser l'univers conceptuel dans lequel s'inscrit la problématique de ce rapport des vivants aux morts.

III. Etude conceptuelle : Ancestralité et ancestralisme

La compréhension du rapport des vivants aux défunts a conduit des théologiens de l'inculturation de la foi en Afrique à la proposition du Christ-Ancêtre. Telle est la conclusion

¹⁰¹ Cf. BENOÎT XVI, « Les petits », Revue *Trente jours dans l'Eglise et dans le monde*, (dir. Giulio Andreotti), n° 12, année 2011, p. 41.

¹⁰² Mc 1, 9-10 ; Mt 3, 13 ; Lc 3, 21.

¹⁰³ Le baptême par aspersion n'est pas moins efficace que le baptême par immersion.

que nous pouvons déduire logiquement de l'étude historique du concept que nous venons de mener. Or la conception du rapport des vivants aux défunts est assez diversifiée. Il nous semble donc important d'étudier l'outillage conceptuel relatif à ce rapport pour déterminer la typologie ayant conduit à l'ancestralisation du Christ. Dans notre étude historique du titre christologique, nous avons désigné de façon générale ce rapport par la notion d'« ancestralité ». Mais cette notion est-elle inclusive des réalités telles que le culte des morts, le culte des défunts et le culte des ancêtres ? Partant d'une étude analytique de ces réalités funéraires, nous allons aboutir à la distinction entre l'ancestralité et l'ancestralisme.

A. Du culte des morts au culte des défunts

Les cultures africaines connaissent en général une double célébration des funérailles. On y distingue l'enterrement et la célébration proprement dite des funérailles. Variant d'une culture ethnique à une autre au niveau du rituel, l'enterrement est une célébration communautaire organisée au moment du passage du mort vers l'au-delà de la vie terrestre. Chez les Moosé¹⁰⁴ du Burkina Faso par exemple, la célébration de l'enterrement est composée de l'annonce du décès, de la toilette mortuaire et de l'inhumation. Cette triple articulation de la célébration culturelle de l'enterrement est décrite dans les dispositions pastorales de l'archidiocèse de Koupéla¹⁰⁵. L'objectif principal visé par l'ordinaire du diocèse dans ses dispositions pastorales est de donner un contenu « chrétien » à la forme traditionnelle de l'enterrement¹⁰⁶. Il s'agit donc d'une inculturation qui respecte la distinction entre l'enterrement et les funérailles. On retrouve également cette distinction chez les *Goin*¹⁰⁷. Dans

¹⁰⁴ Les *Moosé* constituent l'ethnie majoritaire du pays. Pendant la colonisation, le terme *Moosé* qui est le pluriel de *Moaga* a été transcrit par *Mossi*. On utilise donc indistinctement *Moosé* ou *Mossi* pour désigner la personne. Nous avons opté d'utiliser le vocable *Moosé*. La langue des *Moosé* est le *Mooré* et le territoire sur lequel habitent les *Moosé* s'appelle le *Moogo* ; le *Moogo* ne désigne pas seulement le territoire habité mais aussi le territoire dominé symboliquement par les *Moosé*.

¹⁰⁵ Cf. *Dispositions concernant les baptêmes des petits enfants, les obsèques et funérailles chrétiennes dans l'archidiocèse de Koupéla*, année pastorale 2003-2004, p. 5-6.

¹⁰⁶ « Au sujet des rites entourant la mort, beaucoup de chrétiens ne savent plus quelle conduite tenir. Ils sont souvent partagés entre leur foi chrétienne et les habitudes coutumières de leur milieu traditionnel qui ne coïncident pas toujours avec les exigences de leur foi. Ces dispositions visent à permettre à tous de vivre chrétiennement tout deuil depuis l'annonce du décès jusqu'à l'enterrement. » Cf. *Dispositions concernant les baptêmes des petits enfants, les obsèques et funérailles chrétiennes dans l'archidiocèse de Koupéla*, année pastorale 2003-2004, p. 4.

¹⁰⁷ Les *Goin* ou les *Gouin* constituent une société vivant au Burkina Faso mais aussi en Côte d'Ivoire. Selon Michèle Dacher, ils forment une « société lignagère ... traditionnellement acéphale, caractère qui demeure en

cette ethnie, les funérailles portent le nom d'*ambalma* qui est le rite essentiel de la célébration funéraire : « la période de deuil s'étend entre le décès et l'*ambalma*, qui marque théoriquement le début des funérailles. La coutume fixe la durée de cette période à trois semaines de cinq jours pour un homme et quatre semaines pour une femme, soit respectivement quinze et vingt jours. »¹⁰⁸ Dans toutes les cultures ethniques d'Afrique en général, la célébration des funérailles intervient après l'enterrement selon un rituel qui varie également selon les coutumes. Il convient de noter que le but des funérailles est de permettre l'accueil des défunts dans le monde des ancêtres comme le montre la signification du concept *ambalma* : « le terme *ambalma* vient du mot *mbala* ou *mabala* qui signifie mauvais. Faire l'*ambalma*, c'est enlever la mauvaise chose du défunt. Pour certains informateurs, il s'agit de purifier le défunt du mal qu'il a commis pendant sa vie et qui l'empêche d'être accueilli par ses ancêtres. »¹⁰⁹ Dans la célébration des funérailles, il est plus question des défunts que des morts au niveau de la terminologie. Dans la langue *mooré*, le terme désignant le mort pendant le moment de l'enterrement se distingue de celui utilisé durant les funérailles. On enterre le *kuum*¹¹⁰, un terme qui se traduit par le « mort ». En revanche, la personne pour qui on célèbre les funérailles est désignée par son prénom ou par le terme *kiima* qui pourrait se traduire par « défunt ». A partir de là, nous pouvons saisir la différence entre le culte des morts et le culte des défunts. Nous pouvons définir le culte des morts comme étant la diaconie des vivants à l'égard des morts. On pourrait parler de *jura manium* comme le pense Emile Jobbé-Duval dans le cas de la Rome antique : « on appelait donc *jura manium* les droits des morts vis-à-vis des vivants. »¹¹¹ D'une manière générale, les hommes s'occupent de trouver une sépulture même dans les cas où ils ont eux-mêmes provoqué la mort. L'exemple de Christian de Cacqueray sur la Passion du Christ est assez exemplaire de ce point de vue :

partie malgré le renforcement des unités villageoises et la création de chefs de village par l'administration coloniale. ». Cf. M. DACHER, « Le deuil du père en pays *goin* (Burkina Faso) », *Système de pensées en Afrique noire*, n° 9, Ecoles pratiques des hautes études, 1989, p. 76, note 1. Cité désormais, *Revue Système de pensées en Afrique noire*,

¹⁰⁸ Cf. *Système de pensées en Afrique noire*, p. 79.

¹⁰⁹ Cf. *Système de pensées en Afrique noire*, p. 77. Chez les *Moosé*, *kvure* est le terme désignant les funérailles. Célébrer des funérailles d'une personne, c'est lui donner de l'eau à boire. C'est la signification de son accueil dans le monde des ancêtres, ce qui est différent de l'ancestralisation du défunt. Nous reviendrons sur l'ancestralisation dans nos prochaines études.

¹¹⁰ Durant tout le temps de l'inhumation, la personne décédée est plus désignée par le mot mort que par son prénom.

¹¹¹ Cf. E. JOBBE-DUVAL, *Les morts malfaisants (Larvae, lemures) d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Editions Exergue, Chambéry, 2000, p. 61.

Imaginons un instant que ce récit s'achève par le dernier souffle de Jésus et qu'après le déchaînement de violence de sa mise à mort, son corps, atrocement supplicié, reste cloué à son gibet. A l'horreur du récit s'ajouterait la désespérance d'une humanité totalement absente. Au contraire, la fin du récit, qui ne concerne que le devenir de la dépouille, est marquée par les premiers signes d'une humanité renaissante à travers les soins rituels qu'on lui apporte.¹¹²

Les vivants s'occupent d'enterrer les morts et ils le font à travers une ritualité qui exprime leur profond respect aux morts. En cela, nous pouvons dire que le culte des morts est l'une des principales étapes de la civilisation humaine¹¹³. Dans un article consacré à l'actualité et au devenir du culte des morts, Christian de Cacqueray a affirmé que les rites funéraires participent de ce qui est fondement de notre humanité : « les rites funéraires sont le propre de l'homme. Ils le distinguent du règne animal. Cette formule est trop banale pour nous permettre de poser combien la matière que nous évoquons [le culte des morts] fonde notre humanité. »¹¹⁴ Dans ce sens, nous aussi pouvons affirmer que le rite est constitutif du rapport qui lie les vivants aux morts comme le dit bien Christian de Cacqueray : « là où est le mort, est la ritualité. »¹¹⁵.

Alors que le culte des morts exprime la diaconie des vivants à l'égard des morts, celui des défunts est l'affirmation de la vie du mort au-delà de la vie terrestre, puisqu'il célèbre

¹¹² Cf. C. DE CACQUERAY, *Culte et respect dû aux morts*, (« La mort, un temps à vivre »), Editions François-Xavier de Guibert, Paris, 2015, p. 166. Faisons remarquer en même temps que notre société actuelle s'occupe de trouver des sépultures pour les terroristes qu'elle élimine.

¹¹³ Les travaux de Paul Mortillet ont montré l'origine du culte des morts dans le monde. Cf. P. MORTILLET, *Origine du culte des morts : les sépultures préhistoriques*, (« Bibliothèque préhistoire »), J. Gamber, Paris, 1914.

¹¹⁴ Cf. C. DE CACQUERAY, *Culte et respect dû aux morts*, (« La mort, un temps à vivre »), Editions François-Xavier de Guibert, Paris, 2015, p. 166. Cité désormais, C. DE CACQUERAY, *Culte et respect dû aux morts*,

¹¹⁵ Cf. C. DE CACQUERAY, *Culte et respect dû aux morts*, p. 167. Le rite permet ici aux hommes de donner non seulement un sens à la mort mais de s'occuper aussi des morts. Lorsque nous admettons le rite dans la célébration des funérailles en général, nous pouvons accepter en même temps la notion de culte des morts et de culte des défunts. Il faut cependant préciser qu'il s'agit d'un culte de la religion traditionnelle africaine. Frédéric Thebault a récusé l'emploi de l'expression « culte des morts » en dehors de la sphère religieuse en ces termes : « bien que très lourd de significations, le terme "culte" des morts est fréquemment utilisé par différents auteurs pour parler de l'attitude des vivants vis-à-vis des morts au XIX^{ème} siècle, sans que chacun précise exactement ce qu'il entend par le mot "culte". Pour les Eglises, il ne saurait y avoir de culte, d'hommage, autre que celui rendu à la Divinité ou à un Saint car, pour elles, le mot culte sous-entend culte à caractère religieux. » Cf. F. THEBAULT, *Le patrimoine funéraire en Alsace (1804-1939) : du culte des morts à l'oubli*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, p. 21. La célébration de l'enterrement et des funérailles dans le culte obéit à un rite. Il convient de faire remarquer que le contenu du rite de la toilette mortuaire précède le rite de l'inhumation chez les Goin au Burkina Faso : « Guidé par des vieillards qui lui ont mis des rameaux feuillus entre les mains, il va à reculons jusqu'à la dépouille paternelle sur laquelle il esquisse quelques gestes symboliques de toilette. Le corps sera ensuite complètement lavé à l'eau et au savon par les vieillards, frotté au beurre de karité, parfumé, vêtu d'un cache-sexe de coton blanc retenu par une lanière de cuir, puis enveloppé d'un linceul blanc. » Cf. M. DACHER, *Le deuil du père en pays goin (Burkina Faso)*, p. 80.

l'accueil du défunt dans le monde *post mortem*. La célébration des funérailles dont le défunt est l'objet dans le rite est une intégration du défunt dans le monde des ancêtres. Par la célébration des funérailles, les vivants reconnaissent aux défunts un statut dans l'au-delà de la mort. On peut donc affirmer que le culte des défunts est l'effectuation culturelle de la possibilité d'un dialogue ou d'un échange entre le monde des morts et celui des vivants. La croyance à la vie des défunts dans l'au-delà est en quelque sorte l'explication du devoir de mémoire que les vivants ont à l'égard des défunts. Ce devoir de mémoire s'exprime par les honneurs ou le culte rendu aux défunts. Dès 1937, Max Gluckmann avait déjà montré la distinction entre le culte des morts et le culte des ancêtres. Emmanuelle Kadya Tall exprime cette thèse de Gluckmann d'une manière explicite dans son article sur *L'Ancestralité revisitée* : « Il [le culte des ancêtres] doit également être distingué du culte des morts, distinction établie par Gluckmann (1937) qui soulignait que tous les morts n'accédaient pas nécessairement au statut d'ancêtre. »¹¹⁶ Gluckmann n'a certes pas proposé une distinction entre le culte des morts et le culte des défunts. Son étude était portée surtout sur le culte rendu aux ancêtres. Quoi qu'il en soit, la signification du culte des ancêtres s'éclaire du sens du rapport entre le culte des morts et le culte des défunts que nous venons d'établir.

B. L'ancestralité ou le *continuum* entre deux mondes

1. Approche culturelle du culte des ancêtres

Comment pouvons-nous définir le culte rendu aux ancêtres ? Nous venons de proposer la compréhension du culte des défunts à partir de la croyance selon laquelle les défunts ont une vie après la mort. La spécificité du culte des ancêtres réside quant à elle dans l'identité connue des défunts. Dans le culte rendu aux ancêtres en effet, on s'adresse à un ascendant défunt tel que le grand-père, le père ou à un membre proche ou lointain de l'ethnie. Selon Emmanuelle Kadya Tall, « le culte des ancêtres concerne toujours un groupe de filiation et permet de distinguer ces groupes les uns des autres. »¹¹⁷ Les défunts sont l'objet d'un culte en raison du lien familial ou social qui les lie aux vivants et aussi en raison de la dignité imprescriptible de la personne. A la différence du culte des défunts qui exprime la simple

¹¹⁶ Cf. M. GLUCKMANN, *Mortuary Customs and the Belief in Survival after Death among the South-Eastern Bantu*, (« Bantu Studies »), London, 1937, p. XI. Cité par E. K. TALL, « L'Ancestralité revisitée », *Civilisations*, 1/2014 (63), Bruxelles, 2014, p. 13.

¹¹⁷ Cf. E. K. TALL, *L'Ancestralité revisitée*, p. 13.

croyance en une vie après la mort, le culte des ancêtres se fonde sur la continuité des liens de famille et des rapports sociaux au-delà de la vie terrestre. *Il s'agit là d'un continuum entre le monde des vivants et le monde des défunts* au niveau des conditions familiales, ethniques et sociologiques. L'idée de continuum est à comprendre au niveau même des conditions de vie terrestre¹¹⁸. A partir des rapports de dépendance entre les membres d'une famille ou d'un groupe social, on déduit les mêmes rapports de dépendance entre les descendants et les ascendants ancestralisés. Ainsi chaque famille, chaque groupe ethnique ou social rend hommage à ses ancêtres pour l'offrande du culte traditionnel. C'est dans ce sens qu'on distingue des ancêtres familiaux et des ancêtres fondateurs de communautés ou de groupes sociaux. De ce point de vue, le culte rendu aux ancêtres est un dépassement du culte des défunts en raison de l'étroitesse du rapport entre le monde des vivants et celui des défunts.

Essayons maintenant de saisir quelques terminologies désignant l'« ancêtre » dans les langues africaines. Chez les Moosé, plusieurs termes sont utilisés pour désigner les ancêtres. Parmi les termes utilisés couramment, nous avons le mot *yaab-rāmba* (du singulier *yaaba*) qui se traduit par « grands parents » (ou ascendants) et le mot *saam-dāmba* (du singulier *saamba*) se traduisant par « pères »¹¹⁹. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre l'expression selon laquelle « il a répondu à ses pères » pour signifier qu'il est décédé¹²⁰. Chez les Bantus¹²¹, le vocabulaire relatif à l'ancêtre est également flexible. Nous nous contenterons de quelques expressions : *Nkambua*, « le grand ancêtre »¹²² ; *Kkambua muena bantu*, « l'ancêtre

¹¹⁸ Une non-différence des deux mondes se retrouve dans beaucoup de cultures comme le fait remarquer François Boespflug : « dans bien des religions traditionnelles comme celles de la Chine ancienne et du Japon, de l'Océanie ou de l'Afrique sub-saharienne, la conception de l'après-mort est solidaire de la manière dont on perçoit les ancêtres et se rapporte à eux dans le culte qu'on leur voue. L'idée que les vivants et les morts forment une seule famille et entretiennent, en dépit de la frontière de la mort, une communion, est très répandue... » Cf. F. BOESPFLUG, « Les imaginaires de l'au-delà » in *Religions et Histoire*, n° 54, jan./fév. 2014, p. 24-25.

¹¹⁹ Selon Alice Degorce, « le terme "saam-dāmba" pères ou oncles paternels", [est le] pluriel de saamba" : "il a répondu à ses pères" (*A saka a saam-dāmba*). » Cf. A. DEGORCE, « Les espaces des morts dans les chants funéraires des Moosé (Burkina Faso) », *Journal des africanistes*, n° 79-2, année 2010, p. 79.

¹²⁰ Cf. A. DEGORCE, *Les espaces des morts dans les chants funéraires des Moosé (Burkina Faso)*, p. 79.

¹²¹ Le *Bantu* ou *bantou* désigne un groupe de langues africaines parlées dans le centre et le sud du continent. Selon René Devisch, « l'univers bantou, quant à lui, s'étend de la frontière du Nigéria et du Cameroun tant vers l'Afrique de l'ouest que vers l'Afrique de l'est et de là jusqu'à l'Afrique du sud. » Cf. R. DEVISCH, *Des formes aux symboles dans le rite bantou : l'interanimation entre corps, groupe et monde*, (« Théologie » - Publications des facultés universitaires saint Louis, n° 69), Bruxelles, 1995, p. 11.

¹²² Cf. M. K. PONGO, *Etre luba au XXème siècle: identité chrétienne et ethnicité au Congo-Kinshasa*, Editions Karthala, Paris, 1997, p. 107.

à qui appartient tous les hommes »¹²³; *Bakulu*, « mon père, mon ancêtre »¹²⁴ etc... Selon François Kabasélé, l'ancêtre est traduit par « grand-père »¹²⁵ dans la culture bantu comme chez les Moosé. Tous ces exemples montrent l'importance du *lien actif – lien qui n'est pas désactivé par la mort – pour la signification de l'ancêtre* ou la proximité de type familial ou ethnique. Ce rapport dans le culte des ancêtres est à comprendre comme une exigence de respect à leur égard.

2. Approche herméneutique : culte aux ancêtres ou ancestralité ?

Nous avons affirmé à maintes reprises que la culture africaine est fortement marquée par le rapport des vivants aux ancêtres. De fait, la vie familiale et sociale est construite en quelque sorte sur le respect de la tradition et de l'enseignement des ancêtres. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre cette affirmation de Bujo : « de fait, pour nous en Afrique, la vénération des ancêtres se trouve dans chaque acte fait de respect qui, tout le long du jour, se rapporte aux ancêtres. On ne doit donc pas forcément se trouver dans un groupe pour vénérer les morts. [...] La vie dans ses différentes manifestations ne peut avoir de sens que si on la rapporte aux ancêtres dont on doit ainsi faire mémoire. »¹²⁶ De ce point de vue, nous pouvons affirmer que les ancêtres constituent la garantie des normes de la vie en Afrique.

Mais une question mérite notre investigation : le rapport des vivants aux ancêtres en Afrique relève-t-il d'un phénomène religieux ou d'une réalité simplement sociale à caractère juridique ?¹²⁷ La réponse nous permettra de préciser la terminologie. Dans le cas d'une conception religieuse de la question des ancêtres, l'expression « culte aux ancêtres » nous semblerait appropriée. En réalité, cette question relative à la nature de la fonction des ancêtres dans la société africaine a fait l'objet de multiples productions dans l'histoire de la recherche anthropologique et ethnologique. On peut y distinguer deux approches différentes.

¹²³ Cf. L. MUSEKA NTUMBA, *La christologie spécifique des noms africains de Jésus-Christ*, (« Chemins de la christologie africaine »), p. 233.

¹²⁴ Cf. B. ASSOHOTO, *Le salut en Jésus-Christ dans la théologie africaine*, t 2, Editions du Cart, Cotonou, 2002, p.73.

¹²⁵ Cf. F. KABASÉLÉ, *Le Christ comme Ancêtre et Aîné*, (« Chemins de la christologie africaine »), p. 134.

¹²⁶ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 26.

¹²⁷ En nous posant cette question, nous n'évacuons pas la corrélation entre la dimension religieuse et la dimension juridique dans une même réalité sociale. Il s'agit donc d'une distinction plus ou moins « artificielle » car dans la culture africaine, le religieux et le profane participent du même réel.

L'approche religieuse considère le culte aux ancêtres comme étant une forme primitive de la religion. Dans cette optique, le monothéisme est considéré comme le résultat d'une évolution religieuse dont le culte aux ancêtres est le *terminus a quo*. Cette ligne de lecture est partagée par un certain nombre d'auteurs tels que James Frazer¹²⁸, Edward Tylor¹²⁹ et Herbert Spencer¹³⁰. Dans un mémoire de DEA sur *Les ancêtres dans la pensée juridique africaine : Etude appliquée aux sociétés du Golfe du Bénin*, Dominik Kohlhagen a affirmé que « Tylor, en particulier, démontre en quoi le "culte des ancêtres" s'inscrirait dans le développement des religions judéo-chrétiennes. »¹³¹ Dans cette perspective, la vénération des ancêtres est un culte religieux et l'univers des ancêtres, tout en entretenant un lien avec le monde des vivants, reste en quelque sorte un monde « surnaturel ». L'approche considérant le rapport des vivants aux ancêtres dans une perspective de régulation sociale a été développée par des auteurs dont Max Gluckmann et Meyer Fortes constituent les chefs de file. Dans sa thèse sur *Les Bantous du Sud-Est*, l'anthropologue Max Gluckmann déclare que la croyance en une vie après la mort est loin d'être « une réponse de l'individu à la question de la mort »¹³². Pour lui, il s'agit d'une pratique propre au patrimoine culturel et social de l'humanité. Et dans une publication sur *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines (Œdipus and Job in west african religion)* où Meyer Fortes étudie le culte aux ancêtres chez les Tallensis, une ethnie du nord-Ghana, il estime que ceux-ci connaissent le culte aux ancêtres pour la simple raison que leur société le leur recommande. C'est dans ce sens qu'il affirme que « les Tallensis n'ont un culte des ancêtres ni parce qu'ils craignent la mort – pour la simple raison qu'en réalité ils ne la craignent pas – ni parce qu'ils croient en l'immortalité de l'âme – pour la simple raison qu'ils ne connaissent pas de telle notion – mais parce que leur structure sociale le leur recommande. »¹³³ Selon cette affirmation de Fortes, le culte aux ancêtres doit être considéré comme une simple catégorie de la structure sociale. Pour lui, il s'agit plutôt d'une ancestralité

¹²⁸ Cf. J. G. FRAZER, *The Fear of Death in Primitive Religion*, New York, Biblo and Tannen, 1933.

¹²⁹ Cf. E. B. TYLOR, *Primitive culture : Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, London, vol. 1 & 2, H. Murray, 1871.

¹³⁰ Cf. H. SPENCER, *The principles of sociology*, Westport, vol. 1, 2 & 3, Greenwood Press, 1975.

¹³¹ Cf. D. KOHLHAGEN, *Les ancêtres dans la pensée juridique africaine : Etude appliquée aux sociétés du Golfe du Bénin*, Mémoire de DEA, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, juin 2000, p. 11.

¹³² « *The belief in the survival after death is not a response of the individual to death. It is accepted as part of his heritage and must therefore be related to mortuary and other social customs.* » Cf. M. GLUCKMAN, *Mortuary Customs and the Belief in Survival after Death among the South-Eastern Bantu*, (« *Bantu Studies* »), London, 1937, p. 117.

¹³³ « *The Tallensi have an ancestor cult not because they fear the dead – for they do not, in fact, do so – nor because they believe in the immortality of the soul – for they have no such notion – but because their social structure demands it.* » Cf. M. FORTES, *Œdipus and Job in west african religion*, London, Cambridge University Press, 1959, p. 66. Cité par D. KOHLHAGEN, *Op. Cit.*, p. 13.

jouant un rôle fondamental dans l'organisation et le fonctionnement des familles en particulier et de la société en général. D'où la dimension juridique de l'ancestralité dans la culture du continent. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre également cette citation de Fortes : « c'est seulement la composante d'autorité existant dans les relations entre générations successives qui est transformée en ancestralité. »¹³⁴ On pourrait se demander si le regard de Fortes est ajusté à la conception culturelle des ancêtres car la méconnaissance de l'immortalité de l'âme ne signifie pas une absence de désir de survie. Comment une société pourrait-elle arriver à une exigence fondée sur les ancêtres si rien de ce qui est religieux ne la meut ? Même si Fortes ne répond pas à cette interrogation, il ne nie pas la réalité des ancêtres. En cela, le paradigme fortesien de l'ancestralité fait exister l'ancêtre en tant que garant de l'autorité dans la symbolique sociale comme l'affirme bien Emmanuelle Kadya Tall : « on retiendra donc des travaux de Fortes que l'ancestralité concerne au moins trois pôles : l'inscription dans un groupe, la transmission de l'autorité entre générations, et la constitution de la personne morale d'un individu... »¹³⁵

Il nous semble que Charles Nyamiti se situe plus dans l'approche religieuse de l'ancestralité. Pour lui, l'ancestralité est une relation et une communication sacrées dont la prière et les offrandes constituent des moyens de réalisation¹³⁶. Bénézet Bujo est quant à lui, tiraillé entre les deux perspectives lorsqu'il considère « que le Négro-Africain est un anthropocentrique, sans pour autant négliger son côté théocentrique. »¹³⁷ De fait, la dimension juridique de l'ancestralité chez Bujo est une conséquence de la dimension religieuse. Considérant que le monde des vivants et le monde des ancêtres forment un « corps mystique »¹³⁸, Bujo déplore en quelque sorte « la démocratie introduite aujourd'hui en

¹³⁴ Cf. M. FORTES, *Some Reflections on Ancestor Worship*, (« African System of Thought », éd. M. Fortes and G. Dieterlen), London, 1965, p. 130. Cité par E. K. TALL, « L'Ancestralité revisitée », *Civilisations*, p. 13. Pour approfondir davantage cette approche juridique du culte aux ancêtres, nous pouvons consulter les travaux de Jack Goody (Cf. J. GOODY, *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*, Stanford University Press, Stanford, 1962, pp. 361-364 et d'Igor Kopytoff (Cf. I. KOPYTOFF, « Ancestors as Elders in Africa », *Africa*, n° 41-2, London 1971), pp. 122-133.)

¹³⁵ Cf. E. K. TALL, « L'Ancestralité revisitée », *Civilisations*, p. 12.

¹³⁶ « Ancestorship is a sacred kin-relationship which establishes a right or title to regular sacred communication with one's own kin through prayer and ritual offering (oblation). » Cf. *Jesus Christ, the Ancestor of humankind : An essay on African Christology*, p. 4.

¹³⁷ Cf. *Introduction à la théologie*, p. 25. Bujo ne définit pas le rapport d'intersection entre l'anthropocentrisme et le théocentrisme chez son « Négro-Africain. » On se demande comment il peut être anthropocentrique et théocentrique à la fois.

¹³⁸ Cf. *Introduction à la théologie*, p. 25.

Afrique noire »¹³⁹ argumentant que c'étaient « les ancêtres qui donnaient aux subordonnés le pouvoir de déposer l'autorité et d'en établir une autre qui encourage mieux la croissance de la vie intégrale de la communauté. »¹⁴⁰

Cette étude analytique nous a permis de distinguer deux interprétations différentes relatives à l'ancestralité. Pour les tenants de l'approche religieuse, le culte aux ancêtres est une étape de l'humanité vers le monothéisme religieux. Il s'agit d'une vision des sciences religieuses devenue caduque¹⁴¹. En revanche, les tenants de l'approche juridique considèrent que le rapport des vivants aux morts répond à un besoin de régulation sociale. Dans la section précédente, nous avons noté qu'au niveau culturel, les ancêtres en Afrique sont des médiateurs entre Dieu et les hommes. Ce registre de la médiation des ancêtres, explicité par François Kabasélé, exprime la dimension religieuse du culte aux ancêtres. Certes, ce culte des ancêtres revêt une dimension religieuse. Mais, il ne constitue pas en tant que telle une étape du monothéisme. Et lorsque nous considérons l'ancêtre dans son statut de présence continue dans la vie et dans son rôle d'aîné, nous saisissons d'emblée son rôle de régulateur social. En somme, les dimensions religieuse et juridique de l'ancestralité sont à distinguer mais pas à séparer. De ce point de vue, l'ancestralité est de nature ambivalente.

C. L'ancestralisme comme causalité des morts sur les vivants

1. L'ancestralisme dans la culture

De notre étude conceptuelle de la section précédente, nous avons saisi la signification de l'ancestralité dans la logique de ce que les vivants font à l'égard des ancêtres. Le culte des ancêtres est un culte aux ancêtres dont le contenu laisse apercevoir les différentes expressions d'offrandes et d'honneurs à leur égard. Il y a une ambivalence de la réalité des ancêtres. Au regard de la théologie chrétienne, *l'ancestralité est une réalité de la culture humaine qui se définit comme une causalité des vivants sur les morts*. La prière des vivants a un effet sur les morts mais les morts n'exercent pas un rapport de cause à effet sur les vivants. Car pour la doctrine chrétienne, le Christ est la seule causalité efficiente et finale sur les vivants¹⁴².

¹³⁹ Cf. *Introduction à la théologie*, p. 25.

¹⁴⁰ Cf. *Introduction à la théologie*, p. 25. On pourrait penser que Bujo propose une « ancestrocratie » comme système de gouvernance.

¹⁴¹ Le monothéisme était considéré comme une étape supérieure du polythéisme.

¹⁴² Nous reviendrons sur l'étude de la causalité efficiente et instrumentale du Christ.

L'eschatologie chrétienne remet tout pouvoir entre les mains du Christ ressuscité¹⁴³. *A contrario, l'ancestralisme inverse la causalité définie dans l'ancestralité. Il est alors la reconnaissance d'une causalité des ancêtres sur les vivants.* Bien plus qu'une communication, il y a dans l'ancestralisme une reconnaissance d'efficace dans le rapport des ancêtres sur les vivants comme le montre cette affirmation de Kisito Esselé ; « les ancêtres peuvent intervenir dans la vie en faveur d'une guérison ou la satisfaction d'un besoin quelconque. Ils communiquent avec les vivants à travers un rêve. »¹⁴⁴ La vision de Bujo s'inscrit dans cette perspective. Selon lui, « par la mort, les défunts sont devenus si puissants qu'ils peuvent influencer de manière décisive sur les terrestres. »¹⁴⁵ Aux ancêtres, sont alors attribués des capacités et des pouvoirs dont la manifestation peut être bénéfique ou maléfique pour les vivants. Autrement dit, les ancêtres disposent à la fois des capacités de bienfaisance et de nuisance à l'égard des membres de leurs familles :

On attribue à l'esprit du mort, des capacités surhumaines et un état que le défunt n'a jamais eu de son vivant. On recourt aux esprits des morts pour la protection des membres de la famille contre les esprits maléfiques et les forces du mal ; on leur adresse toutes sortes de prières en leur soumettant la vie entière du clan. Mais, on craint aussi leur colère, leurs châtements et leurs actions néfastes sur la vie quotidienne.¹⁴⁶

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'idée du « culte des ancêtres » dont le but est d'obtenir d'eux des solutions aux problèmes de la vie terrestre. Bujo reconnaît non seulement aux ancêtres une causalité efficace mais aussi une causalité finale sur les vivants : « la réussite ou l'échec dans la vie, le salut ou le non-salut dépendent de l'acceptation ou du refus libres de vouloir actualiser le souvenir des gestes, des rites et des paroles des ancêtres. »¹⁴⁷ Or la foi chrétienne n'enseigne pas cette « ingérence » des défunts dans la vie des vivants. Au contraire, elle veut même s'en prévenir. Dans l'Ancien Testament, l'invocation des morts est interdite. En invoquant la présence de Samuel pour Saül, la sorcière d'Endor savait qu'elle risquait sa vie en appelant la présence d'un défunt.¹⁴⁸ Cette affirmation de Claude Lecouteux

¹⁴³ « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. » Cf. Mt 28, 18. Dieu a tout mis sous les pieds du Christ de telle sorte que tout lui soit soumis. Cf. He 2,7-8 ; Eph1, 22 ; 1 Co 15, 27 etc...

¹⁴⁴ K. ESSELE, *La Trinité visitée : proposition pour une approche du mystère trinitaire en Afrique sub-saharienne*, Thèse de doctorat, Strasbourg, avril 2008, p. 151.

¹⁴⁵ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p.26.

¹⁴⁶ Cf. *Le salut en Jésus Christ dans la théologie africaine*, p. 64-65.

¹⁴⁷ *Introduction à la théologie africaine*, p. 31.

¹⁴⁸ Cf. 1 S 28, 7-13. Le récit de la transfiguration du Christ dans le Nouveau Testament montre que les figures de Moïse et d'Elie ne sont que des figures prédictives de la condition eschatologique. Nul ne connaît le lieu d'inhumation de Moïse que Dieu (Dt 34, 6). Elie a été enlevé au ciel (2 R 2, 11). Le fait que le Christ lui-même n'était pas encore ressuscité montre que la transfiguration suggère ce qu'est la condition eschatologique.

est à comprendre dans cette perspective : « que des hommes apparaissent après leur mort est difficile à admettre pour les chrétiens nourris de la Bible et des Pères de l'Église. »¹⁴⁹ De ce point de vue, contrairement à ce que pense Bujo, aucun défunt ne peut intervenir directement dans la vie des vivants¹⁵⁰. Comment peut-on respecter la liberté des vivants si les défunts peuvent intervenir dans la gestion des affaires terrestres ? Comment les vivants peuvent-ils être responsables de leurs actes et de leurs décisions si les défunts s'immiscent dans la vie des vivants ? Il nous semble que l'abîme eschatologique dans l'épisode du pauvre Lazare est à comprendre dans ce sens¹⁵¹. Bien plus, aucun défunt, même ancêtre, ne saurait être une causalité de salut dans la foi chrétienne. La Résurrection du Christ désactive toute causalité protologique.¹⁵² En réalité, ce n'est pas Adam qui agit directement en nous en termes de disgrâce ; autrement dit, Adam n'exerce pas sur nous une causalité efficiente. Adam ne rivalise pas avec le Christ en nous.

2. L'ancestralisme dans la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique

En quoi la théologie chrétienne peut-elle être concernée par la question de l'ancestralisme ? En quoi consiste l'ancestralisme dans la théologie ? Il ne s'agit pas seulement d'un problème de validation de l'inversion de la causalité des vivants sur les ancêtres par la théologie chrétienne de l'inculturation mais surtout d'un problème lié à l'interprétation du rapport entre Texte chrétien et contexte culturel. L'ancestralisme est une surdétermination portée sur la signification des ancêtres dans le mystère du Christ. L'ancestralisme théologique est alors une christologie ancestrologique. A partir de cette définition, nous pouvons nous demander si la théorie du Christ-Ancêtre peut être qualifiée d'ancestralisme christologique. Autrement dit, Nyamiti et Bujo ne professent-ils, pas sans y prendre garde, un ancestralisme christologique dans leur usage de la théorie du « Christ-Ancêtre » ? La réponse à cette question nous conduit à l'analyse christologique du processus ayant conduit Charles Nyamiti et Bénézet Bujo à cette nomination christologique.

¹⁴⁹ Cf. C. LECOUEUX, *Fantômes et revenants au Moyen Age*, (« L'arbre à mémoire »), Editions Imago, Paris, 1986. p. 51. Cité désormais, *Fantômes et revenants au Moyen Age*, L'incapacité pour le défunt d'apparaître peut se comprendre dans le sens d'une incapacité à se manifester de quelque façon dans la vie des vivants.

¹⁵⁰ La foi en l'intercession des saints sur laquelle nous reviendrons est à comprendre dans la médiation du Christ.

¹⁵¹ « Entre nous et vous un grand abîme a été fixé, afin que ceux qui voudraient passer d'ici chez vous ne le puissent, et qu'on ne traverse pas non plus de là-bas chez nous. » Cf. Lc 16, 26.

¹⁵² Le vieil homme subsiste en raison du péché originel.

Charles Nyamiti lie le mystère du Christ et l'ancestralité. Pour lui, le mystère de la Résurrection du Christ est à comprendre dans le sens de l'accomplissement de son ancestralité comme le montre bien cette citation étrange : « strictement parlant en effet, c'est la Résurrection du Christ (pas sa mort) qui accomplit son ancestralité »¹⁵³. Le Christ dans le mystère de sa Pâque, aurait acquis, en tant que Descendant, une proximité avec son Père en vue d'une communication d'ordre ancestrologique¹⁵⁴. Nyamiti pense le mystère de la mort et de la glorification du Christ dans le sens d'une auto-donation sacrificielle d'un Descendant agréée par son Ascendant-Ancêtre. Cette lecture que nous faisons de la théologie de Nyamiti est partagée par Bède Ukwuije : « la crucifixion du Fils est la communication sacrée et l'auto donation rituelle (*ritual self-giving*) du Descendant à son ancêtre divin, alors que la glorification du Fils par le Père à travers l'Esprit est la réponse ancestrale divine à l'offrande du descendant à son ancêtre à travers le sacrifice de la croix et l'acceptation de celle-ci (Ph 2, 7-11). »¹⁵⁵ Il nous semble que le projet de Nyamiti était de donner une réponse à la théologie de la croix développée par Moltmann comme l'indique bien cette affirmation : En effet, ce dernier a écrit que « par sa crucifixion, Jésus est mort pour la justice de Dieu et a montré ainsi que Dieu lui-même a été impliqué dans cette croix. »¹⁵⁶ Nyamiti n'est pas d'accord avec Moltmann. Pour Nyamiti, cette hérésie de patripassianisme que développe Moltmann ne peut être évitée que par une articulation ancestrologique de la Trinité¹⁵⁷. Cette interprétation ancestrologique fait du Fils un Descendant et du Père un Ascendant-Divin. Dans ce sens, il nous semble que la question que se pose Bède pourrait obtenir une réponse affirmative : « on peut se demander ici si Nyamiti ne procède pas à une substitution pure et simple de la

¹⁵³ « *Strickly speaking, therefore, it is Christ's ressurection (not is death) that accomplished his Ancestorship.* » Cf. C. NYAMITI, *Jesus Christ, the Ancestor of humankind : An essay on African Christology*, p. 21. Pour Nyamiti, la mort du Christ sur la croix n'est pas nécessaire pour son ancestralité.

¹⁵⁴ « *Although this latter is believed to acquire, through his death, a higher ancestral condition thanks to special proximity to the Surpreme Being, he is nevertheless believed to possess some traces communication with him for his ancestral survival.* » Cf. *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An essay on African Christology*, p. 22.

¹⁵⁵ Cf. *Trinité et inculturation*, p. 162. Ici, on se rend compte que c'est le Père qui est finalement l'Ancêtre.

¹⁵⁶ « *Moltmann concludes that through his cruxifixion Jesus died for the sake of God's justice and showed thereby that God himself was involved in his cross.* » Cf. *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An essay on African Christology*, p. 112.

¹⁵⁷ « *To point out only one of this form of the error of Patripassianism and watering down God's absolute transcendence when he admits that the Father "suffers the death of the Son in the infinite grief of love." An effort will be made here to express the mystery of the cross in trinitarian ancestral terms.* » C. NYAMITI, *Jesus Christ, the Ancestor of humankind : An essay on African Christology*, p. 113. Le premier volume des travaux de Nyamiti donne plus de détails sur la Trinité ancestrologique Cf. *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An essay on African Christology*, p. 70.

structure ancestrale africaine par la structure ecclésiale *via* la déposition et la dégradation de la première. »¹⁵⁸

Comme chez Nyamiti, l'ancestralisme dans la théologie de Bujo se situe d'abord dans la diction même de Dieu. En faisant du Christ un *Proto-Ancêtre*, Bujo s'inscrit dans la logique d'un ancestralisme christologique. Chez lui, nous avons une substitution du « *Proto-Ancêtre* » aux titres christologiques tels que « *Kyrios* » et « *Logos* ». Bujo lui-même l'écrit d'une manière explicite : « disons-le une fois pour toutes que le titre du Christ comme *Proto-Ancêtre*, qu'il sied de transmettre dans une théologie et catéchèse appropriées, signifiera pour le Négro-Africain certainement plus que les titres *Logos* et *Kyrios* qu'il ne s'agit bien sûr pas de supprimer... »¹⁵⁹ Finalement, il reconnaît aux ancêtres une causalité efficiente. La problématique de la nomination « africaine » de Dieu répond chez Bujo à un besoin d'adaptation culturelle : « le Négro-Africain moderne ne peut être dans le sillage du Christ que s'il voit en celui-ci non pas un *Kyrios* tyrannique, mais le *Proto-Ancêtre* dont le testament appelle la postérité de travailler sans relâche à extirper de son sein l'inhumanité. »¹⁶⁰ On se demande ici ce que Bujo entend par « *Kyrios* tyrannique » ? Bujo semble canoniser ici son titre de « *Proto-Ancêtre* » en rendant « tyrannique » le titre de « *Kyrios* ». Par ailleurs, il convient de noter que c'est au niveau ecclésiologique que se manifeste surtout l'ancestralisme christologique chez Bujo. Partageant la « conception de l'Eglise-famille négro-africaine »¹⁶¹, nous avons déjà vu comment Bujo a affirmé « que le Christ est Père clanique du nouvel Israël et *Proto-ancêtre*. »¹⁶² Supposant que « dans la conception négro-africaine, le fait d'être frère aîné ou sœur aînée ne comporte pas principalement une autorité hiérarchiquement structurée »¹⁶³, Bujo est parvenu à l'idée selon laquelle le pape est dans l'Eglise « le fils aîné »¹⁶⁴. Chez Bujo, le Seigneur de Pâques se substitue au Père. Il y a bien là un problème qui est celui d'une surdétermination de l'ancestralisme pour comprendre le Dieu de la Révélation.

¹⁵⁸ Cf. *Trinité et inculturation*, p. 263.

¹⁵⁹ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 84.

¹⁶⁰ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 89-90.

¹⁶¹ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 105.

¹⁶² Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 105.

¹⁶³ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 109.

¹⁶⁴ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 109.

Chapitre deuxième

Approche philosophique et théologique du « Christ-Ancêtre »

L'appropriation théologique du concept d'ancêtre à la fin de la première moitié du XX^{ème} siècle a suscité une production littéraire dans la théologie de l'inculturation de la foi. Beaucoup de travaux ont été consacrés à la thématique de l'ancestralité. Cependant, il convient de souligner que cette réflexion théologique n'a pas été accompagnée par une approche philosophique. Au niveau des sciences humaines, il semble que la figure de l'ancêtre a été considérée plus comme objet de réflexion de l'ethnologie et de l'anthropologie que comme celui de la philosophie. Quoiqu'il en soit des causes possibles, force est de constater qu'une réflexion systématique sur une métaphysique de l'ancêtre n'a pas encore été menée. En cela, la pensée théologique fait œuvre de spécificité méthodologique dans l'histoire de son épistémologie ; il y a une nécessaire articulation entre la théologie et la philosophie.

Faut-il toutefois conclure à un manque d'épaisseur théologique dans la christologie du Christ-Ancêtre, lorsqu'on admet qu'elle est construite à l'aune d'une réflexion théologique sans un éclairage ontologique conséquent ? Certes, la figure de l'ancêtre n'a pas besoin d'abord d'une approche ontologique pour exister. Il est évident que l'approche métaphysique ne crée pas son objet. Ainsi l'ancestralité comme réalité culturelle des peuples comporte en soi une densité philosophique de nature à se faire objet de la théologie. En revanche, cette sorte de disposition intrinsèque de la réalité à s'ouvrir au discours théologique ne dispense pas d'une réflexion métaphysique. Dès lors, il convient d'ébaucher une métaphysique du statut de l'ancêtre qui servirait de présupposé à une approche théologique du Christ-Ancêtre.

I. Le cadre logique de la théologie du Christ ancêtre

Sur quelles méthodes les théologiens de l'inculturation de la foi se sont appuyés dans la nomination du Christ comme Ancêtre ? Nous allons nous intéresser dans cette section à l'examen philosophique des méthodes au moyen desquelles le Christ a été ancestralisé dans la théologie de l'inculturation. Deux méthodes logiques seront analysées : le syllogisme et l'analogie. Mais auparavant, nous aurons évalué la vérité conceptuelle et la vérité logique de de l'énoncé « Christ-Ancêtre » à partir d'une étude comparative de la dénotation et de la connotation.

A. « Christ-Ancêtre » : signifié dénotatif ou signifié connotatif ?

Avant toute étude philosophique ou théologique du Christ-Ancêtre, il nous semble important d'entreprendre d'abord une étude analytique de la logique sémantique comme conditions de possibilité et de vérité du Christ-Ancêtre dans sa structure nominale. Notre démarche se veut ici une évaluation du champ de significations que produit le rapport entre les termes « Christ » et « Ancêtre » dans son régime de substantif. Pour ce faire, nous nous proposons d'émettre deux hypothèses dont la formulation répond à cette interrogation : à quel type de signifié nous renvoie précisément l'énoncé « Christ-Ancêtre » ? Les réponses qui structurent nos deux hypothèses sont le signifié dénotatif et le signifié connotatif. La vérification de ces deux hypothèses ainsi formulées nous permettra de saisir la signification logique de l'énoncé et de mesurer du même coup ses enjeux au niveau sémantique. De fait, la dénotation se comprend dans le sens de la désignation. Elle s'inscrit dans la perspective de l'indicatif. André Lalande définit ainsi la dénotation dans son *Vocabulaire technique de la philosophie* : « la dénotation d'un terme est ce qui correspond à l'extension d'un concept. »¹⁶⁵ Par exemple, lorsque nous disons « le baptistère », c'est une bassine ou un édifice que nous indiquons. Par contre, la connotation quant à elle donne la signification du concept ou une démarche inhérente à une réalité donnée. Ainsi, dans le sens de notre exemple, *baptisterium* est une réalité englobante. La connotation comprend alors tous les sens possibles que revêt un mot. Alors que la dénotation comme langage indique une réalité disponible à l'observation, la connotation désigne une signification possible de la réalité comme l'écrit André Lalande : « ce mot [connotation], étymologiquement, s'appliquait aux termes attributifs dans leur

¹⁶⁵ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige/PUF, Paris, 1996, p. 216. Cité désormais, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*,

rapport avec les substantifs. Ainsi, l'on dirait que le mot « juste » connotait (avec ou outre l'attribut qu'il désigne directement) le sujet « homme » ou « Dieu », auquel cet attribut est inhérent. »¹⁶⁶ Prenons l'exemple du « cimetière ». Au niveau dénotatif, il est question d'un lieu bien déterminé dont l'observation montre des stèles placées les unes à côté des autres. Ce sens dénotatif ne dit pas le sens du cimetière. Au niveau connotatif, le sens peut être multiple : le lieu où les morts sont enterrés, la cité où reposent les défunts, le signe du chaos de la vie humaine, le signe de l'espérance humaine etc....

En réalité, cette démarche méthodologique présente un grand intérêt pour notre approche du Christ-Ancêtre. Certes, elle ne nous permettra pas de retenir une signification donnée tout en disqualifiant une autre supposée inappropriée. A tout le moins, elle nous permet de réfléchir sur la teneur logique et épistémologique du Christ-Ancêtre comme nom de Jésus-Christ dans la théologie chrétienne. Supposons d'abord que la dénotation soit la voie appropriée pour la définition du Christ-Ancêtre. Dans ce cas, le signifié dénotatif est un nom indiquant un « sujet » qui s'appelle « Christ-Ancêtre ». Ainsi, l'information fournie par le signifié dénotatif n'excède pas l'étape indicative d'un sujet. Par exemple, on ne peut pas affirmer que « Jésus-Christ » comme « Nom propre » n'est pas Dieu et Fils de Dieu. Du reste, pourrait-on se contenter de la définition selon laquelle un nom propre est un sujet ? Nous savons que John Stuart Mill¹⁶⁷ s'était enfermé en quelque sorte dans l'étymologie de la dénotation si bien qu'un nom propre n'indiquait pour lui qu'un sujet : le « sens étymologique a exercé sur Mill une influence malheureuse en le conduisant à nier que les noms propres eussent une connotation, puisqu'ils ne désignent rien d'autre que le sujet auquel ils s'appliquent : “Sophronique”, par exemple, ne contenant pas l'idée de “père de Socrate”. »¹⁶⁸ Quel pourrait alors être le signifié connotatif du Christ-Ancêtre lorsque nous situons bien entendu nos considérations au-delà de cette limitation ?

En effet, la considération des sèmes connotatifs à partir des deux mots conduisent à affirmer d'emblée que le sujet « Christ-Ancêtre » est à la fois Christ et Ancêtre. D'où la nécessité de situer le rapport entre « Christ » et « Ancêtre » dans le même sujet. De fait, il est important de remarquer que, dans l'articulation « *Jésus-Christ* », *la vérité logique fait corps*

¹⁶⁶ Cf. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 216.

¹⁶⁷ John Stuart MILL est un philosophe, logicien et économiste britannique du XIX^{ème} siècle. Il a consacré certains de ses travaux à l'élaboration de la logique à l'époque contemporaine. Cf. MILL John Stuart, *Système de logique déductive et inductive*, Librairie philosophique de Ladrance, Paris, 1866. Il s'agit d'une traduction française réalisée par Louis PEISSE à partir de la 6^{ème} édition britannique de 1865. L'original de l'œuvre date de 1943 et porte le titre de *A system of logic*.

¹⁶⁸ Cf. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 173, art. « Connotation ».

avec la vérité conceptuelle. La démonstration de cette vérité se fait simplement dans la vérification des deux propositions suivantes : Jésus est le Christ et le Christ est Jésus. Toutes ces deux propositions sont vraies du point de vue conceptuel et logique. Il y a donc une identification parfaite dans la dynamique de la diction de « Jésus-Christ ». En revanche, il nous semble que la logique du titre « Christ-Ancêtre » ne résiste pas à cette analyse. Énonçons les propositions : le Christ est l'Ancêtre et l'Ancêtre est le Christ. En réalité, si les deux propositions sont vraies du point de vue logique, elles le sont moins du point de vue de la vérité conceptuelle. Il s'établit ainsi une rupture de signification entre la vérité logique et la vérité conceptuelle. Sous ce rapport, il importe de souligner la limite de cette identification au niveau de la simple logique¹⁶⁹. Cette analyse nous révèle que la question de l'identification des deux termes est essentielle au sens de la vérité du Christ. En outre, quelques questions se posent par rapport à ce titre christologique : dans quelle mesure la réalité de l'Ancêtre peut-elle être revêtue par le Christ ? Peut-on trouver dans le concept d'Ancêtre une certaine détermination portée à la figure du Christ ? Autrement dit, le terme « Ancêtre » peut-il avoir des implications intrinsèques à la Personne du Christ ? Quoi qu'il en soit, le signifié dénotatif du titre est extrinsèque à la Personne du Christ. Mais on ne saurait cependant valider l'énoncé sur la seule base du contentement éprouvé par le sujet extérieur. C'est plutôt la vérité intrinsèque du titre qui devrait s'ouvrir à l'acceptation du sujet extérieur.

B. La limite méthodologique du syllogisme en théologie

Nous sommes toujours à la recherche des épistémologies pouvant justifier le titre de Christ-Ancêtre. La deuxième approche critique par laquelle nous allons examiner la démarche méthodologique de la théologie du Christ-Ancêtre est relative au syllogisme. Il est un raisonnement logique dont l'émergence date de la période aristotélicienne¹⁷⁰ de la philosophie. C'est le raisonnement syllogistique qui est construit sur la base d'une comparaison de prémisses dont l'une d'entre elles exerce la fonction de première figure ou de principe. C'est ainsi que la vérité syllogistique peut s'entendre dans le sens d'un jugement au moyen d'une subsumption de sa condition première. La définition de Rudolf Eisler se fait explicite pour notre propos : « tout jugement obtenu par caractère médiat est un syllogisme,

¹⁶⁹ Dieu est Saint, le Saint est Dieu. Dieu est Père, le Père est Dieu. Dieu est Bon, la Bonté est Dieu. Cependant, la commutativité n'est pas toujours vraie au niveau humain : on peut dire que Joseph est Ratzinger mais on ne saurait dire que Ratzinger est Joseph.

¹⁷⁰ Cf. ARISTOTE DE STAGIRE, *Organon. III, Les Premières analytiques*, trad. nouvelle et notes par J. Tricot., J. Vrin, Paris, 1971.

ou, en d'autres termes, il est la comparaison d'un caractère intermédiaire. »¹⁷¹ Ainsi le passage par la médiation induit en quelque sorte une dérivation de la connaissance à partir de la prémisse de base. Pour sa part, à la suite d'Aristote, la philosophie analytique distingue généralement deux types de syllogisme : le syllogisme dialectique et le syllogisme scientifique. Contrairement au syllogisme scientifique dont la vérité des prémisses est certaine, les prémisses du syllogisme dialectique sont vraisemblables. De fait, un syllogisme dialectique lie deux propositions (prémisses) pour en poser une troisième en conclusion. Elle prend pour point de départ des prémisses communément admises par tous.

A partir de ces observations, nous allons maintenant examiner la proposition du Christ-Ancêtre sous la forme d'un raisonnement syllogistique. Quel syllogisme pourrait donc conduire à l'énoncé du Christ-Ancêtre dans la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique ? De toute évidence, les prémisses de ce syllogisme sont formées par « Christ » et « Ancêtre » dont le premier membre constitue la prémisse principale. L'ancêtre est un aîné. Or saint Paul présente Jésus comme l'Aîné d'une multitude de frères¹⁷² ; donc Jésus est un Ancêtre. L'ancêtre est un « médiateur » et les Saintes Ecritures présentent Jésus comme le Médiateur par excellence ; donc le Christ est un Ancêtre. Nous sommes à l'articulation d'un syllogisme dialectique dans la mesure où il en résulte une inférence à partir de deux propositions posées comme prémisses. Remarquons que les auteurs de la théologie du Christ-Ancêtre n'emploient pas explicitement le terme syllogisme. Cependant, comme nous l'avons constaté, l'usage du syllogisme n'est qu'implicite.

Quels constats pouvons-nous faire au niveau méthodologique et conceptuel ? Du point de vue de la logique, il nous semble que le syllogisme ainsi formulé précédemment a inspiré les théologiens du Christ-Ancêtre au niveau méthodologique. La motivation de Bujo dans l'élaboration de la théologie du Christ-Ancêtre que nous avons déjà soulignée dans le premier chapitre nous semble une preuve plausible : « la place qu'occupent les ancêtres et les anciens dans la vie du Négro-Africain doit inciter le théologien à créer quelque chose de neuf, et au besoin, à donner au Christ des titres "messianiques" nouveaux, de manière à élaborer un discours théologique nouveau. »¹⁷³ Considéré sous le rapport de cette affirmation et dans une

¹⁷¹ Cf. R. EISLER, *Kant-Lexikon*, Edition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osso, (coll. « Bibliothèque de philosophie »), Editions Gallimard, Paris, 1994, p.1001.

¹⁷² Rm 8, 29.

¹⁷³ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 82. Nyamiti procède de la même manière: "The above observations led me to propose a (tentative) "metaphysical definition of ancestorship applicable to God and creatures as follows: ancestorship is a sacred kin-relationship which establishes a right or title to regular sacred

perspective logique, la proposition du Christ-Ancêtre est de quelque façon une attribution de la place des ancêtres au Christ à qui revient la primauté en tout. La question que nous devons nous poser concerne la pertinence du raisonnement syllogistique sur un registre qui articule à la fois une figure anthropologique et une figure théologique. Qu'il soit dialectique ou scientifique, il nous semble que le syllogisme ne soit pas à même de tenir dans sa formulation l'immanence et la transcendance entre la figure de l'ancêtre et celle du Christ. Dans ses intuitions, la théologie africaine de l'inculturation de la foi a voulu éviter le problème en choisissant le nom « Christ » à la place du nom « Jésus ». En réalité, « Jésus-Ancêtre » aurait été une proposition intenable pour la foi chrétienne car inappropriée pour la vie *post mortem*. Le contenu eschatologique est rendu plus explicite par le nom « Christ » que par le nom « Jésus » ; pourtant, « Jésus-Christ » ne forme qu'un seul sujet. *A posteriori*, la même critique peut être formulée sur le « Christ-Ancêtre » lorsque nous émettons l'hypothèse que la session du Ressuscité à la droite du Père le place dans un lieu eschatologique différent de celui des ancêtres. Car la proposition du Christ-Ancêtre suppose d'abord que les ancêtres et le Christ soient de même condition. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces considérations dans nos prochaines analyses mais nous pouvons faire remarquer ici que tous les ancêtres ne sont pas canonisés, voir canonisables.

C. La problématique de l'analogie dans la théologie du Christ-Ancêtre à la lumière de l'analogie selon saint Thomas d'Aquin

Dans l'étude de la proposition théologique du Christ-Ancêtre que nous avons menée dans la pensée de Nyamiti et de Bujo, nous avons relevé le caractère analogique qui détermine le processus méthodologique des deux auteurs. Même dans les travaux postérieurs à ces deux théologiens, c'est toujours de façon analogique que le Christ est considéré comme Ancêtre. Mais, cette nécessité du recours à l'analogie est-elle la preuve que le Christ ne peut se dire Ancêtre que de façon analogique ? A partir de cette question, nous mesurons l'importance d'une étude critique de l'ultime recours de la théologie africaine de l'inculturation à la méthode de l'analogie comme possibilité pour la nomination du Christ comme Ancêtre. D'où l'importance d'un éclairage philosophique et théologique sur l'analogie comme ressort épistémologique dans la logique sémantique et dans la métaphysique. Lorsque nous interrogeons l'histoire de la théologie chrétienne, celle-ci nous tourne vers le docteur

communication with one's own kin through prayer and ritual offering (oblation)”. Cf. C. NYAMITI, Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An essay on African Christology, p. 4.

angélique qu'elle présente comme étant le « grand » penseur de l'analogie dans la théologie chrétienne. De fait, la théologie chrétienne nous permet de saisir le sens de l'analogie à partir surtout des travaux de saint Thomas d'Aquin. Toutefois, il convient de reconnaître que beaucoup de commentateurs de la période néo-thomiste n'ont pas toujours pu rendre compte de la signification du concept selon la lettre de leur maître. Quoi qu'il en soit, une étude de l'analogie chez saint Thomas pourrait nous fournir l'outillage conceptuel et ontologique pour analyser les enjeux du choix de l'analogie comme support méthodologique de la théologie du Christ-Ancêtre. Pour ce faire, nous nous appuyerons surtout sur deux études critiques dans notre approche, à savoir les travaux de Bernard Montagnes¹⁷⁴ et la thèse d'Henri Chavannes¹⁷⁵ qui nous livrent non seulement avec clarté la pensée thomasiennne sur l'analogie, mais aussi une synthèse des débats qui en résultent. L'histoire de l'analogie dans la théologie thomasiennne fait ressortir surtout l'analogie de proportionnalité et l'analogie d'attribution parmi les différentes théories développées par les disciples de Thomas d'Aquin.

1. L'analogie de proportionnalité et l'analogie d'attribution

Les présupposés philosophiques de l'analogie de proportionnalité sont d'inspiration aristotélicienne d'acte et de puissance. De fait, le paradigme aristotélicien situe l'Être au sein des êtres, c'est-à-dire qu'il affirme l'immanence de l'Être même dans les êtres. L'analogie d'attribution quant à elle, se fonde sur le rapport platonicien du participant et du participé. Ce paradigme platonicien implique nécessairement une dépendance des êtres participants par rapport à l'Être participé. Par ailleurs, chercher à saisir la signification de l'analogie chez saint Thomas d'Aquin, c'est entreprendre dans les travaux des thomistes, une découverte au sein d'un univers de polémiques d'ordre philosophique et théologique. En effet, les commentateurs du docteur angélique sur la question de l'analogie¹⁷⁶ sont loin de s'accorder. Selon les thomistes de la période contemporaine et disciples de Cajétan, l'analogie d'attribution est dite impossible pour désigner Dieu et la créature. Pour eux, c'est l'analogie de proportion qui

¹⁷⁴ Cf. B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, (coll. « Philosophes médiévaux »), tome IV, Publications Universitaires, Louvain, 1963 / Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1963. Cité désormais, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*,

¹⁷⁵ H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, thèse de doctorat présentée à l'Université de Neufchatel, Imprimerie Saint Paul, Paris, 1969. Cité désormais, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*,

¹⁷⁶ Nous avons opté de définir les notions d'analogie d'attribution et d'analogie proportionnelle dans l'exposé de leur dossier historique.

serait uniquement appropriée pour articuler le rapport entre Dieu et le monde. Selon cette première ligne d'interprétation, l'analogie d'attribution est toujours extrinsèque alors que l'analogie proportionnelle demeure essentiellement intrinsèque. La deuxième position est celle qui reconnaît l'analogie d'attribution chez saint Thomas à côté de l'analogie de proportionnalité. Bernard Montagnes précise que Silvestre de Ferrare, grand commentateur du *Contra Gentiles*, est le chef de file dans cette deuxième position¹⁷⁷. Ceux-ci reconnaissent la présence d'un premier analogué dans l'analogie. Mais on peut se demander si l'analogie de proportionnalité exige vraiment un ordre de graduation. En commentant l'articulation de ces deux propositions, Henri Chavannes écrit ceci :

[Le] premier type d'analogie admet une certaine inégalité entre les êtres analogues, mais cette inégalité n'est pas absolue, puisque les analogues communiennent dans la raison d'être. C'est pourquoi, une analogie de ce type est niée entre Dieu et le monde. Au contraire, l'analogie du second type [la proportionnelle] respecte la distance infinie qui sépare Dieu et le monde. Dans une telle analogie, l'être analogue reçoit du premier être l'*esse* et la *ratio*, c'est-à-dire le fait d'exister et le fait d'exister tel.¹⁷⁸

La troisième position qui semble rendre compte de la lettre de saint Thomas est l'analogie par référence à un premier. Cette position aurait été attribuée à Suarez pour qui l'analogie de proportionnalité « se fonde sur une ressemblance préalable dont on ne peut rendre compte que par une analogie d'attribution intrinsèque. »¹⁷⁹ En réalité, cette autre analogie d'attribution est inclusive de la théorie de participation de l'analogué premier par des analogués secondaires. L'objectif de la présente approche est de saisir les principaux éléments déterminant l'analogie chez saint Thomas d'Aquin. A partir de l'étude de Bernard Montagnes, nous allons déterminer ces éléments qui nous permettront de comprendre en même temps les polémiques de ses disciples que nous venons d'évoquer succinctement. Car si Suarez et Cajétan se réclament de saint Augustin, leur interprétation de l'analogie selon saint Augustin semble divergente.

En effet, le *De principiis naturae*¹⁸⁰ qui est la première œuvre de saint Thomas d'Aquin contient un chapitre entièrement consacré à l'étude de l'analogie. Engagé dans la recherche des principes communs à tous les êtres, saint Thomas d'Aquin parvient à la conclusion selon laquelle, seule l'unité *secundum analogiam* convient à des « êtres qui

¹⁷⁷ Cf. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 17.

¹⁷⁸ Cf. *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, p. 38.

¹⁷⁹ Cf. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 18.

¹⁸⁰ Selon Bernard Montagnes qui s'appuie sur des auteurs comme J. J. Pauson et R. Roland-Gosselin, l'opuscule *De principiis naturae* a été rédigé avant le *De ente* et le II^{ème} livre des *Sentences*. Cf. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 26.

appartiennent à des genres différents et qui ont pourtant entre eux une certaine unité. »¹⁸¹ Dans sa démarche explicative, le docteur de l'Eglise en appelle pour l'intelligibilité de son hypothèse analogique à la théorie aristotélicienne de l'être par référence à un premier. Distinguant alors les trois typologies de rapport possible entre les êtres que sont l'univocité, l'équivocité et l'analogie, saint Thomas précise que seule la dernière « s'applique à des êtres différents dont chacun comporte une nature propre et une définition distincte, mais qui ont ceci de commun qu'ils sont tous en rapport à l'un d'entre eux à qui l'acception commune convient au premier chef. »¹⁸² Mais dans le *De Veritate* où saint Thomas cherche à rendre compte de l'unité qui lie les êtres à Dieu, sa thèse sur l'analogie a connu un déplacement. L'analogie de proportion est préférée à l'analogie de rapport. Une affirmation du docteur de l'Eglise corrobore cette thèse :

Pour maintenir la distance infinie des êtres à Dieu, il suffit de nier toute ressemblance directe soit par possession d'une même forme, soit en vertu d'un rapport déterminé, et de lui substituer la ressemblance proportionnelle qui est indépendante de la distance puisqu'elle se vérifie aussi bien entre deux objets peu distants qu'entre deux êtres très éloignés. Seule la ressemblance proportionnelle ne supprime pas la distance infinie qui sépare les êtres de Dieu.¹⁸³

Dans ce changement de position tenant compte de la distance entre Dieu et les êtres, *on aperçoit le souci thomasiens de préserver la transcendance de Dieu et la réalité propre aux créatures*. Le docteur angélique s'est rendu finalement compte que le danger de l'univocité est bien grand dans l'analogie de rapport. La participation par ressemblance n'est donc pas sans conséquences dans le rapport entre le fini et l'infini. Mais, on peut se demander si la transcendance divine est conservée dans une rupture quasi-totale entre Dieu et les êtres créés. Finalement, la position thomasiens sur l'analogie consistera en quelque sorte en une articulation dynamique des deux hypothèses précédentes, telles que les présente cette affirmation de Montagnes : « l'unité au plan prédicamental et au plan transcendantal n'est ni celle d'une nature générique ni celle d'une proportion, celle du rapport de causalité et de participation qui relie les accidents à la substance et les êtres à Dieu. »¹⁸⁴ Relation de causalité et relation de participation sont ici les principaux éléments caractérisant l'analogie au sens thomasiens. L'idée de domination de l'être dans la diversité prédicamentale ou transcendantale

¹⁸¹ Cf. La doctrine de l'analogie de l'être d'après Thomas d'Aquin, p. 29.

¹⁸² «*Praedicatur de pluribus, quorum rationes diversae sunt, sed attribuuntur alicui uni eidem.*» Cf. La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, p. 28.

¹⁸³ Cf. La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, p. 83.

¹⁸⁴ Cf. La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, p. 95.

s'élimine dans l'hypothèse où l'être appartient *per prius* à Dieu et *per posterius* aux créatures. Bernard Montagnes l'exprime bien dans cette belle formulation : « pour l'analogie prédicamentale, il n'y a pas d'autre premier que la substance, et pour l'analogie transcendantale pas d'autre premier que Dieu, terme ultime de référence de tous les sens de l'être, principe d'ordre par rapport auquel tout le reste s'unifie. »¹⁸⁵

2. L'analogie thomasienne et la théologie du Christ-Ancêtre

A la suite de cet éclairage que nous fournit l'approche thomasienne de l'analogie, nous allons maintenant analyser l'usage du concept comme support épistémologique dans la théologie du Christ-Ancêtre, développés par Bujo et Nyamiti. En effet, on rencontre moins le terme « analogie » chez Bujo que chez Nyamiti. L'option du Christ comme *Proto-Ancêtre* chez Bujo est en fait une affirmation d'ordre analogique. On y perçoit facilement l'articulation entre un analogué principal – le Christ appelé *Proto* – et des analogués secondaires qui sont ici les ancêtres. Il s'agit donc d'une analogie d'attribution de type *unius ad alterum*¹⁸⁶. Dans cet édifice analogique de Bujo, les analogués secondaires que sont les ancêtres sont tous rapportés au caractère ancestral réalisé dans le *Proto-Ancêtre*. Nous pouvons affirmer que Bujo emploie une analogie d'attribution de type extrinsèque.

Mais, qu'en est-il de Nyamiti ? Dans le premier volume de sa publication parue en 2005 sous le titre *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind : An Essay on African Christology*, Charles Nyamiti a développé le statut ancestral du Christ (*Christ's Ancestral Status*) dans la deuxième partie de son ouvrage. A maintes reprises, il précise que c'est uniquement dans une perspective analogique que le titre d'Ancêtre peut être appliqué à Dieu: « *What we can say before-hand is that if ancestorship applies also to God in his inner life, this can be only in in an analogous sense: with similarities and (many more) differences.* »¹⁸⁷ Dans cette formulation de Nyamiti, l'emploi de l'analogie vient à la suite d'une évaluation qui établit un

¹⁸⁵ Cf. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 96.

¹⁸⁶ Pour Bernard Montagnes, l'analogie d'attribution *unius ad alterum* s'établit entre un analogue secondaire et le premier alors que l'analogie d'attribution *duorum ad tertium* est celle qui existe entre les analogués secondaires. Cf. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 80.

¹⁸⁷ Cf. C. NYAMITI, *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: Methodological and Trinitarian Foundations*, p. 70. La définition du Christ-Ancêtre dans le deuxième volume paru en 2006 sous le titre de *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An essay on African Christology* donne également une définition analogique de Dieu comme Ancêtre: « *I come to the conclusion that, analogically speaking, God the Father is the Ancestor of God the Son, and this latter is the Descendant of the Father.* »

rapport entre les similitudes et les dissimilitudes, entre l'humain et Dieu pour ce qui concerne l'ancestralité. L'auteur précise qu'aucun terme humain ne pourrait s'appliquer à Dieu et aux créatures de façon univoque : « *For no human term or category can apply univocally to God and his creatures.* »¹⁸⁸ Le constat de Nyamiti aboutit à une aporie par suite d'un manque d'unité entre l'ancêtre et Dieu. Une affirmation de Bernard Montagnes décrit ce que signifie ce multiple manque d'unité : « unité numérique de l'individu, unité spécifique entre les individus numériquement distincts, unité générique entre les êtres spécifiquement distincts, unité d'analogie entre les êtres qui appartiennent à des genres différents et qui ont pourtant entre eux une certaine unité. »¹⁸⁹ Dès lors, nous pouvons conclure que Nyamiti emploie davantage ici le paradigme thomiste de l'analogie de proportionnalité. De fait, son choix d'un « Frère-Ancêtre » (*Brother-Ancestor*) en est une belle illustration. Le souci de sauvegarder la transcendance divine dans la pensée de l'auteur se remarque dans l'usage fréquent du terme analogie : « *again analogically speaking* »¹⁹⁰ Il s'est rendu sans doute compte des limites de l'analogie proportionnelle en ce sens qu'elle ne comporte pas de dépendance vis-à-vis d'un analogué principal. Dans l'édifice analogique de Nyamiti, il n'y a aucune détermination de rapport entre Dieu et l'ancêtre. C'est le moment cajétanien de l'analogie thomiste dans la théologie africaine de l'inculturation. Nyamiti a tenté de résoudre cette difficulté dans le deuxième volume publié en 2006 sous le titre de *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind : An essay on African Christology*. La preuve est que nous avons constaté la disparition progressive du terme « analogie » dans le deuxième volume. Alors qu'il indique fréquemment dans le premier volume que Dieu est considéré comme Ancêtre d'une manière analogique, la définition du Christ-Ancêtre dans le deuxième volume est surtout obtenue à la suite d'une purification¹⁹¹ de la conception traditionnelle de la figure de l'ancêtre : « *This definition was obtained by purifying the African conception of ancestor from all superstitious connotations*

¹⁸⁸ Cf. C. NYAMITI, *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: Methodological and Trinitarian Foundations*, p. 70.

¹⁸⁹ Cf. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 27.

¹⁹⁰ Cf. C. NYAMITI, *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: Methodological and Trinitarian Foundations*, p. 70. Nous avons toutefois constaté la disparition progressive du terme « analogie » dans le deuxième volume. Alors que Nyamiti indique fréquemment dans le premier volume que Dieu est considéré comme Ancêtre d'une manière analogique, la définition de l'ancêtre dans le deuxième volume est obtenue surtout par la purification de la conception traditionnelle de la figure de l'ancêtre : « *This definition was obtained by purifying the African conception of ancestor from all superstitious connotations and other forms of limitation, so as to make the definition applicable to God in his inner life.* »

¹⁹¹ Du grec *katharsis*, le mot purification possède depuis Platon une signification philosophique dans le sens de séparation ; séparer une pensée épurée du mélange. Dans le néo-platonisme, le terme va connaître un sens théologique à connotation apophatique avec la théologie dite négative. Nous employons le terme ici dans son sens platonicien.

and other forms of limitation, so as to make the definition applicable to God in his inner life. » La difficulté dans la pensée des deux auteurs d'articuler de façon adéquate l'analogie dans leur théologie du Christ-Ancêtre peut-elle cependant être congédiée par la voie anthropologique, qui consiste à purifier en quelque sorte le modèle social de l'ancêtre pour l'appliquer au Christ ? Certainement pas, dans la mesure où le point de départ est une représentation culturelle de l'ancêtre. Le statut ontologique de l'ancêtre étudié dans un rapport articulé avec celui de Dieu aurait pu fournir aux théologiens du Christ-Ancêtre l'éclairage épistémologique nécessaire dans leur démarche théologique. Avant d'aborder cette question relative à la métaphysique de la figure de l'ancêtre, il nous semble important de nous interroger sur son caractère protologique.

II. La dimension protologique de l'ancêtre

Partant du *continuum* entre le monde des ancêtres et celui des vivants, nous nous demanderons dans cette section si l'ancêtre, qui se situe dans la condition *post mortem*, est une figure eschatologique ou protologique. Son ancestralisation ne contredit-elle pas la dimension eschatologique de son salut ? L'analyse va montrer que le régime de l'ancestralisme n'a pas d'accomplissement dans le futur mais vers l'origine.

A. La vie dans l'au-delà des ancêtres, une copie de la vie *ante mortem*

Deux thèses sont discutées par les pionniers de la théologie africaine de l'inculturation à propos du rapport entre la cité des ancêtres et la vie sur terre. Alors que la première conçoit la vie dans l'au-delà dans le sens d'une *réplique* dans la vie terrestre, la deuxième se contente de l'idée de *ressemblance*. John Mbiti est le représentant de la première thèse. Selon lui, l'au-delà est une réplique ou le *continuum* de la vie terrestre. Nous retrouvons là l'idée du *continuum* entre le monde des vivants et celui des ancêtres déjà développée dans l'étude conceptuelle. La description de l'au-delà que fait John Mbiti pourrait s'appliquer aussi à la vie *ante mortem* : « l'âme ne s'élève pas à un niveau spirituel ou éthique plus élevé. La vie se poursuit dans l'autre monde presque de la même manière qu'elle s'est déroulée dans ce monde-ci. [...] La vie ne fait que se poursuivre avec une monotonie presque ininterrompue : travaux des champs, garde des troupeaux, chasse, mariage, familles à élever, etc. La terre des

défunts n'est ni meilleure ni pire que celle des vivants. »¹⁹² Dans la perspective de John Mbiti, la vie dans l'au-delà est comme un simple retour à la vie terrestre. Ce paradigme mbitien de l'au-delà évacue l'idée d'une récompense à espérer pour les défunts :

Il n'y a rien à espérer ni à quoi s'attendre avec plaisir dans l'au-delà. Celui-ci n'est qu'un élément inévitable et inéluctable de l'existence. Même là où on croit en une réincarnation, il ne s'agit pas d'un espoir ou d'une récompense dans l'au-delà, et celui qui est réincarné n'est ni plus ni moins heureux que celui qui ne l'est pas. L'au-delà pour les Africains, est dépourvu d'espoir ou de promesses. L'on se trouve simplement regroupés avec les ancêtres, et c'est à peu près tout. Il n'y a pas de stature spirituelle à acquérir : les voleurs restent voleurs, les bonnes gens demeurent de bonnes gens, indéfiniment. Dans certains cas, on raconte que les esprits meurent aussi, mais ils peuvent ressusciter et continuer à vivre. (...) Dans la conception africaine, on n'envisage guère de jugement dans l'au-delà. Dans l'au-delà, il n'y a pas de récompense à convoiter, ni de punition à éviter.¹⁹³

On ne saurait trouver d'autres termes plus appropriés pour exprimer l'idée de *continuum* entre l'au-delà de la vie dans la considération culturelle et la vie terrestre que ceux utilisés par Mbiti dans cette affirmation. Notons cependant que le terme « copie-carbone »¹⁹⁴ a été utilisé par Bujo pour qualifier le modèle de Mbiti de la vie *post mortem* par rapport à la vie terrestre.

Le congolais Laurent Mpongo¹⁹⁵ est le représentant de la deuxième thèse. Celui-ci ne s'accorde pas avec John Mbiti sur l'idée d'une réplique ou d'une copie-carbone de la vie *ante mortem* dans la condition *post mortem*. Selon lui, même si la vie des ancêtres peut être exprimée en termes de ressemblance par rapport à la vie des vivants sur terre, elle est loin d'être une réplique : « si les ancêtres continuent de mener une vie semblable à celle des vivants, cette vie n'est pas une copie-carbone de la vie sur terre, comme le soutient J. Mbiti. »¹⁹⁶ Il récuse de façon explicite la conception de Mbiti comme l'indique cette affirmation : « la théorie selon laquelle, dans l'univers du négro-Africain, la vie de l'au-delà est une copie-carbone de la vie dans le monde présent, n'émerge ni du contexte de la vision africaine sur l'unité du monde créé, ni de la conception africaine du temps. »¹⁹⁷ La conception de Mpongo est marquée à la fois par la transcendance de la vie des ancêtres et l'unité d'un au-delà imprégné par la présence d'un Dieu créateur : « le négro-Africain ne raisonne pas en

¹⁹² Cf. J. MBITI, *L'eschatologie*, (« Kwesi Dickson & Paul Ellingworth, Pour une théologie africaine. Rencontre de théologiens africains »), Clé, 1969, p. 228. Cité désormais, J. MBITI, *L'eschatologie*,

¹⁹³ Cf. J. MBITI, *L'eschatologie*, pp. 228-229.

¹⁹⁴ Cf. *Théologie africaine au XXIème siècle. Quelques figures*, vol. II, p. 141.

¹⁹⁵ Premier secrétaire permanent de la commission pour l'Évangélisation, Laurent Mpongo a mis en forme la proposition du « rite zaïrois de la célébration eucharistique. » Cf. *Théologie africaine au XXIème siècle. Quelques figures*, vol. II, p. 139.

¹⁹⁶ Cf. L. MPONGO, *Nos ancêtres dans l'aujourd'hui du Christ*, Rome, 2001, p. 24.

¹⁹⁷ Cf. L. MPONGO, *Nos ancêtres dans l'aujourd'hui du Christ*, p. 25.

termes de temps cyclique ou linéaire car, pour lui, le leitmotiv de sa vie et de son agir reste toujours la vision de son unité du monde imprégnée par la présence du Dieu créateur qui est, à la fois, transcendant et proche. »¹⁹⁸ On pourrait se demander si cette conception de Laurent Mpongo ne porte pas la marque de la Révélation chrétienne. La proximité et la transcendance du Dieu créateur évoquées dans sa description laissent planer ce doute. Car la présence d'un Dieu créateur autour duquel les ancêtres se retrouvent n'est pas une hypothèse explicitement et culturellement africaine. Quoiqu'il en soit, les deux auteurs s'accordent sur le fait que la cité des ancêtres ressemble à la vie sur terre.

B. *Omnia eo eunt* : le sens de la mort ou le retour vers l'origine

Quels rapports pouvons-nous établir entre la conception chrétienne du temps et la conception ancestraliste du temps ? Les théologiens de l'inculturation de la foi ont-ils développé la signification du temps dans une perspective ancestraliste ? En effet, les travaux de John Mbiti¹⁹⁹ et de Bénézet Bujo exposent le sens du temps dans les cultures africaines. Pour John Mbiti, l'idée d'accomplissement de la vie dans le futur est absente de la culture africaine. La mort n'est donc pas à comprendre dans le sens d'une rencontre avec Dieu mais dans la perspective d'un retour vers l'origine des ancêtres. Partant de la signification des concepts temporels du temps en swahili²⁰⁰, le pasteur théologien de l'église anglicane du Kenya relève une caractéristique propre aux cultures africaines relative à la signification du temps : l'« histoire se meut en arrière allant du *sasa* au *zamani*. En d'autres termes, elle va de l'expérience actuelle vers le point du passé où, selon la conception négro-africaine, se trouve le commencement. En clair, pour le Négro-africain, l'histoire ne se meut pas vers l'avant, et précisément à cause de cela, il n'y a pas de vision d'avenir qui pourrait mener vers la fin du monde. »²⁰¹ A partir là, on pourrait dire que le temps dans le régime de l'ancestralisme n'est pas devant nous (le futur) mais derrière nous (le passé). La thèse de Mbiti situe le « salut » des Africains dans le passé. Par conséquent, le temps de l'ancestralisme ne s'accorde pas avec la

¹⁹⁸ Cf. L. MPONGO, *Nos ancêtres dans l'aujourd'hui du Christ*, p. 25.

¹⁹⁹ Pour la traduction des textes de John Mbiti, nous avons opté d'utiliser la traduction de Bujo. Cela nous permet de saisir la lecture critique que celui-ci fait de la thèse de Mbiti.

²⁰⁰ Le swahili est la plus importante langue bantoue parlée en Afrique noire. Dans cette langue, *zamani* signifie le passé et *sasa* signifie maintenant.

²⁰¹ Cf. *Introduction à la théologie*, p. 29.

notion chrétienne du temps. Tandis que la première est orientée vers la protologie, la deuxième s'accomplit dans l'eschatologie²⁰².

La thèse de Bujo est une élaboration critique de celle Mbiti. Tout en s'accordant avec Mbiti sur le passé comme point d'ancrage du temps dans les cultures africaines, Bujo regrette que la spécificité du passé relative au contexte culturel africain ne soit pas prise en compte par Mbiti : la signification ancestraliste du passé renferme l'idée de futur²⁰³. C'est dans cette optique que Bujo trouve la nécessité de discuter la thèse de John Mbiti : « à cet endroit il faudrait discuter ne fût-ce que succinctement la thèse de John S. Mbiti qui soutient que le Négro-africain concentre toute son attention *exclusivement sur le passé et le présent sans aucune vision de l'avenir.* »²⁰⁴ Pour développer sa thèse, Bujo commence par la problématisation de la fonction de *mémoire* et de *récit* dans les sociétés africaines. Selon lui, l'histoire au sens africain se comprend dans la fonction originelle de socialisation que joue la mémoire : « la communauté des survivants doit toujours se référer aux expériences des pères de l'histoire, c'est-à-dire des ancêtres, si la vie doit continuer à couler en abondance. »²⁰⁵ Dans cette citation, le théologien congolais établit en quelque sorte un rapport de causalité entre le présent des vivants et le passé des ancêtres. Ce rapport de cause à effet signifie que le passé des ancêtres conditionne le futur des vivants. Bujo défend alors la thèse d'un futur rapatrié dans le passé des ancêtres : « de là, les ancêtres deviennent des modèles qui, désormais, garantissent l'avenir. »²⁰⁶ Deux figures expriment la temporalité chez Bujo : l'ascendant et le descendant. La première figure en qui le passé et l'avenir acquièrent leur signification et leur orientation est l'ancêtre. Si la deuxième figure se situe dans le présent, elle garantit le futur et le passé : ce sont les descendants qui deviennent des ascendants (ancêtres).

En somme, la conception ancestraliste du temps chez Mbiti et Bujo décrit une sorte de retour au passé. L'ancêtre exprime une réalité non eschatologique mais protologique. Il est le *proton* en tant qu'il est l'explication de notre accomplissement à l'alpha du temps. Dans cette

²⁰² Contrairement au temps de l'ancestralisme dont « l'origine » constitue à la fois le point de départ et le point d'accomplissement, le temps chrétien se meut de l'*Alpha* vers l'*Oméga*. Nous reviendrons sur ces catégories dans nos prochaines analyses.

²⁰³ Selon Bujo, la conception du temps chez Mbiti ne renferme aucune perspective messianique : « en ce sens, dans cette compréhension du temps, il n'y a pas à espérer un monde meilleur et achevé comme c'est le cas dans le judaïsme et dans le christianisme. » Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 30.

²⁰⁴ Cf. MBITI J, *African Religions and Philosophy*, London, 1992, p. 15.

²⁰⁵ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 30.

²⁰⁶ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 29.

perspective, nous pouvons affirmer que la proposition du « Christ-Ancêtre » fonctionne sous la forme d'une hypothèse à « rebours ». Elle place au passé une situation qui est en devenir.

C. Une sotériologie « ancestrocentrique »

Parmi les auteurs qui ont problématisé la question « sotériologique » de l'ancêtre, Bujo fait figure de proue. L'une des particularités de sa théologie d'ancestralisation du Christ est l'idée de sotériologie rapportée à l'ancestralisme. *Il défend la thèse du salut des vivants dans la mémoire des ancêtres*. Dans les écrits de l'auteur, nous pouvons apercevoir une fonction de la mémoire et du récit dans une perspective à la fois existentielle et sotériologique : « cela signifie qu'il s'agit en toute chose de continuer à raconter la biographie des ancêtres, puisque c'est dans celle-ci que se laisse saisir le salut. »²⁰⁷ En effet, cette fonction sotériologique de la mémoire constitue l'élément novateur de la thèse défendue par Bujo.

Il importe donc de se demander ce que « faire mémoire » signifie chez Bujo : « le souvenir des aïeux et le rappel de leurs souffrances ou de leur bonheur est une sorte de sotériologie *commemorativo*-narrative pour la génération d'aujourd'hui qui aspire à se libérer de toutes les souffrances. »²⁰⁸ Cette affirmation indique que le passé des ancêtres est une mémoire productrice de salut pour les vivants. Demandons-nous maintenant quelle est la nature du salut chez Bujo. En effet, dans sa perspective d'un ancestralisme sotériologique, Bujo va plus loin en affirmant l'idée de sacrement attachée à l'ancestralité : « *l'enseignement des ancêtres et des anciens en tant que "craignants Dieu" est un vrai sacrement.* »²⁰⁹ Notons la précision de l'expression « vrai sacrement ». Il est évident que Bujo défend la thèse d'une dimension « sacramentelle » liée à l'ancestralité.

A bien considérer son affirmation, le retour au passé est guidé par le besoin de salut pour le présent et pour le futur. Bujo lui-même précise qu'il ne s'agit pas forcément d'une narration explicite mais de s'approprier des paroles, des rites et des gestes des ancêtres. Pour lui, le rappel du passé produit un effet bénéfique pour la génération future : « l'idée est plutôt qu'à

²⁰⁷Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 30. Nous pouvons faire ici un rapprochement avec la philosophie du sujet de Paul Ricoeur. Il pose l'existence du sujet à partir de la condition de penser ou de raconter de telle sorte que nous pouvons le paraphraser ainsi : je raconte, donc je suis. Cf. P. RICOEUR, *L'identité narrative*, (coll. « Lieux théologiques » - La narration. Quand le récit devient communication, n° 12), Labor et Fides, Genève, 1998, p. 300. Cité désormais, P. RICOEUR, *L'identité narrative*,

²⁰⁸ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 31.

²⁰⁹ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 29.

travers des gestes, des rites et des paroles propres aux ancêtres, c'est un souvenir vivant de ces gestes, rites et paroles qui suinte pour mettre à découvert le chemin qui, d'une part, a conduit les aïeux à la victoire et au bonheur et a, d'autre part, contribué à les libérer des entraves du mal. »²¹⁰ De fait, le caractère performatif de la mémoire centrée en elle-même telle qu'elle est décrite ici par Bujo nous semble sans fondement au niveau culturel. On pourrait se demander si l'affirmation n'est pas à comprendre dans une perspective psychologique. Dans ce cas, contrairement à ce que pense Bujo, la conséquence de la thèse est qu'elle impose un choix dans les gestes et les paroles des ancêtres. Car le souvenir du bonheur des ancêtres pourrait produire un effet de bonheur au niveau psychologique et le rappel de leurs souffrances une sorte de tristesse et de souffrance morale. Quoi qu'il en soit, la figure de l'ancêtre est convoquée pour le salut des vivants dans la théologie de l'inculturation développée par Bujo. Il s'agit donc d'une sotériologie « ancestrocentrique ». Nous reviendrons dans nos prochaines analyses sur le rapport entre la théologie et l'anthropologie dans la démarche de l'inculturation de la foi chrétienne. A la lecture de la théologie de Bujo, nous pouvons remarquer que la christologie est dépendante des données culturelles. Il nous semble que la figure de l'ancêtre mérite d'être encore étudiée afin de la distinguer avec le Christ. C'est pourquoi, nous allons tenter maintenant une métaphysique de l'ancêtre.

III. Une métaphysique de l'ancêtre

A son point de départ, l'ancêtre est un élément de l'histoire, une personne humaine déterminée par une expérience humaine. L'ancêtre comme phénoménalité ne peut devenir une chose en soi que par un processus de transformation qui le fait passer du statut de la représentation à ce qui est rationnel. Quelles sont alors les conditions de possibilité de l'ancêtre en tant qu'ancêtre ? Dans cette section, nous examinerons deux fondements métaphysiques de l'ancêtre à savoir la catégorie spatiale et temporelle d'une part, et la fixation du nom sous la forme d'un récit d'autre part.

A. Domination symbolique de l'utopie et de l'uchronie

L'ancêtre est avant tout un élément de l'histoire, une personne humaine déterminée par une expérience humaine. De ce fait, puisqu'il relève de l'expérience humaine, l'ancêtre

²¹⁰ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 30.

comme phénoménalité ne peut devenir une réalité en soi que par un processus de transformation symbolique. La fixation métaphysique de l'ancêtre se fait à partir de la *domination symbolique du temps et de l'espace*. De son vivant, la personne humaine se perd dans l'immensité de l'espace et se laisse emporter par l'insaisissable fluidité du temps. La question qui nous occupe est le devenir de la catégorie spatio-temporelle pour notre imaginaire envisagé dans la condition *post mortem* ou dans la figure de l'ancêtre. Il nous semble que le processus d'ancestralisation est de quelque façon le refus de l'imaginaire humain à concevoir un non-lieu et un non-temps au-delà de la vie *ante mortem*. De fait, la mort suscite dans l'imaginaire culturel un esprit de domination de l'utopie et de l'uchronie. L'utopie évoquant un non-lieu ou un lieu irréel et l'uchronie faisant ici référence à un non-temps ou un temps irréel. Il importe de souligner que les catégories de l'utopie et de l'uchronie ont été grandement mobilisées notamment dans la fiction²¹¹ dès le XIX^{ème} siècle. L'une des fonctions symboliques de la science-fiction consiste précisément à apprivoiser le temps et l'espace. Dans cette perspective, il nous semble justement que la fonction symbolique de la science-fiction s'est substituée à celle de la mythologie.

Dans le même sens, la figure de l'ancêtre nous renseigne sur le besoin de dominer le drame d'une situation « eschatologique » signifiée par l'utopie et l'uchronie au-delà de la mort. Cette hypothèse ainsi formulée ne manque pas de confirmations dans les mythes. A la période mythologique de chaque peuple, il existe des récits mythologiques qui donnent des précisions topographiques sur la demeure des morts. En décrivant le lieu, le voyage et le matériel à apporter dans l'au-delà en Israël à l'époque antique, Hélène Nutkowicz nous laisse des détails d'une grande importance : « les textes qui placent à l'extrême Occident 'la Grande Porte', prévoient un voyage loin et pénible pour lequel il importe d'être muni de vêtements, de sandales, d'outres d'eau, de besaces, et autres provisions de voyage, *sudû*, afin de franchir le désert sans fin, aride et désolé. »²¹² Cette affirmation peut être mise en parallèle avec les portes du Shéol placées à côté des portes de l'enfer comme deux cités voisines en Job 38, 17-18 : « les portes de la mort [les portes du Shéol] t'ont-elles été ouvertes ? As-tu vu les portes

²¹¹ Dans son œuvre *De optimo republicae statu, deque nova insula Utopia* de 1516, Thomas More donne le nom d'Utopie au village imaginaire « dans lequel il place un peuple parfaitement sage, puissant et heureux, grâce aux institutions idéales dont il jouit. » Cf. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, pp. 1178-1179, art. « Utopie ».

²¹² Cf. H. NUTKOWICZ, *L'homme face à la mort au royaume de Juda. Rites, pratiques, et représentations*, Cerf, Paris, 2006, p. 231. Cité désormais, *L'homme face à la mort au royaume de Juda*. Nous avons là une similitude avec l'exemple pris chez les *Moosé* du Burkina Faso concernant le voyage des défunts pour le royaume des ancêtres.

de l'ombre [les portes de l'enfer] de la mort ? » D'une certaine manière, *l'ancêtre représente la figure de pérennité de la vie humaine dans l'espace et dans le temps*. Nutkowitz indique aussi qu'à « Ougarit, le monde de l'au-delà est situé au Nord, en deçà des montagnes entourant la terre et marquant sa frontière. *L'arallû* des Mésopotamiens, lieu souterrain situé de l'autre côté de *l'Apsu*, nappe d'eau douche sur laquelle le monde est posé. »²¹³ La signification même de l'ancestralisation qui se fait sur la base de la généalogie constitue par le fait même une réalité connexe à l'espace et au temps. La filiation est en quelque sorte une pérennisation du père. C'est la quête d'une survie du père par les enfants ou la quête de l'immortalité du père sur le fils. Dans la théorie des quatre registres que François Kabaselé reconnaît à l'ancêtre, figure en bonne place la dimension de sa présence aux vivants : « les ancêtres bantou ne sont pas des morts, mais des vivants [...]. Les ancêtres sont les principaux 'alliés' des vivants terrestres. »²¹⁴ Cette affirmation indique la nature du rapport entre les ancêtres et les vivants : *la culture ancestraliste reconnaît à l'ancêtre une causalité efficiente sur les vivants*²¹⁵.

Du reste, l'ancestralisation comme processus de fixation du temps et de l'espace ne s'enferme pas inexorablement dans l'ignorance du futur. Dans l'imaginaire culturel africain, les ancêtres « possèdent » le passé et c'est en cela que les vivants peuvent vivre dans la confiance du futur puisqu'ils bénéficient de la présence des ancêtres dans le présent. Ainsi devant la difficulté de la possession du futur, la figure de l'ancêtre est orientée vers un sens protologique comme l'affirme Hélène Nutkowitz : « le désir de durée, notamment le lien entre le passé et le présent, se tisse au travers des généalogies, composées des noms des ancêtres [...]. Pour s'inscrire dans l'avenir, l'homme a dû nécessairement s'insérer dans le passé et celui de la Bible n'y a pas manqué »²¹⁶. Finalement, nous pouvons dire que l'ancêtre est une stigmatisation du *cosmos* (ciel et terre) comme lieu symbolique du dessein humain.

B. L'ancêtre ou la métaphysique du nom

Les considérations philosophiques que nous venons de porter sur la figure de l'ancêtre nous conduisent à répondre à cette dernière interrogation d'ordre métaphysique : qu'en est-il

²¹³ Cf. *L'homme face à la mort au royaume de Juda*, p. 221.

²¹⁴ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 136-137.

²¹⁵ Nous reviendrons dans la troisième partie de notre étude sur cette causalité efficiente que la culture reconnaît à l'ancêtre.

²¹⁶ Cf. *L'homme face à la mort au royaume de Juda*, p. 302.

d'une phénoménalité de l'ancêtre ? Commençons par un constat d'un grand intérêt méthodologique : tous les défunts ne parviennent pas au statut d'ancêtre. La mort est accessible à tout le monde, mais tout le monde n'accède pas au rang d'ancêtre. Dans l'étude conceptuelle du premier chapitre, nous avons cherché à identifier ce qui distingue le culte des morts du le culte des ancêtres. Revenons sur cette distinction au niveau proprement symbolique. A ce propos, l'étude de Louis-Vincent Thomas et d'Hélène Nutkowicz nous livrent des éléments de réponse. Selon eux, la distinction entre le culte des morts et le culte des ancêtres se fait sur la base d'un support symbolique. Alors que le culte des défunts emploie dans sa réalisation des supports matériels, le culte des ancêtres se base plutôt sur le nom. C'est Louis-Vincent Thomas qui donne les caractéristiques fondamentales du culte des morts : « le culte des morts s'appuie le plus souvent sur les supports impérissables qui symbolisent leur immortalité : ossements, cendres, substituts durables tels que la pierre tombale, une statue, un monument funéraire... »²¹⁷ Hélène Nutkowicz s'est intéressé également au culte des ancêtres à travers une approche biblique. La thématique d'ancêtre étant quasi-absente dans la littérature biblique, l'auteur fait d'abord un rapprochement entre le concept de patriarche et celui d'ancêtre. Le passage d'Is 63, 16 indique que les noms d'Abraham et d'Israël étaient souvent invoqués à la place de Dieu pour subvenir aux besoins aux vivants : « pourtant tu es notre père. Si Abraham ne nous a pas reconnus, si Israël ne se souvient plus de nous, toi, Yahvé, tu es notre père, notre rédempteur, tel est ton nom depuis toujours. »²¹⁸. Cette distinction nous permet de noter que le nom est essentiel dans la fonction symbolique de l'ancêtre. Faut-il cependant conclure que l'ancêtre est un défunt dont le nom reste présent dans la mémoire sociale ? Quoi qu'il en soit, le nom joue ici le rôle de support symbolique sur lequel se lit le récit de la vie de la personne.

Dans sa fonction symbolique et dans sa signification identitaire, le nom est caractéristique de toute mémoire culturelle et religieuse. Ainsi, la théologie du nom occupe par exemple une place de choix dans la littérature biblique. L'histoire du salut commence en quelque sorte par une thématique de nomination. Le choix de Dieu porté sur Abram et Saraï a commencé par changer leurs noms dans le sens de leur vocation de parents d'une multitude²¹⁹. Le récit biblique de la création comporte la nomination des créatures par l'homme²²⁰. Bien qu'il soit présenté souvent comme l'innommable, Dieu lui-même se nomme en Ex 3, 6 à

²¹⁷ Cf. L. V. Thomas, *Rites de mort*, Fayard, Paris, 1985, p. 213.

²¹⁸ Is 63, 16.

²¹⁹ Gn 17, 5. 10-11. 15-16.

²²⁰ Gn 20, 20-23.

partir des noms de patriarches : « Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ». Ce passage se montre bien significatif dans notre étude lorsque nous considérons qu'il emploie des noms de personnages déjà morts. Du reste, cette énumération de noms dans la Bible nous amène finalement à l'affirmation du christianisme comme la religion du nom. Jésus fonde l'Eglise en appelant ses disciples par leur nom et le baptême continue de faire naître les baptisés dans l'Eglise en les nommant individuellement dans un rite dont la signification est de les lier au Nom trinitaire. L'aboutissement de cette nomination est donnée par cette affirmation de Jésus : « réjouissez-vous de ce que vos noms se trouvent inscrits dans les cieux. »²²¹ Les noms font l'histoire car l'histoire est dans les noms. Il nous semble même possible que le premier récit historique ait été une liste de noms. La généalogie de Jésus en est sans aucun doute une bonne illustration²²². Chez les *Moosé* au Burkina Faso, l'histoire est racontée par des griots qui énumèrent dans un ordre chronologique les noms des rois qui se sont succédé sur le trône royal. Dès lors, nous pouvons comprendre que l'ancestralisation soit aussi la fixation du nom sous la forme d'un récit dans la mémoire de l'histoire des peuples.

Mais nous n'avons pas encore répondu à notre question de départ : pourquoi le choix du nom dans le processus de l'ancestralisation ? De fait, nous pouvons dire que ce qui détermine une personne vivante, c'est son visage et son nom. Un nom n'existe pas sans un visage, comme il n'y a pas de visage humain qui ne soit pas signifié par un nom. C'est sans doute dans cette perspective que dans certaines cultures africaines, le jour où l'enfant reçoit son nom est plus important que le jour de sa naissance. Le nom est ce par quoi le visage reçoit la signification de sa forme. En cela, nous pouvons dire que le visage est la phénoménalité du nom. Nous voici parvenu à l'affirmation de notre thèse : la désignation de l'ancêtre par son nom signifie que l'immortalité concerne la totalité de la personne en raison de l'identité entre le nom et la personne²²³. L'ancestralisation comme phénomène culturel a choisi donc de fixer dans la figure de l'ancêtre le nom absolu qui devient à la fois le contenu et le contenant symbolique d'une expérience historique. C'est dans cette idée que nous confirmons notre hypothèse selon laquelle la figure de l'ancêtre se comprend dans le sens d'une métaphysique du nom.

²²¹ Lc 10, 10.

²²² Mt 1, 1-17 ; Lc 3, 23-38.

²²³ Nous reviendrons sur cette immortalité de toute la personne que révèle la métaphysique de l'ancêtre dans la troisième partie de notre travail.

Cette approche d'ordre philosophique nous a permis d'analyser notamment ce qui relève du ressort logique de la proposition théologique du Christ-Ancêtre. Pour ne pas rester à une compréhension de la théologie de l'inculturation de la foi, il nous semble important de saisir les problèmes d'ordre théologiques de la théorie du Christ-Ancêtre.

Chapitre troisième

Les problèmes d'ordre christologique et ecclésiologique

Après avoir analysé le cadre philosophique de la christologie du Christ-Ancêtre, examinons maintenant les problèmes touchant la christologie et l'ecclésiologie. Pour ce faire, les arguments en faveur de la théorie du Christ-Ancêtre seront examinés à la lumière de l'authenticité de la doctrine chrétienne. Au niveau christologique, l'analyse se portera notamment sur l'occultation de la divinité du Christ et sur l'ancestralisation de sa médiation. Au niveau ecclésiologique, elle pointera ce qui relève de l'hérésie dans la pensée de Bénézet Bujo. L'objectif de ce chapitre est de proposer une évaluation critique au niveau christologique et ecclésiologique des préjudices créés par la théologie du Christ-Ancêtre dans l'harmonie de la foi chrétienne.

I. Analyse christologique de la théorie du Christ-Ancêtre

L'enquête théologique cherchera à prouver dans cette section que les raisons convoquées par la théologie de l'inculturation de la foi pour expliquer la thèse du Christ-Ancêtre ne sont pas suffisantes. Nous allons montrer que les arguments employés comme preuves par les théologiens du Christ-Ancêtre peuvent être aussi des preuves de la contradiction avec la foi chrétienne et peut-être même des « contre preuves ».

A. Les fondements bibliques et culturels du Christ-Ancêtre chez Kabasélé

En dehors du cadre de la théologie africaine de l'inculturation, nous pouvons affirmer que dans toute l'histoire de la théologie chrétienne, le Christ n'a jamais été considéré comme

un « Ancêtre ». Il appert alors que les raisons culturelles ont été déterminantes dans l'articulation de ce titre christologique, même si celles-ci semblent s'appuyer sur des fondements bibliques pour leur crédibilité théologique. L'enquête que nous voulons mener maintenant est centrée sur les fondements bibliques et culturels de la théorie. Mais notre analyse va se porter surtout sur la manière avec laquelle les théologiens du Christ-Ancêtre traitent le rapport des fondements scripturaires et culturels en faveur de l'ancestralisation du Christ. En cela, François Kabasélé est le théologien qui a sans doute le mieux approfondi les fondements culturels et théologiques de ce titre christologique. A partir de la compréhension de l'ancêtre comme modèle moral et social accompli dans le Christ formulée par Nyamiti et Bujo, Kabasélé a développé quatre attentes sociales culturellement accomplies dans la figure de l'ancêtre. La méthode de ce théologien congolais a été de montrer en quoi ces attentes sociales culturellement réalisées dans la figure de l'ancêtre africain, trouvent leur plein accomplissement dans la figure du Christ. De ce point de vue, son développement théologique sur les fondements du Christ-Ancêtre semble être à l'intersection des arguments proposés par les différents théologiens pour asseoir cette théorie. C'est dans ce sens que nous avons choisi dans la présente analyse de nous appuyer de façon particulière sur François Kabasélé dont les travaux énumèrent quatre registres pouvant justifier la proposition théologique.

Le premier registre sur lequel François Kabasélé rapproche l'ancêtre du Christ est celui de *la vie dans sa transmission et dans sa préservation*. Il rappelle d'abord que « la donnée primordiale au sujet des ancêtres se trouve dans le rôle qu'ils ont joué dans la transmission et la sauvegarde de la vie. [...] La vie de l'homme vient d'ailleurs, de Dieu qui est, comme disent des Baniu 'mayi mfuki'a mukele' (eau-origine-du-sel). Mais elle est passée par les ancêtres, à qui Dieu a conféré un pouvoir sur les descendants. »²²⁴ L'importance de cette considération réside dans sa quasi identification de l'origine de la vie avec l'ancêtre comme le précise Kabasélé lui-même : « ainsi, en quelque sorte, les ancêtres sont nos 'origines', ceux dont nous sortons. »²²⁵ Kabasélé ne manque pas de références bibliques pour justifier son projet théologique d'identification du Christ à un ancêtre : « selon le pouvoir que tu lui as donné sur toute chair, il [le Christ] donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés. » (Jn 17,2). Autant les descendants des ancêtres bénéficient de leur bienveillance, autant le Christ nourrit ceux qui croient en lui en leur donnant la vie en plénitude : « le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. » (Jn 6,51) En effet,

²²⁴ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p.136.

²²⁵ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p.136.

si les Africains ne distinguent pas la vie biologique de la vie spirituelle, le don de la vie au niveau biologique est tellement fondamental qu'il est constitutif de la figure même de l'ancêtre : « ne peut jouer le rôle d'ancêtre si l'on n'a pas donné la vie ; la plus grande malédiction pour un Muntu consisterait à mourir sans enfant. »²²⁶

Le deuxième registre est celui de *la présence*. Là, Kabasélé a fait ressortir le sens de l'ancêtre dans son statut culturel d'une figure de présence continue dans la vie des descendants, pour montrer que les ancêtres sont devenus des alliés des vivants : « les ancêtres sont les principaux "alliés" des vivants terrestres : ils sont donc continuellement attentifs à tous les dangers qui les guettent ; ils luttent à leur côté pour le triomphe de la vie sur la mort, en leur prêtant main forte. »²²⁷ Nous avons ici toute la signification du rapport de la vie à la mort à partir de laquelle les morts sont presque considérés comme des vivants. En Afrique, les défunts sont des vivants parmi les vivants sur terre. Selon l'affirmation même de Kabasélé, c'est précisément dans cette optique que l'ancêtre est invoqué par les vivants : « on s'entretient avec lui, on le fait même participer aux boissons que l'on consomme et aux repas de communion de la famille ou du clan, organisés souvent en son honneur. »²²⁸ Fidèle à sa démarche méthodologique d'application de la figure de l'ancêtre au Christ sur la base des données scripturaires, le théologien congolais explore là encore quelques références bibliques dans le sens de sa thèse : « et moi, je suis avec vous pour toujours. » (Mt 28, 20b). C'est sous ce rapport que Kabasélé construit son rapprochement entre la présence du Christ dans l'Eglise et celle de l'ancêtre à la vie de ses descendants.

Le troisième axe culturel qui a mobilisé l'argumentation de Kabasélé sur le rapprochement entre l'ancêtre africain et le Christ se situe au niveau de *l'aïnesse*. Ce rôle est aussi fondamental pour la compréhension de la figure de l'ancêtre dans les différentes cultures africaines. D'une manière générale, les ancêtres ont été des aînés de leur communauté. En se basant sur l'exemple de l'ethnie des Bantu au Congo, le théologien indique que cette idée d'aïnesse est corrélative à celle d'antériorité : « la notion bantu d'Aîné est polarisée par l'idée d'antériorité : celui qui est le plus proche des sources et des fondements, celui qui fut le premier... »²²⁹ En effet, ce besoin d'affirmation de l'antériorité dans les cultures africaines ressort d'abord du sens du capital d'expériences reconnues à l'ancêtre mais aussi surtout à la

²²⁶ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p.136.

²²⁷ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 137.

²²⁸ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 137.

²²⁹ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 137.

nécessaire proximité de l'ancêtre avec les origines de la vie. C'est sans doute dans cette perspective que Kabasélé indique que « l'aîné bantu représente un exemple à suivre, sauf dans le cas où il ne se conduit pas comme "aîné" »²³⁰ Nous comprenons bien pourquoi les théologiens du Christ-Ancêtre s'intéressent aussi à la théologie paulinienne de l'antériorité du Christ comme arguments scripturaires de référence. De fait, l'ecclésiologie paulinienne de Rm 8, 29 qualifie le rapport du Christ aux baptisés par l'expression bien connue de « l'aîné d'une multitude de frères ». En effet, la thématique de l'antériorité du Christ se fait encore plus explicite en Col 1, 18 : « il est aussi la tête du corps, la tête de l'Église : c'est lui le commencement, le premier-né d'entre les morts, afin qu'il ait en tout la primauté. » Cette affirmation paulinienne pourrait se comprendre dans le sens d'une double antériorité reconnue au Christ puisqu'il est à la fois l'aîné des « fils de Dieu » dans la période *ante mortem* et dans la période *post mortem*. La théorie du Christ-Aîné se comprend également sous le rapport du modèle. C'est lui qui donne l'exemple à suivre. Dans ce sens de l'exemplarité, Kabasélé affirme que « le Christ est un véritable aîné, car il n'a pas déçu nos attentes, ni celles de son Père. [...] Et, à nous, Jésus a donné l'exemple : "je vous ai donné l'exemple pour que vous agissiez comme j'ai agi pour vous" (Jn 13,15). L'aîné, en effet, exerce une fonction d'exemplarité pour les cadets ou pour le groupe d'âge qui suit. »²³¹

Le quatrième registre est relatif au rôle de *médiation de l'ancêtre*. Partant toujours de la culture Bantu, Kabasélé souligne que le caractère hiérarchique de la société nécessite l'exercice de la fonction de médiateurs en amont et en aval de la vie terrestre. Pour lui, « l'importance de la médiation dans la quête spirituelle des Bantu relève de leur conception même du monde et du rôle joué par la communauté dans la vie et le cheminement de l'individu. »²³² Dans un sens métaphorique, les médiateurs constituent au niveau de la culture africaine des racines symboliques au moyen desquelles le corps social s'irrigue en sève de vie. Car la structure hiérarchique de la société induit des relations entre l'individu et tout le corps social. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la nécessité des médiateurs dont le premier reste l'Être suprême dans la hiérarchie africaine des êtres : « l'Être suprême, le monde des Esprits, et celui des hommes, sont distincts, même s'ils se compénètrent. Et c'est cette distinction qui exige également la médiation : l'homme est un tout indissociable, composé de

²³⁰ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 137.

²³¹ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 139.

²³² Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 139.

visible et d'invisible. »²³³ Les fondements scripturaires de cette hypothèse du Christ-médiateur ont été cherchés dans la lettre aux Hébreux qui présente le Christ comme le médiateur entre Dieu et les hommes. A partir de là, Kabasélé affirme que « le Christ répond à la catégorie d'ancêtre parce que, enfin, il réunit en lui toutes les médiations (He 8). »²³⁴

En somme, nous pouvons dire que la spécificité de la démarche de Kabasélé réside d'abord dans sa méthodologie. Partant du sens culturel de l'ancêtre, celui-ci a pu établir une grille d'évaluation des affirmations bibliques sur le Christ pouvant corroborer la compréhension culturelle de l'ancêtre. Cette méthodologie comparative offre la possibilité de comprendre le Christ à partir de la figure de l'ancêtre. La faiblesse de cette méthodologie réside dans le fait que le choix des quatre registres impose nécessairement une réduction de l'horizon de l'évaluation. Car la figure de l'ancêtre est étudiée en vue de la rapatrier dans celle du Christ.

B. En quoi le Christ ne peut-il pas être considéré comme un ancêtre ?

Après avoir passé en revue les raisons bibliques et culturelles pour lesquelles le titre d'« Ancêtre » a été conféré au Christ dans la théologie africaine de l'inculturation de la foi, nous allons maintenant nous intéresser aux arguments qui exposent les limites de ce projet théologique. L'objectif de cette analyse n'est pas de faire l'éventail des raisons disqualifiant les fondements culturels et bibliques des théologiens jadis énoncés dans la pensée de François Kabasélé. Notre analyse cherche à tester surtout la crédibilité théologique des arguments culturels avancés par quelques théologiens pour justifier la théologie du Christ-Ancêtre. D'une manière théorique, cette approche pourrait se faire de deux manières différentes. D'une part, nous pouvons montrer en quoi les raisons mobilisées dans la justification du Christ-Ancêtre sont insuffisantes dans le sens de la teneur théologique. Cela nous conduirait à montrer en quelque sorte que les arguments utilisés dans l'argumentaire de la théologie du Christ-Ancêtre pourraient également être utilisés pour réfuter la théologie du Christ-Ancêtre. D'autre part, nous pouvons présenter d'autres raisons culturelles et bibliques qui militent en faveur de la thèse selon laquelle la théologie du Christ-Ancêtre porte préjudice à l'équilibre et à l'orthodoxie même de la christologie. Quoi qu'il en soit, les deux démarches sont complémentaires. Toutefois, il nous semble que la dernière démarche nous permettra

²³³ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 140.

²³⁴ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 139.

d'explorer d'autres données bibliques et culturelles dans l'évaluation du titre christologique africain. Quelles sont alors les raisons culturelles et théologiques incompatibles avec la théologie du Christ-Ancêtre ?

1. Les femmes et les enfants exclus de l'ancestralisation

En parcourant les travaux des théologiens de l'ancestralisation du Christ, nous avons noté, à quelques exceptions près, le silence de ceux-ci sur le statut des femmes et des enfants dans le monde des ancêtres. Nous comprenons cependant ce silence dans la mesure où la culture africaine, à l'instar de beaucoup d'autres cultures du monde, n'octroie pas à la femme un statut égal à l'homme. Le silence de la culture africaine sur l'ancestralisation des femmes semble total. Il en est de même pour les enfants. La culture africaine ne rend pas hommage à des enfants défunts tandis que le christianisme canonise des enfants. De fait, l'Eglise est une communauté eschatologique ; les considérations d'âge et de genre sont loin de constituer des conditions dans l'admission au baptême car, tous les sujets humains de la vie *ante mortem* sont des candidats pour la vie *post mortem*. Il nous semble que l'idée des « saints innocents » fêtés le 28 décembre soit un scandale pour la culture africaine. En Afrique, l'idée d'un enfant ancêtre est à comprendre surtout dans le sens d'un visage d'ancêtre reconnu dans celui d'un enfant. Dans ce cas de figure, l'enfant portera le nom de l'ancêtre. Cette conception africaine du rapport de l'ancêtre et de l'enfant est corrélative à la croyance à l'incarnation dans la vie²³⁵.

2. La « bonne mort » pour être ancêtre : question sur le style et la mort du Christ

A bien considérer la signification de l'ancêtre articulée au rapport de la vie *ante mortem* et *post mortem*, il nous semble d'abord que la forme extérieure de la mort ou la manière de mourir soit le premier critère à partir duquel s'ouvre la possibilité pour un défunt de parvenir au statut d'ancêtre. D'une manière générale, la mort accidentelle demeure dans la culture africaine la preuve que le défunt ne sera presque jamais dans le monde des ancêtres. En

²³⁵ La question de l'enfant-ancêtre et de la réincarnation en Afrique a été étudiée par Aboubacar BARRY : Cf. A. BARRY, *Le corps, la mort et l'esprit du lignage. L'ancêtre et le sorcier en clinique africaine*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 114-117. L'auteur y distingue l'enfant-ancêtre de l'enfant-sorcier.

Afrique, l'idée de la mort naturelle est co-extensible à la question de l'ancestralité. François Kabasélé le souligne dans ses travaux : « être "bien" mort, et bien mourir, cela veut dire mourir d'une mort "naturelle" : sois rassasié d'ans, soit avoir livré son message aux siens, et avoir eu une sépulture. »²³⁶ En cela, le Christ qui a été condamné à mourir crucifié sur une croix est loin de correspondre à un défunt de mort naturelle : « nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens. » (1 Co1, 23) La mort du Christ qui a été un scandale pour les juifs et une folie pour les païens continue toujours de l'être pour la culture africaine et pour beaucoup de cultures au monde.

Le deuxième critère fondamental à l'ancestralisation d'un défunt est relatif à la fécondité de la vie. François Kabasélé a fait le rapprochement entre l'ancêtre et le Christ sur le fait que l'un et l'autre donnent la vie et la préservent. Au demeurant, l'indissoluble lien entre la vie biologique et la vie spirituelle constatée dans la culture africaine est telle que la deuxième ne peut avoir un sens que dans la première. Autrement dit, la génération biologique est nécessaire au statut d'ancêtre dans la culture africaine. C'est dans cette perspective que l'ancêtre se comprend dans la pensée de Jean-Noël Pelen. Celui-ci définit l'ancêtre comme étant « la personne qui est à l'origine d'une famille, dont on descend. »²³⁷ Dans ce sens, faire du Christ un Ancêtre reviendrait à briser les limites définissant l'ancêtre en tant qu'ancêtre puisque le Christ n'a pas laissé une descendance au sens biologique. La fonction de l'ancêtre se comprend également dans la construction d'une mémoire à caractère généalogique. Dans la signification de l'ancêtre que nous avons développée dans notre approche métaphysique, on aperçoit cette vérité d'ordre symbolique : le fils se souvient de son père. Dans cette symbolique culturelle dont le but est la domination de l'utopie et de l'uchronie, les noms communs de père et de fils deviennent dans le temps des ancêtres à des noms propres. Dans la figure de l'ancêtre comme construction symbolique, le père vit dans le fils. C'est sans doute dans cette perspective que Jean Marc Ela écrit : « pour l'Africain, la mort n'est pas une annihilation de l'être. En rigueur, on ne craint pas la mort. Ce que l'on redoute, c'est de "mourir" sans enfant. [...]. Plus précisément, l'Africain craint de "mourir" sans laisser

²³⁶ Cf. A. BARRY, *Le corps, la mort et l'esprit du lignage. L'ancêtre et le sorcier en clinique africaine*, p. 133. Par les guillemets, l'auteur met en relief les qualificatifs « bien » et « naturelle » se rapportant à la mort. Bien mourir, c'est mourir de mort naturelle.

²³⁷ Cf. J.-N. PELEN, *La quête des ancêtres. Défaites et recompositions*, (coll. « Le monde alpin et rhodanien »), Musée Dauphinois, juin, 2009, p. 9. Nous reviendrons sur l'importance de la généalogie dans la notion de l'ancêtre.

quelqu'un qui "se souviennent de lui..." »²³⁸ De plus, nous nous posons des questions par rapport à la possibilité pour un défunt de parvenir au statut d'ancêtre avec l'idée qu'il serait ressuscité après sa mort. Or la résurrection du Christ est le fondement de la foi chrétienne. Il nous semble donc inadéquat d'identifier le Christ à un Ancêtre : il est mort jeune d'une mort violente, par condamnation à mort. A cause de tout cela, il brise les qualités d'un ancêtre à l'ancestralisation.

3. Quelques raisons bibliques incompatibles avec l'idée du Christ-Ancêtre

Au titre des fondements scripturaires récusant l'ancestralisation du Christ, quelques références bibliques méritent d'être relevées. Notre attention se porte d'abord sur le secret messianique dans l'Evangile de saint Marc où il est question de la vraie identité du Christ. Jésus demande à ses disciples de ne pas dévoiler d'abord son identité de messie. C'est pourtant lui-même qui a posé la question à ses disciples : « Pour vous, qui suis-je ? »²³⁹ Les disciples rapportent d'abord des réponses extérieures à leur groupe : « qui suis-je, au dire des gens ? Ils lui dirent : "Jean le Baptiste ; pour d'autres, Élie ; pour d'autres, un des prophètes". »²⁴⁰ La mort de Jean-Baptiste est encore récente. Elie a été enlevé de la terre dans le mystère de son ascension²⁴¹. Cette double réponse montre l'actualité des hypothèses possibles sur l'identité de Jésus dans l'imaginaire du monde. La réponse à cette question de Jésus se poursuit sans doute au fil des siècles et dans les peuples du monde : pour d'autres, un Pharaon d'Egypte ; pour d'autres, un philosophe ; pour d'autres, un Guérisseur ; pour d'autres encore, un Ancêtre... Ces réponses aussi multiples et variées sont à interpréter dans le sens de ce que pensent les gens.

En revanche, la question posée aux disciples reçoit une réponse de Pierre inspirée de l'Esprit Saint : « 'mais pour vous, leur demandait-il, qui suis-je ?' Pierre lui répond : "Tu es

²³⁸ J. M. ELA, *Ma foi d'Africain*, Editions Karthala, Paris, 1985, p. 38. Indiquons que Jean Marc ELA lui-même cite John Mbiti : Cf. J. MBITI, *Religions et Philosophie africaine*, Clé, Yaoundé, 1972, sqq 165.

²³⁹ Cf. Mc 8,29. Cette question constitue en quelque sorte le point de départ même de la théologie du Christ-Ancêtre. Nous avons déjà montré que c'est en cherchant à répondre à cette question pour la culture africaine qu'est survenue la théorie du Christ-Ancêtre.

²⁴⁰ Cf. Mc 8, 27.

²⁴¹ Cf. 2 R 2,1. Même si Elie n'a pas sa tombe parmi ceux des autres prophètes, on ne peut pas dire non plus qu'il est encore vivant comme Jean-Baptiste.

le Christ.” Alors il leur enjoignit de ne parler de lui à personne. »²⁴² Il convient de remarquer que la précision de la réponse sur la vraie identité du Christ exclut d'emblée toute autre réponse alternative. Comme nous l'aurons constaté, le Christ n'accepte aucun titre préjudiciable à la vérité de son identité de Fils de Dieu²⁴³. Il faut souligner que d'une manière générale, Jésus évitait les titres à connotation purement humaine. Cette thèse est développée par Yves Congar : « Jésus évitait le titre de “fils de David” qui suggérait une idée de royauté de type humain et prenait celui de “fils de l'Homme.” »²⁴⁴ Accepterait-il donc d'être considéré comme Ancêtre ? A la lumière de cette référence, la réponse ne peut pas être affirmative.

D'autres références scripturaires utilisées comme fondements bibliques de la théologie du Christ-Ancêtre sont celles qui présentent le Christ comme « l'Aîné d'une multitude de frères » (Rm 8,29) ou « le Premier-Né de toute créature » (Col 1,15). Dans l'étude des critères propres à l'ancestralisation selon la théologie de François Kabasélé, nous avons déjà relevé l'importance de l'aînesse pour accéder au statut d'ancêtre. Nous comprenons alors l'intérêt de ces références pour la théologie du Christ-Ancêtre en Afrique. A la lumière des travaux de Mgr Jean-Pierre Batut, essayons de saisir le sens de la théologie paulinienne à partir de ces références bibliques. L'interprétation que la théologie du Christ-Ancêtre en donne établit une relation entre le Christ et les hommes, une relation qui serait sans discontinuité entre la transcendance de Dieu et les créatures. C'est seulement dans cette perspective que le Christ peut être considéré comme le premier maillon d'une chaîne. En commentant Col 1, 16, Mgr Batut reconnaît qu'il y a une sorte de piège dans cette théologie paulinienne :

Le paradoxe sous-jacent à tous ces titres [Aîné ou Premier-né d'une multitude de frères] est le suivant : la transcendance du Christ-Seigneur s'accommode d'une relation au monde, et cela même suppose une conception du divin en rupture manifeste avec celle du monde païen du premier siècle. “Comment le Christ peut-il être tenu pour l'aîné des créatures, et en quelque sorte le point de départ de cette longue chaîne, et cela dans un texte où il est affirmé avec la dernière énergie que le Christ est absolument en dehors et au-dessus de l'univers créé, puisque tout a été créé en lui, par lui et pour lui (Col 1,16)” »²⁴⁵

²⁴² Cf. Mc 8, 29-30.

²⁴³ C'est la réponse de Pierre en Mt 16, 16 : Tu es le Christ, le Fils du Dieu Vivant.

²⁴⁴ Cf. Y. CONGAR, *Jésus Christ notre Médiateur, notre Seigneur*, Foi Vivante/Cerf, Paris, 1969, p. 85. Cité désormais Y. CONGAR, *Jésus Christ notre Médiateur, notre Seigneur*. Notons que le “fils de l'Homme” en Dn 7, 14 vient de ciel. Il se distingue donc de l'homme terrestre.

²⁴⁵ Cf. J.-P. BATUT, Pantocrator. “Dieu le Père tout-Puissant” dans la théologie prénicéenne, (coll. « Etudes augustiniennes »), Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 2009, p. 75. Voir aussi A. Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, DDB, Paris, 1973, p. 50-51.

Ici, la théologie paulinienne est précisément une affirmation de la transcendance du Christ, une transcendance qui induit par le fait même une rupture de la continuité avec le monde créé. Dit autrement, saint Paul établit un rapport entre le Christ, « par qui tout a été créé » et les hommes qui ont été créés « en lui, par lui et pour lui ». Le choix d'une telle présentation du Christ chez saint Paul se justifie, selon Yves Congar, pour réfuter la gnose. Yves Congar a fait remarquer que l'idée du « Christ-Tête » dans la théologie paulinienne apparaît seulement dans les lettres de captivité dont le contexte religieux était marqué par l'influence de la gnose : « c'est dans le cadre d'une critique de la gnose ou prégnose répandue dans le coin d'Asie et de Phrygie. Contre des spéculations gnostiques, Paul affirme que le Christ est au-dessus de tout. »²⁴⁶ De ce point de vue, ces titres christologiques s'accrochent difficilement avec la théologie du Christ-Ancêtre. Dans d'autres lettres, l'apôtre des Gentils emploie d'autres concepts pour exprimer l'écart entre le Christ et l'homme. C'est le cas de la théologie du Nouvel et de l'ancien Adam²⁴⁷.

De fait, lorsque nous considérons le sens de la figure de l'ancêtre dans la christologie du Christ-Ancêtre, nous nous rendons d'emblée compte que les critères disqualifiant l'ancestralisation du Christ sont aussi considérables au niveau du nombre qu'au niveau de la signification. Il nous semble que la démarche des théologiens du Christ-Ancêtre est tributaire de la notion de génération au niveau humain. De fait, les concepts de « fils » et de « père » dans le cadre de la génération humaine exige, pour la compréhension de leur rapport, un ordre d'antériorité généalogique du père par rapport au fils. Il convient cependant de distinguer le processus de génération de celui de l'engendrement. Thomas d'Aquin, en accord avec la Tradition, distingue la génération temporelle du Fils de sa génération éternelle : « Thomas parle en effet à propos du Fils de *'familiaritatem suam ad Patrem'* », pour la génération éternelle du Fils comme pour sa génération temporelle. »²⁴⁸ En réalité, dire que le « Père » est Père du « Fils » ne signifie pas que le « Fils » est le descendant du « Père ». L'engendrement éternel du « Fils » par le « Père » doit être distingué de la génération temporelle qui est le propre de l'homme. Le Père n'enfante pas le Fils comme le pense Bujo dans *Introduction à la théologie africaine* :

Ainsi, l'Africain parlant des non-encore-nés qui sont envoyés de l'au-delà pour renforcer la communauté tridimensionnelle, considéra le Christ comme le *Proto-non-encore-né* que

²⁴⁶ Cf. Y. CONGAR, *Jésus Christ notre Médiateur, notre Seigneur*, p. 142.

²⁴⁷ Nous reviendrons sur l'étude du rapport entre le Nouvel Adam et l'ancien Adam.

²⁴⁸ Cf. M. SABATHE, *La trinité rédemptrice dans le commentaire de l'Évangile de saint Jean par Thomas d'Aquin*, Librairie philosophique Vrin, 2011, p. 273-274.

Dieu enfante de son sein toujours fécond de par sa force vivifiante qu'est l'Esprit, pour être le premier-né de tous les autres non-encore-nés. [...] Mort et ressuscité, le *Proto-non-encore-né enfanté* par Dieu pour être à la fois sa propre descendance et celle de l'humanité toute entière, unit en lui à la fois la protologie et l'eschatologie.²⁴⁹

A partir de cette affirmation, on pourrait comprendre que Dieu « *enfante* » le Fils par la force de l'Esprit. La mention explicite de la fécondité du sein de Dieu enfantant le Fils nous autorise de penser dans ce sens. Il nous semble cependant qu'une telle formulation soit de nature à compromettre la co-éternité des Personnes divines. Car l'idée d'enfantement introduit la succession.

En effet, le magistère de l'Eglise est aussi explicite sur cette distinction conceptuelle. Partant d'une description de la descendance d'Abraham, le pape Jean-Paul II a défini la généalogie en ces termes : « le terme de généalogie se reflète en général aux ascendants dans un sens biologique. [...] L'histoire d'Abraham et de son appel par Dieu, de son insolite paternité, de la naissance d'Isaac, tout cela montre de quelle façon le chemin vers la nation passe, grâce à la généalogie, par la famille et la descendance. »²⁵⁰ Cette généalogie exprimant l'ordre biologique de la descendance se distingue de l'engendrement qui est d'un ordre spirituel : « en s'incarnant, c'est-à-dire en devenant homme, le fils consubstantiel, le Verbe éternel du Père, a ouvert la voie à un 'engendrement' d'un autre ordre. C'était la génération 'par l'Esprit Saint'. Son fruit est notre filiation surnaturelle, notre filiation adoptive. »²⁵¹ A partir de là, nous ne pouvons pas dire que le Père enfante le Fils comme Bujo l'a affirmé Bujo. La doctrine chrétienne exige une distinction entre l'enfantement au niveau humain et l'engendrement de toute éternité du Fils par le Père. Or Bujo utilise indistinctement l'enfantement et l'engendrement comme l'indique bien cette citation « l'engendrement ou l'enfantement du Fils par le Père est un acte d'amour dans lequel le Père exprime pleinement son être 'd'être-Dieu' ». »²⁵² En considérant toutes ces raisons culturelles et bibliques d'une grande importance, nous devons affirmer que le titre d'Ancêtre est incompatible avec la figure du Christ.

²⁴⁹ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 101. La théologie chrétienne n'a pas développé la théorie des « non-encore-nés », bien que ce concept nous fasse penser à la parole de Dieu adressée au prophète Jérémie : « Avant même de te former au ventre maternel, je t'ai connu; avant même que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré; comme prophète des nations, je t'ai établi. » (Jr 1,5). Quoi qu'il en soit, la foi chrétienne ne propose pas un lieu cosmique des « non-encore-nés ».

²⁵⁰ Cf. JEAN PAUL II, *Mémoire et identité*, Editions Flammarion, Paris, 2005, p. 87-88.

²⁵¹ Cf. JEAN PAUL II, *Mémoire et identité*, p. 89. Nous reviendrons sur l'exégèse du verbe γεννω dans la troisième partie de notre étude.

²⁵² Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 116.

C. La réduction et l'occultation de la divinité du Christ dans la figure de l'ancêtre

Dans la section précédente, nous avons énuméré d'une manière générale quelques raisons théologiques pour lesquelles le Christ ne peut pas être considéré comme un Ancêtre. Dans cette présente section, nous nous intéresserons assez spécifiquement à la question de la réduction de la divinité du Christ. Car la théologie du Christ-Ancêtre éveille un doute sur sa divinité : cette divinité est-elle intégralement conservée dans la théologie du Christ-Ancêtre ? Autrement dit, la christologie du Christ-Ancêtre n'a-t-elle pas provoqué un déplacement de l'affirmation du premier concile de Nicée sur le rapport entre l'humanité du Christ et sa divinité ? La réponse à ces interrogations nous invite à préciser le rapport entre le Christ et le concept d'ancêtre dans la culture africaine. Cette analyse permettra enfin d'évaluer les enjeux proprement christologiques de la théologie du Christ-Ancêtre.

1. L'ancestralisation, une réalité humaine

Il convient d'abord de saisir comment la culture africaine distingue l'ancêtre de Dieu. Bède Ukwuije a thématiqué en ces termes cette distinction en s'appuyant sur le cas des Yoruba au Nigéria :

Dans l'univers Yoruba, les déités sont proches des êtres humains. [...] Toute la vie est une manifestation du lien entre les ancêtres, les dieux et les humains. L'être humain, dans sa recherche de solutions aux problèmes de la vie, participe aux combats multiples des dieux. Cela ne veut pas dire que le Yoruba n'est pas capable de distinguer entre les ancêtres, les dieux et lui-même ou entre les différents niveaux de l'existence.²⁵³

Comment pouvons-nous comprendre cette distinction entre Dieu et l'ancêtre sur le plan proprement ontologique ? D'une part, dans la culture africaine, la nature humaine du défunt ancestralisé ne se métamorphose pas en une autre nature. Autrement dit, la nature humaine de l'ancêtre ne revêt pas une nature divine. D'autre part, le titre d'ancêtre est seulement conféré aux humains. De fait, aucune divinité n'est désignée comme ancêtre dans la culture

²⁵³ Cf. *Trinité et inculturation*, p. 344.

africaine²⁵⁴. Dans cette perspective, le sens de la formule ‘*verbum incarnandum*’ de Jean Mouroux devient plus explicite : « mais, c’est en fait, dans le Christ, que le projet divin se réalise ; et donc, de toute éternité, devant son Père, le Verbe est le *Verbum incarnandum*, Celui qui doit s’incarner, mourir et ressusciter. »²⁵⁵ L’humanité est implicitement sans conteste la condition *sine qua non* dans le processus d’ancestralisation. Les dieux ne deviennent jamais des ancêtres et les ancêtres ne deviennent point de vrais dieux²⁵⁶. A la lumière de ce constat, nous pouvons conclure que le titre du Christ-Ancêtre est préjudiciable à la divinité du Christ. En effet, la figure du Christ-Ancêtre pourrait se comprendre dans la symbolique sociale comme un « Super-Ancêtre » parmi les ancêtres. Car pour qu’il résonne dans la conscience collective des Africains, le titre d’ancêtre devrait occulter la nature divine du Christ pour le présenter comme un vrai Ancêtre ayant vécu comme toute autre personne humaine. Il y a bien là un grand risque de réduire le Christ à sa nature humaine.

En outre, la compréhension de la Sainte Trinité devient problématique dans la théologie du Christ-Ancêtre. Demandons-nous quelles sont les implications possibles du Christ-Ancêtre au niveau trinitaire ? Le premier concile de Nicée en 325 a défini l’unité et l’identité de substance entre le Père et le Fils par le concept de « consubstantiel »²⁵⁷. Peut-on de ce fait conférer le titre d’ancêtre au Christ sans le conférer au Père et à l’Esprit Saint ? En raison de l’incarnation du Fils, on pourrait supposer que le Père et l’Esprit Saint ne sont pas concernés par ce « nouveau titre christologique ». L’argument christologique qui peut être avancé dans cette hypothèse est le titre d’« Homme ». Le Fils de Dieu est « Homme » sans que

²⁵⁴ On peut soupçonner ici un manque à l’adage économique minimal connu de saint Athanase : Dieu s’est fait homme pour que l’homme devienne Dieu. Autrement dit, Dieu ne se serait pas fait homme si les hommes sont déjà des dieux.

²⁵⁵ Cf. J. MOUROUX, *Le mystère du temps. Approche théologique*, (coll. « Théologie », n° 50), Editions Aubier, Paris, 1962, p. 157. Mouroux distingue ainsi le *Verbum incarnandum* (le Christ devant s’incarner) du *Verbum incarnatum* (le Christ incarné).

²⁵⁶ Le rôle de médiation ou d’intercession des ancêtres ne doit pas nous conduire à les assimiler à des dieux. Dans la section précédente, notre étude se portera sur la question de l’intercession et de la médiation des ancêtres. Selon l’écrivain latin Virgile, les romains croyaient que les ancêtres devenaient des *dii animales* c’est-à-dire des « dieux des âmes ». Cf. VIRGILE, *L’Enéide*, Garnier-Flammarion, Paris, 1993, p. 305. (La première édition a été publiée aux Editions Garnier en 1965).

²⁵⁷ Nous avons consulté pour l’histoire de l’arianisme et du premier concile de Nicée, l’ouvrage d’Henri-Irénée MARROU. Cf. H.-I. MARROU, *L’Eglise de l’antiquité tardive, 303-604*, Editions du Seuil, 1985, pp. 36-55. Le terme de *homoousios* s’oppose au terme *anomos* par lequel l’anoméisme définissait la distinction substantielle du Père et du Fils. Une autre tendance intermédiaire soutenait la thèse selon laquelle le Verbe est semblable au Père en toutes choses mais sans dire jusqu’où va la ressemblance. C’est la tendance du *homoiousios* des homéousiens dont l’animateur principal fut Basile d’Ancyre. Le concile occidental de Rimini et le concile oriental de Séleucie d’Isaurie vont condamner les positions intermédiaires en confirmant la position nicéenne sur la consubstantialité.

le Père et l'Esprit Saint ne le soient. Par ailleurs, il convient de faire remarquer tout de suite que la terre n'est pas le lieu géographique dans lequel une personne reçoit le titre d'ancêtre. Autrement dit, aucun humain n'est dit ancêtre de son vivant. C'est dans la condition *post mortem* que survient pour l'humain le processus d'ancestralisation.

Dans cette perspective, on peut dire que le Ressuscité qui siège désormais à la droite de Dieu est concerné par le titre d'« ancêtre ». Faut-il cependant conclure que ce titre est de nature eschatologique ? Nos analyses précédentes nous ont indiqué la dimension protologique de l'ancêtre. Mais ce titre d'Ancêtre devait pouvoir être attribué au Père et à l'Esprit Saint. Charles Nyamiti est parvenu à cette conclusion dans son modèle de Parent-Ancêtre pour Dieu le Père et de Frère-Ancêtre pour le Fils. Nous avons déjà montré que cette conception est construite sur le modèle de la génération humaine. En effet, les ancêtres occupent une position *post mortem*, définissant leur fonction et leur état comme ancêtres selon la culture africaine. Il est évident que le Christ Ressuscité et assis à la droite du Père ne saurait être rangé parmi les ancêtres. Car pour que les ancêtres soient ancêtres, il leur faut sans aucun doute recevoir leur ancestralité du Christ-*Eschaton*²⁵⁸ qui est le tout autre des ancêtres. Il se dégage donc de cette analyse que la divinité du Christ est incompatible avec la théorie du Christ-Ancêtre.

2. Théologie du Christ-Ancêtre ou arianisme ?

Le préjudice que cause la théorie du Christ-Ancêtre n'est pas à situer seulement du côté du Christ mais aussi de l'ancêtre. Car si le titre d'ancêtre fait éclater ce qui fait sens à la christologie, il faut reconnaître que la signification de l'ancêtre n'en est pas moins affectée. En effet, faire du Christ un « Ancêtre » ne signifie pas que les ancêtres sont considérés comme d'autres « Christ ». Mais, il nous faut reconnaître que la théologie du Christ-Ancêtre est en quelque sorte une divinisation de l'ancêtre. La proposition du « Christ-Ancêtre » traduit une possibilité de rapprochement de l'ancestralité avec la divinité dans leur sens propre. Dans cette perspective, la figure de l'ancêtre se divinise par le fait que le Christ est devenu l'un d'eux. Ainsi, autant le projet théologique réduit la divinité du Christ, autant il divinise la figure de l'ancêtre en privant celle-ci du sens de son humanité. Comment le Christ ressuscité pourrait-il être considéré comme un « Ancêtre » sans un lien avec les ancêtres dans leur position *post mortem* ? Nous pouvons faire deux observations complémentaires à partir de

²⁵⁸ Ce concept du Christ-*Eschaton* sera l'objet de notre étude dans la troisième partie de notre thèse.

cette analyse. La première est que le Christ ne peut être désigné que dans sa double nature : Dieu et Homme. La deuxième observation est qu'aucun être humain, dans quelque condition que ce soit, ne peut revendiquer la double nature divine et humaine du Christ.

De ce point de vue, nous décelons en quelque sorte un relent d'arianisme dans le projet de la théologie du Christ-Ancêtre. L'hérésie d'Arius commence d'abord par la distinction substantielle en Dieu. Pour lui, le Fils n'est pas de la même substance divine que le Père qui est incréé et intemporel. Celui-ci ne disposerait que d'une part de la divinité de son Père. Cette première forme d'arianisme appelée subordinatianisme²⁵⁹ fait du Christ un être créé dans le temps. Le sens de quelques affirmations théologiques de Bujo semble converger dans ce sens. Développant sa théorie des « non-encore-nés », le théologien congolais écrit : « une fois mort et ressuscité, le *Proto-non-encore-né* devenu citoyen du monde, devient désormais le *Proto-Ancêtre* de façon à être à la fois le Premier et le Dernier. »²⁶⁰ Le Christ n'est pas devenu « le premier d'une multitude de frères » seulement après sa résurrection. De ce fait, les intuitions fondamentales du projet de la théologie du Christ-Ancêtre pourraient être comparées aux idées des débats conciliaires de Nicée en 325²⁶¹.

En somme, la théologie du Christ-Ancêtre comme détermination christologique n'est pas un approfondissement du mystère du Christ dans sa nature à la fois Dieu et Homme. Il vide dans la christologie ce qui lui fait sens dans la théologie chrétienne. En outre, cette christologie du Christ-Ancêtre n'est pas pour la culture africaine un cadre susceptible d'explicitier l'ancestralité comme une réalité sociale et symbolique des peuples. La fonction de l'ancestralité est très déterminante dans la construction culturelle et sociale. Cette hypothèse des théologiens du Christ-Ancêtre maintient cependant l'idée que la figure de l'ancêtre peut faciliter l'initiation à la foi. En attendant de revenir sur le rapport entre l'ancêtre et *l'Eschaton* dans les enjeux eschatologiques, il nous semble important de voir maintenant en quoi l'ancestralisation du Christ est en quelque sorte une ancestralisation de sa médiation.

²⁵⁹ Il convient de noter que c'est le problème posé par Arius qui a amené de quelque façon les théologiens à réfléchir sur la Trinité immanente. On pourrait dire qu'avant la définition formelle de Nicée sur la double nature du Christ, les Pères étaient « subordinatiens ». Il ne s'agit pas bien entendu d'une hérésie.

²⁶⁰ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 101.

²⁶¹ L'orientation de notre thèse ne nous conduit pas à entrer dans les détails des débats conciliaires par rapport à la divinité et à l'humanité du Christ. Nous retiendrons cependant que le concept de « consubstantialité » retenu par les Pères conciliaires se veut une articulation équilibrée de la nature divine et humaine du Christ. Dans ce sens, on pourrait dire que le débat suscité par la théologie du Christ-Ancêtre a été déjà tranché par le premier concile de 325 à Nicée. Aujourd'hui, la question de l'inculturation de la foi chrétienne a fait surgir de nouveau des questions dont les réponses se trouvent en amont de l'histoire de la théologie chrétienne.

II. La médiation du Christ et le titre de *Mediator unus*

Dans cette section, nous allons nous intéresser de façon plus spécifique à l'étude de la question de la médiation du Christ et celle de l'ancêtre. Le but de cette approche est de fournir un cadre théologique permettant de distinguer la posture eschatologique propre au Christ et de définir la place de l'ancêtre dans sa condition *post mortem*. Notre objectif n'est donc pas de donner ici le contenu du dossier historique²⁶² sur la médiation du Christ. Nous chercherons à montrer que la théologie catholique a développé au cours de son histoire la vérité théologique du Christ seul médiateur entre Dieu et les hommes. Les travaux de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin sur lesquels nous nous appuyons notamment s'enracinent profondément dans l'enseignement néotestamentaire où Jésus-Christ est présenté comme le seul médiateur. Nous rendrons compte du fait que ces travaux récapitulent une tradition interprétative très subtile du dogme chrétien dans sa formalité²⁶³.

A. Le Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes

Lorsqu'on entreprend une enquête scripturaire sur la médiation du Christ, on se rend bien compte que les écrits pauliniens et la lettre aux Hébreux sont incontournables. Deux passages de saint Paul retiennent notre attention. Dans sa première lettre à Timothée, le

²⁶² Cette affirmation de Gérard Rémy nous éclaire un peu sur l'historique du concept : « chez les Pères anténiciens, le thème du médiateur apparaît en germination. Il fera l'objet d'une critique méthodique, dans le contexte de la controverse arienne, chez Athanase et Grégoire de Nysse. Il trouvera enfin sa pleine légitimité avec son emploi christologique dans des œuvres doctrinales et exégétiques, souvent de forme homilétique, comme celle de Jean Chrysostome, qui, tout en reflétant les controverses du temps, ont d'abord le souci d'interpréter les textes bibliques dans le sens de la foi. » Cf. G. REMY, *Du Logos intermédiaire au Christ médiateur chez les Pères grecs*, pp. 397-398.

²⁶³ Gérard Rémy s'est beaucoup intéressé à l'étude du Christ médiateur dans la tradition latine chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin d'une part, et d'autre part dans la tradition grecque. Cf. G. REMY, « La théologie de la médiation selon saint Augustin. Son actualité », *Revue Thomiste*, tome XCI, n° 4, Ecole de théologie, Toulouse, 1991, pp. 479-623 ; « Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin », *Revue Thomiste*, tome XCIII, Ecole de théologie, Toulouse, 1993, pp. 182-233 ; « Du Logos intermédiaire au Christ médiateur chez les Pères grecs », *Revue Thomiste*, tome XCVI, n° 3, Ecole de théologie, Toulouse, 1996, pp. 396-452. Voilà comment le professeur de théologie de l'université de Metz introduit le troisième article : « après avoir exploré le thème du Christ médiateur dans la tradition latine, d'abord patristique chez Augustin, puis médiévale chez Thomas d'Aquin, il nous est apparu tout naturel de compléter cette recherche par une enquête similaire dans la tradition des Pères grecs. Une différence notable se laissait pressentir entre ces deux traditions patristiques. Alors que la doctrine du médiateur est suffisamment riche chez Augustin pour permettre une moisson substantielle à partir de ses œuvres, il en va différemment chez les Grecs, où ce temps apparaît à l'état plutôt fragmentaire et dispersé. » Cf. G. REMY, « Du Logos intermédiaire au Christ médiateur chez les Pères grecs », *Revue Thomiste*, tome XCVI, n° 3, Ecole de théologie, Toulouse, 1996, p. 396. Cité désormais, G. REMY, *Du Logos intermédiaire au Christ médiateur chez les Pères grecs*,

« docteur des païens »²⁶⁴ thématise la médiation du Christ en ces termes : « car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même »²⁶⁵. Notons ici le recours au concept de « médiateur » dans une formulation théologique à caractère confessionnel. En outre, il convient de noter aussi que l'unicité du Médiateur est corrélative à l'unité de Dieu dans cette affirmation. On y perçoit l'intention de dire sa double relation à Dieu et aux hommes. Nous pouvons comprendre cette vérité à partir du lien d'unité entre l'identité et la fonction du médiateur. Car on ne peut pas séparer le Christ médiateur de son action salvifique pour les hommes²⁶⁶. La seconde déclaration significative de saint Paul sur la médiation du Christ est en 1 Co 8,6 où l'intention théologique est d'affirmer d'abord l'unité du lien entre le Père et le Christ médiateur, et d'indiquer ensuite le rôle du Médiateur dans le processus de la création et de la rédemption : « pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes. »²⁶⁷ Soulignons que l'objectif de Paul dans cette affirmation est de réfuter d'abord la croyance en l'existence de prétendus seigneurs [médiateurs] et d'affirmer ensuite l'unicité du Médiateur entre Dieu et les hommes : « car, bien qu'il y ait, soit au ciel, soit sur la terre, de prétendus dieux - et de fait il y a quantité de dieux et quantité de seigneurs. »²⁶⁸

La thématique du Christ seul médiateur dans l'économie du salut traverse également la lettre aux Hébreux. A partir de la signification du sacerdoce dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau Testament, l'auteur de la lettre aux Hébreux fait du Christ le *Mediator unus* entre Dieu et les hommes en le présentant comme l'unique et définitif grand Prêtre de la Nouvelle Alliance (He 9, 15 ; 12,24). La médiation du Christ dans sa fonction sacerdotale décrit en quelque sorte une double orientation. La première décrit le mouvement du Père vers les hommes. Sous le mode de l'intercession, le second mouvement rend compte du moyen par lequel les hommes accèdent au Père. C'est dans ce sens que la structure théologique de la lettre aux Hébreux révèle le Christ réalisant à la fois cette fonction descendante et ascendante de la médiation : « il [le Christ] est capable de sauver d'une façon définitive ceux qui par lui

²⁶⁴ 1Tm 2, 7.

²⁶⁵ 1Tm 2, 5.

²⁶⁶ Selon Gérard Rémy, « la théologie du médiateur et celle de son action salvifique se fondent-elles, sans toutefois se confondent. En effet, s'il y a réciprocity entre un être et son agir, c'est l'être qui détermine l'agir et l'agir qui révèle l'être. Ainsi en va-t-il de l'identité du médiateur et de sa fonction. » Cf. G. REMY, « Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin », *Revue Thomiste*, tome XCIII, Ecole de théologie, Toulouse, 1993, p. 184. Cité désormais, G. REMY, *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*,

²⁶⁷ 1Co 8, 6.

²⁶⁸ 1 Co 8, 5.

s'avancent vers Dieu, étant toujours vivant pour intercéder en leur faveur. »²⁶⁹ C'est dans ce sens que Gérard Rémy affirme que le sacerdoce du Christ est une expression équivalente de sa médiation : « le sacerdoce du Christ, qui est une expression équivalente de sa médiation, se définit de façon rigoureusement identique par l'humanité qu'il a prise pour l'engager dans un acte sacrificiel »²⁷⁰. On pourrait comprendre que le Christ est prêtre à cause de son incarnation et du sacrifice qu'il fait lui-même de sa propre vie. Il n'est pas prêtre parce qu'il est engendré du Père.

En effet, la signification théologique de la médiation du Christ chez les Pères de l'Eglise et dans la théologie contemporaine est fortement centrée sur le paradigme biblique de la nécessité d'une double nature divine et humaine comme caractéristique essentielle de l'identité d'un médiateur entre Dieu et les hommes. C'est sous le mode de la récapitulation par exemple que saint Irénée thématise le Christ-médiateur. Pour ce théologien lyonnais, le Christ est le seul Médiateur en tant qu'il récapitule à lui seul la réalité divine et la réalité humaine :

Car il fallait que 'le médiateur de Dieu et des hommes', par sa parenté avec chacune des deux parties, les ramenât l'une et l'autre à l'amitié et à la concorde, en sorte que tout à la fois Dieu accueillît l'homme et que l'homme s'offrît à Dieu. Comment aurions-nous pu, en effet, avoir part à la filiation adoptive à l'égard de Dieu, si nous n'avions pas reçu, par le Fils, la communion avec Dieu ? Et comment aurions-nous reçu cette communion avec Dieu, si son Verbe n'était pas entré en communion avec Dieu, si son Verbe n'était pas entré en communion avec nous en se faisant chair ?²⁷¹

Cette définition d'Irénée qui articule les mystères de l'incarnation et de la rédemption exclut tout autre médiateur que le Christ. De fait, le Christ est le seul dont le lien intrinsèquement divin et humain de son identité rend possible en lui les opérations de communion entre Dieu et les hommes. Saint Augustin partage cette théologie d'Irénée de Lyon. Le concept qui rend compte de la pensée augustinienne de la médiation du Christ est celui de *sacramentum*. Dans le *De Trinitate* (livre IV), l'évêque d'Hippone exprime par l'antithèse *sacramentum/exemplum*, l'idée que le mystère de la mort et de la Résurrection du Christ constitue le sacrement de l'homme intérieur et l'exemple de l'homme extérieur :

²⁶⁹ He 7, 25.

²⁷⁰ Cf. G. REMY, « La théologie de la médiation selon saint Augustin. Son actualité », *Revue Thomiste*, tome XCI, n° 4, Ecole de théologie, Toulouse, 1991, p. 590. Cité désormais, G. REMY, *La théologie de la médiation selon saint Augustin. Son actualité*,

²⁷¹ Cf. IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies : dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, trad. Adelin Rousseau, vol. 1, Cerf, Paris, 2001, pp. 365-366.

C'est donc de cette double mort que le Sauveur Jésus nous a rachetés en mourant une seule fois. Aussi nous a-t-il laissé dans sa propre mort le *mystère* et *l'exemple* de notre double résurrection. Et en effet, comme il était le Juste par excellence, il n'a pu ni mourir à la grâce, ni avoir besoin de renouveler en lui-même *l'homme intérieur*, ni être obligé de revenir par la pénitence à la vie de la justice. Mais parce qu'il avait pris une chair passible et mortelle, il est mort, et est ressuscité en tant qu'homme ; et il nous offre ainsi en sa personne le *mystère* de notre résurrection spirituelle et *l'exemple* de notre résurrection corporelle.²⁷²

C'est sans doute dans cette perspective qu'il faut comprendre cette affirmation de Paul Agaësse : « l'humanité du Christ est le sacrement de la présence et de l'activité du Verbe : la mort sur la croix est le sacrement de la miséricorde de Dieu, de l'acte par lequel il nous communique la vie divine. On voit et on ne voit pas. On voit le Christ mourir, mais cette mort est communication de la vie divine à l'humanité, efficacité dans et par un événement de l'histoire et un événement sensible et corporel. »²⁷³ Cette idée de *sacramentum* au sens du rapport de présence efficace de l'invisible dans la réalité visible du Christ, constitue la ligne herméneutique de la médiation du Christ au sens augustinien du mot. La citation suivante en est un exemple illustratif :

Jésus-Christ notre divin médiateur a voulu subir librement la mort pour nous prouver combien, en la subissant, il était exempt de péché. Il est donc mort parce qu'il l'a voulu, quand il l'a voulu, et de la manière dont il l'a voulu. Et en effet, c'est en tant qu'uni au Verbe de Dieu qu'il a dit comme homme. [...] Quant au miracle de la résurrection, il passe évidemment son pouvoir, puisqu'il est tout ensemble le sacrement de notre régénération, et le modèle de la résurrection qui doit s'accomplir au dernier jour. Au contraire, le vrai médiateur de la vie qui est toujours vivant en son âme, est ressuscité en cette même chair qui avait subi la mort. »²⁷⁴

Dans cette déclaration, saint Augustin développe d'une manière implicite l'impossibilité d'un autre médiateur de salut que le Christ. Pour montrer que le Christ est le « vrai » médiateur,

²⁷² Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *De la Trinité*, (« Œuvres complètes de saint Augustin », éd. Raulx), L. Guérin & Cie, Paris, 1968, p. 406. L'homme intérieur est celui que saint Paul désigne par « vieil homme » en Rm 6, 6, c'est-à-dire celui qui a été crucifié avec le Christ. Bernard Sesboüé précise qu'il ne faut « pas donner au mot *sacramentum* dans ses écrits le sens exact que celui-ci a pour nous, quand nous parlons des sacrements de l'Eglise. Il reste proche du terme *mystère*. Mais Augustin exprime à partir de ce mot une conception du rapport entre le visible et l'invisible qui appartient bien à la notion de sacrement et met en jeu la réalité médiatrice du Christ. » Cf. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, p. 96. Basile Studer a publié une étude sur le rapport entre *sacramentum* et *exemplum* dans la pensée de saint Augustin. Cf. S. STUDER, « "Sacramentum" et "exemplum" chez saint Augustin », *Recherches augustinienes*, vol. 1, (supplément à la Revue d'Etudes Augustiniennes), Paris, pp. 87-141.

²⁷³ Cf. P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Paris, Centre-Sèvres, 1980, p. 59.

²⁷⁴ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *De la Trinité*, (« Œuvres complètes de saint Augustin », p. 413. L'idée est encore plus explicite dans cette affirmation du *Sermon 47* : « Il [le Christ] est le médiateur de tous les hommes, parce qu'il est Dieu avec le Père et homme avec les hommes. L'homme ne pourrait être médiateur, séparément de sa divinité ; Dieu ne pourrait être médiateur, séparément de son humanité. Voici le médiateur : la divinité sans l'humanité n'est pas médiatrice ; l'humanité sans la divinité n'est pas médiatrice ; mais entre la divinité seule et l'humanité seule se présente comme médiatrice la divinité humaine et l'humanité divine du Christ. » Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermo 47*, XII, 21 (PL 38, col. 310), p. 307.

Augustin l'oppose dans cette affirmation à Pilate qui est le « médiateur » de la mort du Christ. L'unicité de l'incarnation du Verbe en Jésus-Christ est le présupposé théologique de cette thèse augustinienne sur le Christ médiateur de tous les hommes.

Le docteur angélique a également thématiqué la réalité du Christ *unus Mediator*. C'est surtout dans la question 26 de la *Somme théologique* que saint Thomas d'Aquin expose le thème de la médiation du Christ. Cette affirmation en est un exemple : « 'c'est Dieu qui dans le Christ, se réconciliait le monde.' » Et c'est pourquoi seul le Christ est le médiateur parfait entre Dieu et les hommes, en tant que par sa mort il a réconcilié le genre humain avec Dieu. »²⁷⁵ Pour lui, l'Esprit Saint ne saurait être considéré comme un médiateur entre Dieu et les hommes. De fait, selon le docteur de l'Eglise, la médiation du Christ ne peut se comprendre en dehors de son humanité et de sa double nature divine et humaine²⁷⁶.

La théologie contemporaine sur la médiation du Christ connaît plusieurs modèles dans sa formulation. Considérant l'intercommunication comme condition de possibilité de l'existence humaine, Karl Rahner relève que cette intercommunication entendue dans le sens d'un réseau de médiations est la forme de l'amour humain. De ce constat, il affirme ensuite la nécessité d'un amour absolu au sens divin comme le présupposé de l'amour humain. D'où la nécessité d'un médiateur absolu. Dans cette théologie transcendantale, Karl Rahner conclut que celui qui est l'objet de l'incarnation et de la résurrection au matin de Pâques est incontestablement l'unique médiateur des hommes²⁷⁷. Dans la même perspective, Schillebeeckx développe une théologie de la médiation construite sur le concept de « rencontre »²⁷⁸. Pour le théologien dominicain belge, la rencontre du Christ dans la condition *ante mortem* est en réalité la médiation ou le sacrement même de la rencontre avec Dieu. C'est aussi pourquoi le sacrement de la rencontre est le lieu où le Médiateur s'est rendu visible dans la condition historique de son humanité. Notons que Hegel a aussi écrit sur le thème du Christ seul médiateur entre Dieu et les hommes. Dans une comparaison établie entre Socrate et le Christ, le philosophe affirme que la personne de Socrate n'impose pas

²⁷⁵ Cf. ST III^a. Q. 26 a. 1. ad. 2 (J.-P. TORRELL, *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2008, p. 343.)

²⁷⁶ En cela, nous comprenons cette vérité théologique dans sa double distinction : le péché est impossible à Dieu mais la peine est possible à Dieu. Le Christ médiateur n'est-il pas le Christ pénitent dans cette perspective ? Sans être coupable, le Christ choisit de souffrir en quelque sorte pour les siens. C'est aussi dans ce sens que des parents peuvent payer la peine (ou la rançon) sans en être coupables.

²⁷⁷ Cf. K. RAHNER, *Eléments de théologie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, Paris, 1964, p. 35-49.

²⁷⁸ Ce concept de « rencontre » est la clé de lecture de son ouvrage intitulé *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, 1960.

nécessairement un détour (*Umweg*) sur elle-même pour réaliser le bien. En revanche, Hegel reconnaît en Jésus Christ, un détour obligatoire pour l'accomplissement du salut : « Socrate n'imposa pas aux autres (comme Jésus) un "détour" (*Umweg*) au travers de sa personne, pour arriver au bien, mais il frappa d'un coup à la bonne porte – sans médiateur (*Mittler*) – et ne conduisit l'homme qu'à l'intérieur de lui-même [...]. »²⁷⁹

De ce parcours sur le Christ seul médiateur entre Dieu et les hommes, nous retenons cette double observation : la médiation du Christ est à comprendre dans les trois dimensions de la temporalité. Car le rapport du Christ à Dieu n'est pas seulement porteur de signification pour les hommes qui ont vécu historiquement avec lui ; il est également porteur de sens pour les hommes qui ont vécu avant lui et pour ceux qui vivront après lui. En outre, la portée du rapport du Christ à Dieu comporte une signification pour l'existence humaine en ce sens qu'elle y révèle l'espérance d'une victoire eschatologique. En effet, cette triple signification a été développée par la théologie postconciliaire. Pour Yves Lebeaux, le rapport du Christ à Dieu « exerce un effet rétroactif sur le temps antérieur au Christ, en tant qu'il l'accomplit et le dépasse ; un effet anticipé sur le temps postérieur au Christ en tant qu'il a un caractère originel et indépassable ; enfin il agit sur l'histoire du rapport négatif et contraire à Dieu en tant qu'il la transforme victorieusement. »²⁸⁰ Le Christ n'est pas devenu médiateur seulement après sa Résurrection ; mais il l'est de toute éternité comme il est Fils du Père de toute éternité. La signification théologique de la médiation du Christ nous a permis de distinguer le double mouvement ascendant et descendant qui constitue la fonction du médiateur entre Dieu et les hommes. En nous appuyant sur cette distinction, nous allons chercher à comprendre théologiquement en quoi consiste précisément ce que la christologie du Christ-Ancêtre désigne par « médiation des ancêtres ».

B. Médiation ancestrologique ou intercession des ancêtres : La nécessaire distinction entre médiation et intercession

Dans son exposé sur l'historique de la médiation du Christ, Bernard Sesboué résume ainsi la fonction du Christ médiateur : « "l'échange médiateur" qui s'accomplit dans le

²⁷⁹ Cf. E. BRITO, *La christologie de Hegel. Verbum Crucis*, (« Bibliothèque des archives de philosophie », Nouvelle série n° 40), Beauchesne, Paris, 1983, p. 35.

²⁸⁰ Cf. Y. LEBEAUX (dir.), *Christologie et vie du Christ*, (« *Mysterium salutis* : Dogmatique de l'histoire du salut » n° 11), Paris, 1975, p. 187.

Christ comporte, on l'a vu, deux mouvements : le *descendant*, celui qui va de Dieu à l'homme et l'*ascendant*, celui qui va de l'homme à Dieu. Les grandes catégories de la rédemption et du salut dans l'Écriture et la Tradition viennent se ranger spontanément selon ces deux mouvements. »²⁸¹ L'axe ascendant de la médiation du Christ se comprend à la lumière de son incarnation. Nous retrouvons là une ontologie de la médiation chez Augustin en ce sens qu'elle se réalise dans une rencontre effective entre le Verbe incarné et l'homme²⁸². Il convient de reconnaître dans la fonction médiatrice du Christ une structure éternelle comme l'atteste bien le prologue johannique : « au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut. »²⁸³ En cela, nous pouvons dire que le début du quatrième Évangile est une affirmation de la fonction médiatrice du Verbe dans la création. Ce mouvement descendant de la fonction médiatrice du Christ a été développé dans la théologie des Pères sous le concept de l'illumination ou de divinisation²⁸⁴ en tant que le Christ est le révélateur de la connaissance de Dieu. Au titre de cette dimension descendante de la fonction médiatrice, il est évident que le Christ est le seul médiateur puisqu'il est l'unique Verbe incarné. Le fondement scripturaire de cette affirmation se trouve dans le prologue de la lettre aux Hébreux : « car auquel des anges Dieu a-t-il jamais dit : tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui? Et encore : je serai pour lui un père, et il sera pour moi un fils ? Et lorsqu'il introduit de nouveau dans le monde le Premier-né, il dit : que tous les anges de Dieu l'adorent ! »²⁸⁵

²⁸¹ Cf. B. SESBOÛE, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, p. 107.

²⁸² Selon Gérard Rémy, la nature théandrique de la médiation est à comprendre à partir de « la rencontre effective de Dieu avec l'homme dans le Verbe incarné, au point que la médiation chrétienne y trouve sa définition. » Cf. G. REMY, *La théologie de la médiation selon saint Augustin. Son actualité*, p. 583.

²⁸³ Jn 1, 1-3.

²⁸⁴ Bernard Sesboüé indique que « les Pères de l'Église ont aussi largement développé le thème de la divinisation de l'homme par le Christ, soulignant ainsi que notre salut n'est pas seulement la libération d'une servitude mais aussi, et en même temps, une entrée dans la communion de la vie divine au titre de fils adoptifs. » Cf. B. SESBOÛE, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, p. 108.

²⁸⁵ He 1, 5-6. Gérard Rémy s'est intéressé à la problématique relative à la notion de « médiateur » chez saint Augustin et celle d'« intermédiaire » dans le platonisme religieux : « le conflit qui oppose Augustin au platonisme religieux sera évoqué du point de vue d'une ontologie du médiateur. Il s'agit en effet de confronter la manière dont le platonisme conçoit et situe ses médiateurs, à savoir les démons par rapport au divin et aux hommes, dans son univers religieux, avec le statut particulier du Christ médiateur, fondé sur le mystère de l'incarnation. Cette confrontation a pour enjeu l'originalité de la médiation chrétienne, c'est-à-dire sa nature théandrique, à l'encontre d'une banale mise en communication des extrêmes par le jeu d'intermédiaires. » Cf. G. REMY, *La théologie de la médiation selon saint Augustin. Son actualité*, pp. 582-583. Gérard Rémy précise que les démons sont chargés de présenter les besoins des hommes aux dieux tout en procurant en retour les faveurs aux hommes. Pour lui, ce double moment ascendant - descendant, « qui n'a rien de très original, est en accord avec le principe philosophique de la séparation entre la sphère transcendante des Idées et le domaine

Il est donc important d'affirmer qu'aucun ancêtre ne peut prétendre à cette fonction divinisatrice du Christ. De ce qui précède, nous pouvons affirmer que l'axe descendant de la médiation du Christ entendue comme divinisation est le canal du don de la grâce divine. C'est sans doute dans cette perspective que Bernard Sesboüé affirme la priorité de la médiation descendante par rapport à celle ascendante : « la priorité logique de la médiation descendante est absolue : tout vient d'abord de Dieu et de sa grâce. Toute action de retour de l'homme vers Dieu s'accomplit dans la grâce. A ce titre, la médiation descendante doit être traitée en premier. Cette priorité logique se trouve justifiée aussi au plan chronologique, dans la mesure où l'on peut dire que la dominante de la sotériologie du premier millénaire a été descendante »²⁸⁶. Nous avons vu que la médiation descendante du Christ exclut, de par sa structure théandrique, l'attribution de ce rôle à un ancêtre. Qu'en est-il maintenant de la médiation ascendante ? De fait, l'axe ascendant de la fonction médiatrice du Christ fait surtout référence au mouvement de l'homme vers Dieu. En réalité, l'herméneutique de cet axe nous conduit à la lecture théologique de la rédemption accomplie dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Le don que le Christ fait de sa vie à son Père pour la vie des hommes trouve son foyer de lumière dans le mystère pascal. La mort du Christ est à comprendre dans le sens de sacrifice et de communion. Selon Bernard Sesboüé, l'offrande sacrificielle que le Christ fait de sa vie pour le salut des hommes se comprend surtout dans le sens de communion : « le don de Dieu à l'homme suppose en effet qu'il soit accueilli et reçu. Or, l'accueil par l'homme du don de Dieu ne peut consister que dans le don de l'homme à Dieu. »²⁸⁷

Parlant du sacrifice du Christ, il nous semble important de souligner d'une manière particulière l'identité du sujet offrant et l'offrande elle-même. La spécificité du sacrifice du Christ par rapport à l'idée du sacrifice dans la culture africaine se perçoit explicitement dans la nature même de l'offrande. Les ancêtres ne sont jamais considérés comme des offrandes offertes à dieu pour la vie de leurs descendants. Il en est de même de la figure du premier Adam. C'est bien ce qui distingue du reste le nouvel Adam du premier selon Bernard

du sensible dans le platonisme, auquel correspond celui de la ségrégation entre le divin et les hommes. » Cf. G. REMY, *La théologie de la médiation selon saint Augustin. Son actualité*, p. 583.

²⁸⁶ Cf. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, p. 110. Faut-il parler vraiment d'une priorité ? De fait, l'idée de priorité induit un ordre dans le sens de prérogative dans la compréhension de la médiation descendante par rapport à celle ascendante. Or la médiation descendante ne saurait se définir sans la médiation ascendante. De fait, cette thèse de Bernard Sesboüé nous conduit au débat théologique sur le rapport entre la création et la rédemption. Mais, les limites de l'orientation de notre approche ne nous permettent pas de développer ici l'historique de ce débat.

²⁸⁷ Cf. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, p. 109.

Sesboüé : « ce qu'Adam, c'est-à-dire l'humanité dès son origine, a refusé de faire, le Christ, nouvel Adam, l'accomplit dans son existence d'amour et d'obéissance, scellée par le mystère pascal de son passage en Dieu. »²⁸⁸ A ce titre, la distinction entre la médiation descendante et la médiation ascendante est importante. Dans la médiation descendante, le Christ fait à l'humanité le don de Dieu. Dans la médiation ascendante, c'est l'humanité que le Christ confie à la miséricorde de Dieu. Dès lors, nous pouvons conclure avec Bernard Sesboüé que la médiation ascendante a un rôle d'intercession : « la médiation ascendante est exprimée en termes d'intercession, ce qui traduit en vérité le langage biblique de l'expiation. »²⁸⁹ D'une manière bien différente, les ancêtres peuvent être considérés comme des intercesseurs si on admet que leur situation *post mortem* leur permet, à la mesure de leur mérite, de jouer un rôle d'intercesseur à l'exemple des saints. Nous n'identifions pas cependant l'intercession des ancêtres comme intermédiaires dans la condition *post mortem* et l'intercession des saints fondée sur leur relation particulière avec le Christ²⁹⁰. En distinguant ainsi la médiation de l'intercession²⁹¹, nous soutenons ici la thèse selon laquelle le rôle de médiateur de salut ne saurait être attribué à un ancêtre ni même à un saint. Nous rappelons ici que le concept de Marie « médiatrice »²⁹² est seulement dit d'une manière analogique. Le rôle des ancêtres est à comprendre dans la perspective de l'intercession des saints, reconnue par l'Eglise depuis l'Antiquité tardive.

²⁸⁸ Cf. B. SESBOÛE, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, p. 109. Nous reviendrons sur l'étude du premier Adam et du Nouvel Adam.

²⁸⁹ Cf. B. SESBOÛE, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, p. 94.

²⁹⁰ Selon Géard Rémy, c'est d'une manière analogique que les démons platoniciens (les intermédiaires) sont considérés comme étant des médiateurs. Cf. G. REMY, *La théologie de la médiation selon saint Augustin. Son actualité*, p. 614. Nous reviendrons également sur cette considération analogique des ancêtres dans la troisième partie de notre étude.

²⁹¹ Notons que le rôle de Moïse dans l'Ancien Testament n'est pas à proprement une médiation mais une intercession. C'est la thèse soutenue par Gérard Rémy : « le rôle d'intercesseur, traditionnellement reconnu à Moïse, est souligné dans la vie de Moïse... Le cadre symbolique de la montagne réunissant le ciel et la terre se prête admirablement à l'intercession de Moïse. » Cf. G. REMY, *Du Logos intermédiaire au Christ médiateur chez les Pères grecs*, p. 428.

²⁹² « L'affirmation centrale du christianisme sur l'unique médiateur du Christ montre que l'on ne peut parler d'une médiation mariale que dans un sens extrêmement analogique. Il ne s'agit évidemment pas de la même chose. Le titre de "Marie médiatrice", apparu dans le haut Moyen-Age visait avant tout son intercession [...] Pie XII, très impressionné par l'argument scripturaire, mit un terme à certaines requêtes concernant la définition de la médiation mariale et s'abstint d'employer ce titre, auquel il préférait l'expression "celle qui intercède". Vatican II, dans le ch. 8 de *Lumen Gentium* a réaffirmé solennellement l'unique médiation du Christ (n. 60) et n'a employé qu'une fois le terme de "médiatrice" à propos de Marie, dans une liste de titres qui disent tous l'intercession mariale (n. 62). » Cf. B. SESBOÛE, *Jésus Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, (coll. « Jésus et Jésus Christ », n° 33), t. 1, Desclée, Paris, 1998, p. 111, note 52.

Après cette étude christologique, abordons maintenant les problèmes d'ordre ecclésiologique dans la théologie du Christ-Ancêtre.

III. Les problèmes d'ordre ecclésiologique

Notre approche théologique est guidée ici par une question d'ordre ecclésiologique : quel est le sens de l'Eglise à partir de la théologie du Christ-Ancêtre ? Parmi les théologiens du Christ-Ancêtre, Bénézet Bujo est celui qui a développé l'axe ecclésiologique de la proposition christologique. La structure argumentative du théologien articule le lien entre le peuple de l'Ancienne Alliance et celui de la Nouvelle Alliance d'une part, et le rapport entre la figure d'Abraham et celle du Christ, d'autre part. L'analyse indiquera surtout les affirmations ecclésiologiques incompatibles avec la doctrine chrétienne.

A. L'ecclésiologie du « Christ-Père » et du « pape fils aîné du Christ »

Le modèle de la famille africaine constitue le point de départ de l'ecclésiologie de Bujo. L'aboutissement de sa réflexion théologique est une proposition ecclésiologique déjà adoptée en 1977. Il s'agit de l'ecclésiologie de l'Eglise Famille de Dieu²⁹³. L'objet de notre étude ne se portera pas ici directement sur le statut ecclésiologique de l'Eglise comme Famille de Dieu, mais sur ce que la théologie du Christ-Ancêtre a induit comme compréhension nouvelle par rapport à l'Eglise. Dans le projet de « la christologie proto-ancestrale »²⁹⁴ de Bujo, il est question d'une « restructuration du modèle hiérarchique actuel dans l'Eglise »²⁹⁵. Le fondement d'un tel projet ecclésiologique réside dans une formulation nouvelle du rapport de l'Eglise au Christ. C'est à partir d'une comparaison que le théologien africain énonce sa thèse : Abraham est « le seul père initial et fondateur »²⁹⁶ des douze tribus d'Israël qui constituèrent le peuple de l'Ancienne Alliance. Dans le même sens, Jésus qui institua l'Eglise à partir de la constitution des douze apôtres rétablit dans sa personne la figure du « ‘père

²⁹³ Pour une approche historique de l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille, nous renvoyons aux travaux d'Augustin Ramazzani Biswhende. Cf. A. R. BISHWENDE, *Eglise-Famille-de-Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 31-37.

²⁹⁴ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 107.

²⁹⁵ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 107.

²⁹⁶ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 103.

tribal’’ d’Israël de la fin des temps. »²⁹⁷ Cette hypothèse conduit Bujo à conclure que *Jésus est à la fois le « Père » et « l’Ancêtre » du nouveau peuple de Dieu :*

Compte tenu de ce qui vient d’être dit, on peut affirmer que Jésus qui, symboliquement, rétablit les Douze tribus fondées sur Abraham, prend désormais la place de ce dernier, bien plus il est le nouvel Abraham de par le fait qu’il fonde un nouveau peuple de ceux qui croient en lui. Vu dans la perspective négro-africaine, Jésus est le père initial ou, mieux, l’ancêtre primaire du nouveau clan. [...] Comme fondateur du nouvel Israël, Jésus est à la fois père et ancêtre.²⁹⁸

Dans le sens de la logique culturelle africaine, la conclusion de Bujo peut être envisagée. En revanche, elle est en opposition frontale avec la théologie chrétienne qui présente le Christ en Rm 8,29 comme « l’aîné d’une multitude de frères ». De toute évidence, les implications de la proposition ecclésiologique de Bujo touchent l’ensemble du mystère chrétien à commencer par la foi trinitaire : comment comprendre désormais le mystère de la Sainte Trinité lorsque nous faisons du Fils un Père ? On pourrait se demander si Dieu-Père reste encore un Père pour nous. Par le baptême, nous devenons des fils de Dieu en Jésus Christ notre Frère. Le baptême ne fait pas de nous des fils du Christ. En effet, la logique du raisonnement ecclésiologique de Bujo l’a conduit à considérer *le pape comme étant le fils aîné du Christ* : « dans cet ordre d’idée, le Pape est le fils aîné à qui l’héritage commun du Seigneur qu’est l’Eglise a été confié par le Père du clan, le Christ, pour être géré en commun avec les autres frères que sont les évêques. »²⁹⁹ Il ressort clairement que le théologien de l’inculturation de la foi affirme dans ce texte la paternité du Christ dans l’Eglise en indiquant que le pape en est le fils aîné. De plus, il entend proposer un modèle d’Eglise où l’arbre à palabre³⁰⁰ devient un moyen pour la fraternité : « l’articulation de la communauté ecclésiale, telle qu’elle vient d’être décrite à partir de la palabre dans un modèle qui donne priorité à la fraternité, semble trouver une attention spéciale dans certaines Eglises locales africaines où on encourage les *Petites Communautés Chrétiennes* ou les *Communautés Chrétiennes Vivantes*. »³⁰¹

La logique argumentative de l’auteur est centrée sur la sagesse de la culture africaine. C’est en ces termes que Bujo articule cette identification : « si le Christ est sagesse de Dieu, il l’est, suivant la conception africaine, précisément parce qu’il est le Proto-Ancêtre et l’Ancien de la communauté par excellence. Dieu l’a ressuscité par son Esprit et en a fait l’Ancien pour

²⁹⁷ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 104.

²⁹⁸ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 103-104.

²⁹⁹ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 109.

³⁰⁰ L’arbre à palabre désigne en Afrique un lieu dans lequel les villageois viennent se rencontrer pour discuter des problèmes de la vie sociale.

³⁰¹ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 111.

tous. »³⁰² Notons que le problème n'est pas d'abord de prendre la sagesse africaine comme point de départ dans la réflexion mais d'avoir identifié la sagesse de Dieu à la sagesse africaine. Sans ignorer la valeur de la sagesse africaine et de celle des autres cultures au monde, il est important de ne pas niveler tous azimuts la sagesse de Dieu et la sagesse d'une culture donnée. A ce titre, l'affirmation du prophète Isaïe est suggestive : « car vos pensées ne sont pas mes pensées, et mes voies ne sont pas vos voies, oracle de Yahvé. Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant sont élevées mes voies au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées. »³⁰³ Quoi qu'il en soit, la théorie de « Jésus Père » de l'Eglise introduit sans aucun doute un changement de paradigme dans la compréhension de l'Eglise. Nous avons là encore un exemple de subsomption logique. Elle nous fait passer de « Jésus notre Frère » à « Jésus notre Père ».

En effet, l'ecclésiologie ancestraliste de Bujo touche également la sacramentalité de l'Eglise. Interrogeons-nous maintenant sur la compréhension de la communication du salut dans la théologie du Christ-Ancêtre chez Bujo. L'objet de cette étude est de pouvoir identifier d'une part, la nature de ce salut et de cerner d'autre part, la forme par laquelle son accès est rendu possible aux hommes.

B. La sacramentalité de l'ancestralité

Dans son ouvrage intitulé *Introduction à la théologie africaine*, Bénézet Bujo a thématiqué en termes de salut la libération qu'opèrent les ancêtres. Qualifié de « salvifique et eschatologique », le salut des ancêtres, selon Bujo s'adresse non seulement aux vivants mais aussi aux défunts : « c'est dire que le contact, la communication et la communion avec les ancêtres ont une dimension à la fois salvifique et eschatologique. La dimension salvifique s'adresse non seulement à la communauté terrestre mais également à celle des morts. »³⁰⁴ La relation entre les vivants et les morts dans la théologie de Bujo est de l'ordre de la nécessité, puisque les uns ne peuvent pas vivre sans les autres :

³⁰² Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 107.

³⁰³ Is 55, 8-9. La génération spirituelle propre à la foi chrétienne n'est pas connue de tous les peuples. Le rôle du parrain et de la marraine dans le baptême est un exemple de la spécificité de la foi chrétienne par rapport à d'autres cultures.

³⁰⁴ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 26.

En d'autres mots, entre les deux communautés il y a une relation dialectique, car elles ont toutes deux besoin l'une de l'autre. En effet, par la mort, les défunts sont devenus si puissants qu'ils peuvent influencer de manière décisive les terrestres. Ceux-ci n'ont de chance à la survie que s'ils n'oublient pas de vénérer les morts et s'ils se tiennent aux bonnes traditions léguées par les aïeux. Inversement, les morts ne peuvent vivre heureux que s'ils sont pris au sérieux par les vivants qui leur font mémoire et les vénèrent.³⁰⁵

C'est dans cette perspective que le théologien parle du salut dans le sens de l'héritage légué par les ancêtres aux vivants. Ce salut est constitué de réalités humaines qui structurent la vie morale, sociale et religieuse. A ce titre, les propos de Bujo sont explicites : « en nous trouvant confrontés avec l'héritage légué par les ancêtres et les anciens –prières, rites, gestes, paroles, lois –nous avons à faire à des réalités salvifiques. »³⁰⁶ Pour le théologien du Christ-Ancêtre, l'accomplissement de la vie humaine dépend de l'accueil de cet héritage.

Mais le point focal de la théologie de l'auteur se manifeste dans la qualification de "sacrement" qu'il fait de cet héritage ancestral : « vu dans cette perspective, l'enseignement des ancêtres et des anciens en tant que "craignants Dieu" est un *vrai sacrement* qui nous ouvre les yeux pour le don de Dieu pour autant que le passé dans lequel nous sommes enracinés contient pour nous un sens salvifique aussi bien pour le présent que pour l'avenir. »³⁰⁷ Il y a bien là une identification formelle de l'enseignement des ancêtres aux sacrements de l'Eglise. Car de cette affirmation nous pouvons constater que le salut n'est pas présenté dans sa nature de don de Dieu. Au contraire, il est le résultat de l'obéissance à l'héritage des ancêtres : selon Bujo, c'est à partir des prières, des gestes, des lois et paroles des ancêtres que l'homme accueille le salut. Là, on reconnaît une dimension noétique à leurs paroles. En cela, on peut dire que le salut est une « production à l'horizontal » c'est-à-dire à partir du tissu simplement social. Bujo ne dit pas que l'ancestralité est un lieu de rencontre avec Dieu. Selon lui, le sacrement n'est plus directement lié à Dieu mais au souvenir des ancêtres. Et lorsqu'on reconnaît ainsi à l'ancestralité un caractère sacramentel, la nécessité de la Révélation pour le salut perd toute sa signification. De ce point de vue, Bujo place la révélation naturelle sur le même registre que la Révélation surnaturelle. Là encore, nous assistons à un changement de paradigme dans la compréhension de la sacramentalité dans l'Eglise. Du salut de l'homme en Dieu, nous parvenons dans la théologie de l'inculturation à l'affirmation d'un salut de l'homme en l'homme.

³⁰⁵ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 26.

³⁰⁶ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 29.

³⁰⁷ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 29.

Deuxième partie

**L'ancestralisme dans les Saintes Ecritures, la tradition
chrétienne et dans d'autres cultures**

Focalisée sur le concept du Christ-Ancêtre, la première partie de notre étude a été une approche à la fois historique, philosophique et théologique. Le processus d'africanisation lancé par le mouvement de la négritude et la réflexion de certains théologiens en quête d'inculturation ont conduit à ce concept. Le ressort logique de cette proposition est porté surtout par la méthode de l'analogie, car c'est toujours de façon analogique que le Christ est thématé sous la figure d'un Ancêtre. Notre analyse christologique et ecclésiologique nous a permis de noter les principales conséquences christologiques de la théorie : il s'agit surtout de la réduction de la divinité du Christ au plan de l'identité d'une part, et l'occultation de la forme eschatologique de son salut au plan de la mission d'autre part. Faudrait-il cependant conclure que l'usage du concept d'« ancêtre » en théologie ne conduit qu'à des apories ?

La réponse à une autre question pourrait nous éclairer davantage dans l'orientation de notre enquête : l'ancestralisme comme réalité sociale et anthropologique est-elle seulement propre à l'Afrique ou bien est-elle partagée par d'autres cultures au monde ? Car si la réalité de l'ancestralisme est commune à toutes les cultures, il nous importe dans ce cas de sortir la théologie de l'inculturation en Afrique de son isolement par une « dé-africanisation » de l'ancestralité perçue comme un phénomène culturel exclusivement africain.

Pour ce faire, nous nous proposons d'examiner comment l'ancestralité traverse l'Écriture Sainte et de vérifier comment l'Église naissante a fait face à l'ancestralisme dans son mouvement d'évangélisation. C'est pourquoi cette deuxième partie va s'intéresser dans une première section à la figure des patriarches et à celle d'Adam dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau Testament. La deuxième section sera consacrée à l'étude de l'ancestralisme dans la théologie de saint Augustin et du pape Grégoire le Grand. Car si l'ancestralité prend place dans la Révélation, devenant ainsi une pierre de touche de l'évangélisation authentique, il faut alors se demander comment elle est articulée avec la nouveauté eschatologique du Fils de Dieu Sauveur. Et comme notre projet théologique est de montrer que l'ancestralité est commune aux cultures, la dernière section sera une étude de l'ancestralité et de l'ancestralisme dans la Chine ancienne. Cette approche va nous permettre de vérifier si l'ancestralisme africain qui inverse la causalité des vivants sur les ancêtres est partagé par d'autres cultures au monde.

Chapitre quatrième :

Les ancêtres dans les Saintes Ecritures

La figure de l'ancêtre est-elle une réalité biblique ? Quelles indications le corpus biblique nous procure-t-il sur les ancêtres ? L'objectif de notre enquête dans cette section est de saisir la signification biblique de l'ancestralité. Car un projet théologique sur l'inculturation du culte aux ancêtres serait sans doute inachevé s'il n'était pas éclairé par une étude biblique. Dans la première partie, nous avons défini l'ancêtre à partir des quatre registres³⁰⁸ proposés par François Kabasélé. Mais si nous voulons saisir ici le sens proprement biblique de l'ancêtre, la grille culturelle de lecture proposée par Kabasélé ne peut servir qu'en complément d'une autre grille correspondant à la réalité biblique. C'est pourquoi nous avons choisi de découvrir la notion biblique de l'ancêtre à partir de l'étude des figures des patriarches et celle d'Adam. Deux considérations bibliques justifient notre méthode d'approche : il s'agit d'une part de la promesse divine relative à la descendance et à une « patrie » à posséder, et d'autre part de l'alliance par laquelle Dieu fait des descendants des patriarches son peuple. Notre parcours biblique de l'ancêtre partira d'abord de l'étude vétérotestamentaire et néotestamentaire des patriarches. Puis, après une enquête biblique et théologique sur le caractère ancestrologique d'Adam, nous examinerons enfin le rapport entre le premier Adam et le Nouvel Adam dans la théologie paulinienne.

I. Approche ancestrologique des patriarches dans la Genèse

Qu'est-ce qu'un patriarche ? Le terme combine dans son étymologie grecque le nom *patria* qui désigne une lignée, une famille ou une tribu et le verbe *archo* qui traduit l'action de

³⁰⁸ Le registre de la vie que l'ancêtre transmet et préserve, le registre de la présence continue de l'ancêtre dans la vie des descendants, le registre de l'aïnesse et celui de la médiation.

diriger ou de régner d'un chef de tribu ou d'un père de famille. Le patriarche peut donc être défini comme un père de famille ou de tribu. C'est la définition que donne Vancourt dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* : « le mot "patriarche", transcription du vocable grec πατριάρχης, signifie au sens littéral les chefs de famille ou de tribu (πατριά, descendance, lignée, race, famille, ἀρχή principe, point de départ). »³⁰⁹ Dans la Vulgate, on retrouve la même signification du mot *patriarcha* désignant « chef de famille »³¹⁰. Comme le montrent bien ces définitions, le terme ἀρχή qui se traduit par principe, point de départ ou commencement renferme dans sa signification l'idée d'ancienneté et d'antériorité, qui sont des notions propres à la causalité par le passé et donc à l'ancêtre. Par sa descendance, le patriarche est de quelque façon à l'origine de l'identité d'une famille ou d'un peuple. Certes, notre démarche n'est pas d'ancestraliser le patriarche. Notre objectif ici est de mener surtout une lecture ancestrologique des patriarches dans les Saintes Ecritures.

A. Les patriarches : une promesse et une alliance

1. L'identité des patriarches : Abraham, Isaac et Jacob...

Dans le corpus biblique, le terme « patriarche » se rencontre surtout dans le Nouveau Testament alors que la figure qu'il désigne appartient à l'Ancien Testament. Henri Lesêtre indique que « le nom de patriarche n'est employé que par la Vulgate dans l'Ancien Testament. »³¹¹ En réalité, l'identité des patriarches varie selon les approches. Selon le *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, le terme patriarche est un « nom donné, dans l'A.T., aux premiers chefs de famille. »³¹² Mais qui sont-ils ? Selon les différentes approches, on distingue deux catégories de patriarches. La première considère comme patriarches, sur la base du récit de Gn 5, la dizaine de figures bibliques ayant vécu avant le déluge. Ces

³⁰⁹ Cf. R. VANCOURT, *Patriarches*, (« Dictionnaire de Théologie Catholique »), t 11-2, Letouzey et Ané, Paris, 1932, col. 2297. Dans la troisième édition de *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian littérature* publiée en 2000, la signification de πατριάρχης se rapporte au chef d'une entité ou d'une nation comme ancêtre : « *prime ancestor of a national entity, father of a nation, patriarch* ». Cf. F. W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian littérature*, (3rd ed.), The University of Chicago Press, Chicago, 2000, p. 788.

³¹⁰ Cf. H. LESETRE, *Dictionnaire de la Bible*, t. 4-2, Letouzey et Ané, Paris, 1912, col. 2184.

³¹¹ « Elle appelle ainsi des chefs de famille, *ro'sê 'âbôt*, "têtes" ou "chefs des pères", ἀρχοντες πατριων, I Par., VIII, 28, et les pères des anciennes familles dont parle la Genèse. Tob., V, 20. » Cf. H. LESETRE, *Dictionnaire de la Bible*, t. 4-2, Letouzey et Ané, Paris, 1912, col. 2184.

³¹² Cf. *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brépols, Maredsous, 1987, p. 981.

patriarches dits antédiluviens auraient régné comme rois selon la tradition mésopotamienne. Cette approche est explicite dans le *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* : « d'après Gn 5, il y eut, entre la création du monde et le déluge, dix patriarches qui vécurent au moins 900 ans. Ils correspondent aux rois antédiluviens de la tradition mésopotamienne. »³¹³ La deuxième catégorie de patriarches est constituée par trois ancêtres du peuple d'Israël à savoir Abraham, Isaac et Jacob : « dans le langage courant, [...] sanctionné par la tradition rabbinique, les trois patriarches au sens propre sont Abraham, Isaac et Jacob-Israël, qui sont censés être les ancêtres du peuple d'Israël. »³¹⁴ L'association des noms d'Abraham, d'Isaac et de Jacob³¹⁵ dans beaucoup de références vétérotestamentaires constitue sans doute le point de départ de cette considération. A ces trois figures historiques du livre de la Genèse qu'Henri Cazelles désigne par l'expression « les patriarches ancêtres du peuple d'Israël »³¹⁶, d'autres approches ajoutent les douze fils de Jacob, fondateurs des douze tribus d'Israël. Le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* partage cette hypothèse lorsqu'il affirme qu'il « existe un troisième groupe de patriarches, constitués des douze fils de Jacob, qui sont les ancêtres présumés des douze tribus d'Israël. »³¹⁷ Pour d'autres auteurs en outre, l'identité des patriarches s'étend presque à toutes les figures bibliques de la Genèse depuis Adam. C'est la description que fait Vancourt dans sa définition du concept : « le mot [patriarche] désigne dans l'usage biblique d'une part les chefs des générations qui sont nommés dans l'Ancien Testament depuis Adam jusqu'à Jacob ; d'autre part, les douze fils de Jacob, pères des douze tribus d'Israël »³¹⁸. Notons que cette affirmation considère Adam comme un patriarche. Il convient de faire remarquer également dans ces différentes approches la corrélation entre la figure du patriarche et celle de l'ancêtre. Mais en quoi les patriarches peuvent-ils aussi être considérés comme des ancêtres ?

³¹³ Cf. *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brépols, Maredsous, 1987, p. 981. Leurs noms sont cités dans le *Dictionnaire des religions* : « les patriarches antédiluviens (Gn 5) : Adam, Seth, Enosh, Qénan, Mihalalel, Yéred, Hénoch, Methushèla (Mathusalem), Lamek et Noé ont des longévités qui atteignent près de mille ans. C'est l'adaptation d'un schéma de 8 rois antérieurs au déluge qui règnent plus de vingt mille ans. » Cf. H. CAZELLES, *Patriarches*, (« Dictionnaire des religions »), Quadrige, Paris, 2007, p. 1524.

³¹⁴ Cf. *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brépols, Maredsous, 1987, p. 981. En Gn 32, 28, Jacob prend le nom d'Israël. Jacob-Israël désigne le même personnage.

³¹⁵ Ex 3, 6 ; 3, 15. Nous reviendrons sur la formule biblique associant ces patriarches.

³¹⁶ Cf. H. CAZELLES, *Patriarches*, (« Dictionnaire des religions »), Quadrige, Paris, 2007, p. 1524.

³¹⁷ Cf. *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brépols, Maredsous, 1987, p. 981. Il nous semble que cette considération soit la plus courante comme le montre H. Lesêtre dans le *Dictionnaire de la Bible* : « l'usage courant réserve ce nom à d'illustres personnages, chefs de famille dans les primitifs, Abraham, Isaac, Jacob et ses douze fils ». Cf. H. LESETRE, *Dictionnaire de la Bible*, t 4-2, Letouzey et Ané, Paris, 1912, col. 2184.

³¹⁸ Cf. R. VANCOURT, *Patriarches*, (« Dictionnaire de Théologie Catholique »), t. 11-2, Letouzey et Ané, Paris, 1932, col. 2297.

2. Le patriarche : promesse d'une descendance et d'une terre

Notre but ici est de montrer en quoi la promesse est constitutive de la définition du patriarche dans l'Ancien Testament. De fait, la figure de patriarche se vide de sa signification biblique lorsqu'elle n'est pas portée par la vérité de la promesse de Dieu. Autrement dit, le concept de patriarche reçoit son sens du contenu de la promesse. Or la promesse met à la fois le primat dans l'avenir et le prometteur en Dieu. Voyons cela de plus près avec les figures patriarcales.

D'abord, Dieu promet à Abraham une descendance et une patrie. Cette double promesse est mentionnée dès les premières paroles de Dieu à Abraham : « quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom. »³¹⁹ Le lien entre la promesse de la descendance et celle de la terre à posséder est tel que l'indication de l'une appelle presque toujours l'autre. La formule de renouvellement de la promesse par Dieu alors qu'Abraham arrivait à Sichem après avoir traversé le pays de Canaan le montre bien : « c'est à ta postérité que je donnerai ce pays. »³²⁰ C'est dans cette perspective que Mathieu Collin décrit le renouvellement de la double promesse dans la Genèse en ces termes :

Les chapitres 12 et 13 nous rapportent la migration d'Abraham et de Loth, son neveu, à travers le pays que "Dieu fait voir" [...]. Sichem, Béthel, les grands sanctuaires du Nord sont les étapes avant l'implantation définitive d'Abraham à Mambré près d'Hébron, là où il sera enterré. [...] A Sichem déjà, Abraham a reçu de Dieu la promesse que ce pays serait donné à sa descendance (12,7) ; cette promesse est renouvelée après le départ de Loth (13,14-15), mais surtout solennellement confirmée au chapitre 15 dans une liturgie de serment³²¹.

Dieu fait donc voir à Abraham la terre promise comme le commente Mathieu Collin; bien plus, il lui donne en quelque sorte la certitude, par la conclusion d'une alliance, que sa descendance possédera ce pays³²². Mais si la vision de la terre promise est un motif d'espoir pour le patriarche dès Gn 7, il n'en est pas de même de la descendance. Car il faut attendre le chapitre 21 pour voir le début de l'accomplissement de cette promesse avec la naissance

³¹⁹ Cf. Gn 12, 1-2. L'emploi des verbes *bârak* (bénir) et *râvâh* (multiplier) montre l'origine divine de l'activité.

³²⁰ Gn 12, 7. Dieu est prometteur dans l'*Eschaton*. Nous reviendrons sur cette vérité théologique dans la troisième partie.

³²¹ Cf. M. COLLIN, « Abraham », *Cahiers Evangile*, n° 56, Cerf, Paris, 1986, p. 26.

³²² Nous reviendrons sur le rapport entre la promesse et l'alliance.

d'Isaac³²³. La promesse de la descendance et de la terre n'est pas seulement adressée à Abraham. Dieu l'a renouvelé à ses descendants comme l'écrit Alain Marchadour : « tout au long du cycle d'Abraham et des autres patriarches qui lui succèdent, la terre est un motif central. Abraham inaugure son parcours sur la promesse d'un pays. »³²⁴ Les différentes mentions d'Abraham, d'Isaac et de Jacob dans la Bible portent souvent des traces de cette double promesse divine. Mathieu Collin a développé cette thèse lorsqu'il affirme que « c'est surtout en fonction des promesses qui lui ont été faites, celle d'une terre mais aussi celle d'une descendance, qu'Abraham est mentionné dans la Bible, le plus souvent d'ailleurs associé à Isaac, Jacob ou Israël. »³²⁵ En effet, nous pouvons affirmer que c'est d'abord cette double promesse de la descendance et de la terre faite par Dieu qui distingue les patriarches de leurs contemporains³²⁶.

3. Alliance et signification ancestrale du patriarche

Tout comme la promesse, l'alliance que Dieu a conclue avec Abraham est centrée sur la descendance et la terre. Les deux conclusions de la *b^e rît*³²⁷ (alliance) en Gn 15, 7-21 et en Gn 17, 1-21 constituent une belle illustration. La première alliance est scellée à la suite d'une plainte d'Abraham par rapport au manque de descendance : « voici que tu ne m'as pas donné de descendance et qu'un des gens de ma maison héritera de moi » (Gn 15, 3). La réponse de Dieu dans l'alliance est le don d'une postérité et d'une terre : « ce jour-là, Yahvé conclut une alliance avec Abraham en ces termes : à ta postérité je donne ce pays »³²⁸. Dans cette déclaration de Dieu, nous apercevons clairement le rapport entre l'alliance et la double promesse de la terre et de la descendance. C'est dans ce sens que Bernard Renaud affirme que

³²³ « Sara conçut et enfanta un fils à Abraham déjà vieux, au temps que Dieu avait marqué. Au fils qui lui naquit, enfanté par Sara, Abraham donna le nom d'Isaac. » Cf. Gn 21, 2-3.

³²⁴ Cf. A. Marchadour « le récit patriarcal et l'intrigue du pentateuque », *Lumière et Vie*, n° 188, vol. 37, sept. 1988, p. 9.

³²⁵ Cf. M. COLLIN, « Abraham », *Cahiers Evangile*, n° 56, Cerf, Paris, 1986, p. 5. L'auteur a recensé les différentes références allant dans ce sens : Gn 35, 12 ; 48, 15.16 ; 50,24 ; Ex 6, 3.8 ; 32, 13 ; 33, 1 ; Nb 32, 11 ; Dt 1, 8 ; 6, 10 ; 9, 5 ; 30, 20 ; 34, 4 ; 2 Ch 20, 7 ; Is 51, 2 ; 63, 16 ; Jr 33, 26 ; Ba 2, 34 ; Ez 33, 24 ; Mi 7, 20 ; Ps 105, 6.9 ; Tb 4, 12 ; 1 Mc 12, 21.

³²⁶ Térah le père d'Abraham qui est mort à Ur des Chaldéens avait une terre et une descendance. Cependant, il n'est pas un patriarche. Nous reviendrons sur cette distinction.

³²⁷ Cf. *Le Grand Dictionnaire de la Bible, Editions Excelsis, 2010*, p. 41. La formule *hâqîm 'et-b^e rît* pourrait se traduire par « faire tenir l'alliance », ou « établir, installer l'alliance ».

³²⁸ Gn 15, 18.

« Gn 15 accorde une place particulière à la terre du fait qu'elle est associée à un rite d'alliance. »³²⁹ Ainsi, nous convenons avec lui que le rite de l'alliance joue le rôle de garantie pour le patriarche : « il [Dieu] met en œuvre le rite pour montrer qu'il s'engage avec serment. »³³⁰ La deuxième conclusion de l'alliance en Gn 17, 1-21 revient sur la descendance³³¹ et la terre promise³³². Par ailleurs, à la place d'un rite, Dieu donne à Abraham et à sa descendance la circoncision comme le signe de l'alliance. Car l'alliance conclue par Dieu avec Abraham a été renouvelée à sa descendance³³³.

Il nous importe cependant de nous interroger sur la signification de la circoncision dans la problématique de notre recherche. Pour Abraham Ségal, l'importance de ce rite est à situer dans sa visibilité comme signe de l'alliance : « l'obligation de la circoncision est primordiale, puisqu'elle est le signe charnel de l'Alliance, son incarnation. »³³⁴ Il y a sans doute un lien entre le don de la circoncision et le changement du nom du patriarche dans ce texte³³⁵. Alors que le changement du nom confirme la vocation d'Abraham, la circoncision introduit en quelque sorte un changement de sens dans la semence de l'engendrement. Cette idée rejoint la perspective théologique de François Genuyt comme le montre bien cette affirmation : « la circoncision est un rite. En incisant le membre transmetteur de la semence de vie, le rite ouvre une brèche. Cette brèche interrompt le flux naturel qui porte les individus de la naissance à la mort. Par son arbitraire, elle ouvre la porte au sens. Non pas que le rite ait un sens, mais 'il permet le sens'' »³³⁶ De cette affirmation, nous pouvons dire que la circoncision comme geste rituel sur l'organe de l'engendrement revient sur la portée de la première phrase de Dieu à Abraham : « Yahvé dit à Abram : quitte... »³³⁷ Ce commandement divin exige du patriarche

³²⁹ Cf. B. RENAUD, « L'alliance au cœur de la Torah », *Cahiers Evangile*, n° 143, Cerf, Paris, 2008, p. 15.

³³⁰ Cf. B. RENAUD, « L'alliance au cœur de la Torah », *Cahiers Evangile*, p. 15.

³³¹ « Je te fais père d'une multitude de nations. » Cf. Gn 17, 5.

³³² « A toi et à ta race après toi, je donnerai le pays où tu séjournes, tout le pays de Canaan, en possession à perpétuité, et je serai votre Dieu. » Cf. Gn 17,8.

³³³ Il convient de noter la distinction des formules. Pour Abraham, Gn 17, 2 emploie la formule *nâtan b'erît* (garder l'alliance). Pour Isaac, Gn 17,19. 21 emploie la formule *hâqîm 'et-b'erît* (établir l'alliance). Ces deux formules attestent l'illimité du temps de l'alliance.

³³⁴ Cf. A. SEGAL, *Abraham : enquête sur un patriarche*, Bayard, Paris, 2003, p. 117.

³³⁵ Dans son commentaire sur un texte de Zohar, Maurice-Ruben Hayoun a établi un lien entre le changement de nom d'Abraham et la circoncision : « le texte du Zohar passe au patriarche Abraham qui s'appelait à l'origine Abram et auquel Dieu a ajouté la lettre *hé* immédiatement après la circoncision (Gn 17, 4-5) » Cf. M.-R. HAYOUN, *Abraham : un patriarche dans l'histoire*, Ellipses, Paris, 2009, p. 234. En réalité, le fait que le changement de nom et la circoncision soient dans ce passage de l'alliance est une preuve pour notre hypothèse.

³³⁶ Cf. F. GENUYT, « La justice d'Abraham selon saint Paul », *Lumière et Vie*, n° 266, année 2005, p. 39.

³³⁷ Gn 12, 1.

une rupture, une interruption. André Wénin décrit cette rupture exigée par Dieu à Abraham dans des mots bien saisissants : « d'emblée, le Seigneur invite Abram à rompre avec ce qu'il est : la terre où il s'est installé avec son père, son commencement ('enfantement'), son clan paternel. Touchant aux racines profondes de sa vie – actuelles, personnelles et familiales – la rupture est radicale. »³³⁸ De ce point de vue, la circoncision interrompt une nécessité historique par un acte générique, prescrit par Dieu, libérateur des nécessités, sur l'organe de la semence. Nous comprenons alors pourquoi Isaac est né après le don de la circoncision. Le peuple de la « circoncision » est en réalité tourné vers l'accomplissement des promesses divines. C'est dans cette lecture de renversement de perspective qu'il faut comprendre sans doute l'histoire d'Abraham. Les propos de Pierre Gilbert sont explicites de ce point de vue : « en reprenant consciemment les images et comparaisons que Dieu propose à Abraham au seuil d'une histoire que le patriarche inaugure dans sa semence, nous évoquons simplement le renversement de perspective qu'implique cette histoire par rapport aux questions que nous nous posons habituellement. »³³⁹

Pouvons-nous rapprocher la figure du patriarche de celle de l'ancêtre à partir de ces considérations relatives à l'alliance et à la promesse ? Aux patriarches, Dieu promet une patrie. La terre est fondamentale dans la figure du patriarche³⁴⁰. C'est dans ce sens que la promesse de la terre faite à Abraham a été renouvelée à sa descendance. Pour Alain Marchadour, la promesse de la terre traverse l'Ancien Testament dans son ensemble : « à Abraham, elle [la terre] est promise ; pour les exilés, elle est perdue de façon provisoire : au temps de l'Exode, la promesse lointaine se fait proche. Abraham apparaît alors comme le premier d'une série et, à ce titre, le récit est source de sens pour les séquences suivantes. »³⁴¹ Or la possession d'une descendance et d'une terre fait partie de ce qui définit aussi l'ancêtre. Il n'y a pas de défunt ancestralisé qui ne soit père d'une descendance et propriétaire d'une terre. A partir de ces considérations, nous pouvons dire que les patriarches peuvent être considérés comme des ancêtres. Cette affirmation de Robert Michaud est à comprendre dans

³³⁸ Cf. A. WENIN, « Abraham : élection et salut », *Revue théologique de Louvain*, n° 27, année 1996, p. 10.

³³⁹ Cf. P. GILBERT, « Pour un bon usage de l'histoire des patriarches », *Lumière et vie*, n° 188, p. 35.

³⁴⁰ Le rapport de l'homme à la terre a une signification juridique et culturelle dans le judaïsme. Alain Marchadour s'est intéressé à cette ancienne interprétation du récit de la création dans le judaïsme : « une terre et une alliance. Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre et sur cette terre il imagine une oasis où il établit le couple humain pour "cultiver la terre et garder le sol" (Gn2, 15). Les verbes employés en hébreu (*abad* et *shamar*) ont une connotation culturelle (rendre un culte et observer la loi) et cette interprétation est traditionnelle dans le judaïsme... » Cf. A. MARCHADOUR « le récit patriarcal et l'intrigue du pentateuque », *Lumière et Vie*, p. 8.

³⁴¹ Cf. A. MARCHADOUR « le récit patriarcal et l'intrigue du pentateuque », *Lumière et Vie*, p. 10.

ce sens : « l'ancêtre (ou le père) passait pour avoir reçu de son dieu personnel la promesse de la naissance d'un fils et de la possession d'une terre fertile. »³⁴² Il nous semble que l'auteur identifie ici l'ancêtre au patriarche. Dans des écrits récents comme chez Michel Demaison, les patriarches sont souvent désignés par le concept d'ancêtre : « Abraham, Isaac et Jacob, ces hautes figures qui hantent la mémoire des croyants en un seul Dieu. [...] Ces ancêtres étaient, voici peu, bien installés dans leur passé lointain. »³⁴³ C'est sans doute dans ce sens que certains auteurs les nomment comme tels : Abraham, Isaac et Jacob...³⁴⁴

B. « Dieu de nos pères » : sens théologique du patriarche

1. Les patriarches : des ancêtres élus par Dieu

Nous venons de montrer que les patriarches peuvent être considérés comme des ancêtres. Mais cette affirmation ne montre pas l'articulation du rapport entre ancêtre et patriarche. Car le patriarche ne saurait être réduit à la figure de l'ancêtre. De fait, si les patriarches peuvent être considérés comme des ancêtres, tous les ancêtres ne sont pas des patriarches. Qu'est-ce qu'alors un patriarche dans notre perspective ancestrologique ? En réalité, la promesse et l'alliance que nous avons développées précédemment comme déterminant la figure du patriarche sont une conséquence de l'élection de Dieu. La différence entre un patriarche et un ancêtre réside dans le fait que le premier est un élu de Dieu. En cela, nous pouvons affirmer que le patriarche est un ancêtre élu par Dieu. La vérification de cette hypothèse pourrait se faire par une double démarche. La première consiste à indiquer en quoi le patriarche est un élu de Dieu. La deuxième reviendra à prouver qu'il existe des figures bibliques issues de la famille des patriarches qui n'ont pas été choisies par Dieu comme patriarches et qui sont cependant des ancêtres.

En effet, le thème de l'élection se décline à travers les verbes hébreux *bâhar*³⁴⁵ (choisir, élire) et *qâdâ*³⁴⁶ (appeler). L'expérience d'Abraham dans sa première rencontre avec Dieu en

³⁴² Cf. *Les patriarches ; histoire et théologie*, p. 42. Il s'agit là d'une désignation du patriarche à son niveau d'ancêtre, c'est-à-dire au niveau de la tribu.

³⁴³ Cf. M. DEMAISON, « les premiers des justes », *Lumière et Vie*, n° 188, t. 37, septembre 1988, p. 3-4.

³⁴⁴ Cf. M. DEMAISON, « La longue marche des patriarches », *Lumière et Vie*, n° 188, t. 37, septembre 1988, p. 3-4. Mathieu Collin fait du patriarche l'ancêtre du roi-messie : « Abraham, l'ancêtre du roi-messie ». Cf. M. COLLIN, « Abraham », *Cahiers Evangile*, n° 56, Cerf, Paris, 1986, p. 43.

³⁴⁵ Cf. *Le Grand Dictionnaire de la Bible, Editions Excelsis, 2010*, p. 497.

³⁴⁶ Cf. *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, p. 119.

Gn 12, 1-2 peut bien se comprendre à partir de la signification de ces deux verbes. C'est à Abraham que Dieu s'adresse. Selon André Wénin, le début de l'histoire d'Abraham est une histoire d'élection personnelle qui inaugure l'élection du peuple Israël : « la Bible elle-même qualifie "d'élection" le début de l'aventure d'Abraham. L'appel du patriarche constitue même dans le récit biblique le moment initial de l'élection d'Israël et revêt à ce titre une valeur archétypale. »³⁴⁷ L'énonciation de son nom « Abram » montre que l'appel et la recommandation s'adressent particulièrement à lui. Le verset 4 est précis sur le mouvement de celui qui est choisi par Dieu pour quitter Harân : « Abram partit ». Son neveu Lot qui est parti avec lui n'est pas directement concerné par la vocation d'Abraham : « Lot partit avec lui »³⁴⁸. Cette précision est une confirmation du choix de Dieu sur Abraham. Lot reste le neveu d'Abraham tandis qu'Abraham est renommé par le Dieu Père. L'élection d'Abraham dont le contenu est en quelque sorte la promesse et l'alliance divines est continuée pour sa descendance comme le décrit Marc Lods : « la descendance, c'est le peuple issu de lui selon la chair, peuple élu parce qu'Abraham a été élu de Dieu parmi toutes les nations de la terre. Cette élection reste valable tout au long des péripéties de son histoire, heureuses ou malheureuses. »³⁴⁹

Il y a des ancêtres issus de la famille patriarcale qui ne sont pas des patriarches. Dans le livre de la Genèse, la naissance du fils de la promesse constitue pour Abraham une véritable attente. On pourrait presque dire que l'histoire biblique ne permet pas à Abraham de se réjouir de la naissance de son fils Ismaël pour la raison que celui-ci n'est pas l'élu de Dieu³⁵⁰. Par ailleurs, Ismaël est considéré comme un ancêtre. Pour André Paul, « il est reconnu comme l'ancêtre éponyme des Ismaélites »³⁵¹. Le cas le plus emblématique de l'élection est celui de Jacob qui a racheté le droit d'aînesse de son frère Esaü³⁵². Jacob à qui revient la succession a trompé son frère Esaü³⁵³. Isaac a donné à Jacob la bénédiction de Dieu, l'établissant ainsi dans la lignée de la descendance des patriarches : Abraham, Isaac et Jacob. Il y a là une

³⁴⁷ Cf. A. WENIN, « Abraham : élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif », *Revue théologique de Louvain*, n° 27, Louvain-la-Neuve, 1996, p. 4.

³⁴⁸ Gn 12, 4.

³⁴⁹ Cf. M. LODS, « Les quatre figures chrétiennes d'Abraham », *Revue Positions luthériennes*, n° 1, janvier-mars 1980, p. 27. Il s'agit d'une descendance d'en-haut. Dieu engendre d'en-haut.

³⁵⁰ Gn 16, 1-16 ; 21, 8-21.

³⁵¹ Cf. A. PAUL, *Ismaël*, (« Dictionnaire du judaïsme »), Editions Encyclopedia Universalis, Paris, 2015, p. 654.

³⁵² Gn 25, 29-34.

³⁵³ L'élection divine subvertit parfois la chronologie. C'est aussi le cas de David élu comme roi à la place de ses frères (Cf. 1 S 16, 10-11).

confirmation divine de la bénédiction d'Isaac : Jacob est l'élu de Dieu par rapport à Esau³⁵⁴. Nous pouvons dire que la nécessité de l'aînesse passe après la causalité transcendante de la bénédiction. Tout comme Ismaël, Esau qui peut être considéré comme un ancêtre n'est pas un patriarche parce qu'il n'est pas élu par Dieu. La signification du patriarche est intimement liée au rapport d'élection de Dieu. C'est bien cela qui distingue la définition du patriarche par rapport à celle de l'ancêtre. Dans l'élection, l'acte de Dieu est co-extensible à toute la descendance de l'ancêtre.

2. Le commandement divin aux patriarches : « marche en ma présence et sois parfait »³⁵⁵

La question à laquelle nous cherchons à répondre dans cette investigation est celle relative à la signification du commandement de Dieu comme référence pour les patriarches et leurs descendants. Nous allons pour cela examiner l'expression « Dieu de nos pères »³⁵⁶. On retrouve fréquemment l'expression le Dieu de mon/ton père³⁵⁷ dans la Bible. Cette nomination est une interpellation adressée à Dieu par les descendants des patriarches. Les pères à qui Dieu s'est révélé sont restés fidèles à l'alliance. La fidélité à l'alliance a été demandée par Dieu lui-même à Abraham en ces termes : « marche en ma présence et sois parfait. » D'une part, cette citation montre que Dieu est toujours au présent de son éternité. D'autre part, elle indique qu'il est le tiers présent³⁵⁸. La perfection est constitutive du chemin de Dieu. Il s'agit de la loi du Seigneur comme chemin de vie du patriarche. De fait, la vie du patriarche peut être désignée comme une réponse quotidienne au commandement de vivre la loi du Seigneur. Et le projet de vie du patriarche se définit par rapport à ce chemin divin. En

³⁵⁴ Pour une étude approfondie sur Jacob, nous indiquons la récente étude de Corinne Lanoir. Cf. C. LANOIR, « Jacob, l'autre ancêtre », *Cahiers Evangile*, n° 171, Cerf, Paris, 2015.

³⁵⁵ Gn 17, 1.

³⁵⁶ Dans le livre de l'Exode, Dieu dit à Moïse de le présenter aux fils d'Israël comme Yahvé, le Dieu de [leurs] pères. Cf. Ex 3, 15. 16.

³⁵⁷ Dans la Genèse, nous avons les références suivantes : Gn 31, 5. 29 ; 43, 23 ; 46, 3 ; 50, 17. En s'adressant à Isaac, Dieu se présente comme le Dieu de son père : « Yahvé lui apparut cette nuit-là et dit : Je suis le Dieu de ton père Abraham. » (Gn 26,24). A Jacob, il est le Dieu d'Abraham et d'Isaac : « Je suis Yahvé, le Dieu d'Abraham ton ancêtre et le Dieu d'Isaac. » (Gn 28, 13). Et lorsqu'il se révèle à Moïse, il affirme qu'il est « Yahvé, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » (Ex 3, 15. 16).

³⁵⁸ Dans le Nouveau Testament, le tiers présent se dévoile dans la figure du Fils.

disant à Abraham de quitter Harân, Dieu lui demande en même temps de renoncer au culte que ses parents rendaient aux dieux³⁵⁹ à l'instar de tous ceux de la région d'Ur.

L'exemple attestant la fidélité d'Abraham qui mérite d'être mentionné concerne le sacrifice d'Isaac³⁶⁰. En acceptant de sacrifier son fils unique, qui est aussi celui de la bénédiction divine, le patriarche fait preuve de confiance et d'obéissance à Dieu³⁶¹. Pour Marc Lods, c'est l'expression de ces vertus qui font du patriarche un ami digne de Dieu : « lorsqu'Isaac fut né, Abraham donna encore une preuve de sa confiance et de son obéissance envers Dieu, en acceptant d'offrir son fils unique en sacrifice (Genèse 22). [...]. Abraham, serviteur exemplaire, et digne de l'amitié de Dieu. »³⁶² Certains exégètes ont fait un rapprochement entre le renouvellement des promesses divines et les actions vertueuses des patriarches. C'est le cas de Walter Vogels lorsqu'il affirme qu'« il [Dieu] mentionne la raison du renouvellement des promesses : ‘parce que tu as fait cela et n'as pas refusé ton fils, ton unique’, répétant ainsi ce qu'il avait dit auparavant (v. 12 ; Cf. v. 2). Les promesses ne sont pas complètement gratuites, elles sont liées à l'action d'Abraham. Yahvé, en effet, dans le cycle, rappelle plusieurs promesses après une action vertueuse d'Abraham. »³⁶³ Walter Vogels

³⁵⁹ Il semble que le clan d'Abraham pratiquait le culte au dieu-lune et à sa déesse. Edouard Dhorme a établi une description détaillée des dieux d'Ur. A propos du dieu-lune il écrit : « si haut que nous remontions dans l'histoire monumentale et documentaire de la ville d'Ur, le dieu apparaît comme président à ces destinataires est le dieu-lune. Sous son nom sumérien de *Nannar* et sous son nom sémitique de *Sin* (idéogramme *en-zu*), ce dieu figure dans les plus anciennes inscriptions. » Cf. P. DHORME, « Abraham dans le cadre de l'histoire », *Revue biblique*, n° 3, Paris, 1928, p. 369. La deuxième divinité est une déesse : « la déesse associée au dieu *Sin* dans le culte des habitants d'Ur est *Nin-gal* "grande dame", qui s'appelle "mère d'Ur", de la même manière que *Nannar* ou *Sin* est "roi d'Ur" » Cf. P. DHORME, « Abraham dans le cadre de l'histoire », *Revue biblique*, p. 370. Dans son étude exégétique sur *Abraham et sa légende*, Walter Vogels a déclaré que certains noms des familles patriarcales tels que Saraï, Térah, Milka, et Laban sont même associées aux noms de ces Dieux : « La femme d'Abraham s'appelle Saraï ou Sara, ce qui correspond à Sharratu, et signifie « la reine ». Le nom est une traduction de langue sémitique du nom sumérien Ningal, nom porté par l'épouse du dieu *Sin*, le dieu lune. D'autres noms de la famille des patriarches, comme Térah, le nom du père d'Abraham (Gn 11, 17), Milka, le nom de la belle-sœur et de la nièce d'Abraham (Gn 11, 29), et Laban, le nom du frère de Rébecca et de la parenté de Milka (24, 15.29), orientent tous vers ce culte lunaire. Ce culte était pratiqué à Ur, la ville d'où la famille de Térah est partie, et aussi Harân, la ville où elle s'est établie (Gn 11,31). Cf. W. VOGELS, *Abraham et sa légende : Genèse 12, 1-25,11*, Cerf-Médiaspaul, Paris-Montréal, 1996, p. 85.

³⁶⁰ Gn 22, 1-19.

³⁶¹ C'est dans ce sens qu'André Wénin qualifie les gestes d'Abraham de « gestes d'une obéissance sans faille ». Cf. A. WENIN, « Abraham à la rencontre de YHWH », *Revue théologique de Louvain*, n° 20, Louvain-la-Neuve, 1989, p. 170. Pour lui, « l'obéissance totale d'Abraham est donc la face visible de sa confiance. » Cf. A. WENIN, « Abraham à la rencontre de YHWH », *Revue théologique de Louvain*, p. 171.

³⁶² Cf. M. LODS, « Les quatre figures chrétiennes d'Abraham », *Revue Positions luthériennes*, n° 1, janvier-mars 1980, p. 18.

³⁶³ Cf. W. VOGELS, *Abraham et sa légende : Genèse 12, 1-25,11*, p. 298.

veut montrer le lien entre l'accomplissement des promesses divines et la fidélité du patriarche. Pour appuyer notre argumentation, voyons dans des exemples concrets les conséquences du manque de fidélité. Saül qui ne suit pas fidèlement la loi du Seigneur³⁶⁴ sera rejeté par Dieu et écarté de la royauté au profit de David³⁶⁵. Dans le livre de l'Exode, le peuple élu va également s'écarter de la loi du Seigneur en se fabriquant un dieu en forme de veau d'or³⁶⁶, s'exposant ainsi au rejet de Dieu. A plusieurs reprises, les prophètes vont mettre en garde le peuple élu au sujet de l'idolâtrie de Baal³⁶⁷, un dieu servi en Israël dont le nom signifie « seigneur ». Dans ce sens, les patriarches en tant que pères fidèles à l'alliance sont des références. C'est ainsi que les descendants des patriarches sont invités à suivre l'exemple de leurs pères.

L'expression « Dieu de nos pères »³⁶⁸ est en quelque sorte une modélisation de la figure patriarcale comme référé au « Tiers divin ». Sur ce registre de l'exemplarité, nous pouvons faire un rapprochement entre la conception du patriarche dans la Bible et la conception africaine de l'ancêtre. Pour une approche vétérotestamentaire de l'ancêtre, il nous semble important de comparer la figure du patriarche et celle de l'ancêtre dans la culture africaine.

³⁶⁴ 1 S 16,12.

³⁶⁵ 1 S 18, 19. Certaines études font un rapprochement entre les vertus de David et Abraham, considérant que le roi s'est inspiré de son ancêtre. C'est le cas d'Abraham Ségal comme le montre cette citation : « ces talents [David] lui avaient valu d'être choisi comme roi par les clans judéens qui lui faisaient confiance. Mais l'unification n'était pas assurée d'avance, et David eut recours, pour arriver à ses fins, à un procédé classique en Orient. Par exemple, lorsqu'une fédération se crée parmi les tribus bédouines, on essaie de la renforcer en donnant aux groupes qui la composent un ancêtre commun ; il sert de justification politique à l'unité nouvelle. Le génie de David est d'avoir unifié ces clans dispersés et disparates en insistant sur leurs similitudes, en leur donnant une culture commune. Il avait besoin pour cela d'un Grand Ancêtre. Abraham dont la tombe se trouvait à Hébron, selon la tradition, était tout désigné pour remplir ce rôle. » Cf. A. SEGAL, *Abraham : enquête sur un patriarche*, Bayard, Paris, 2003, p. 51.

³⁶⁶ Cf. Ex 32, 1-6. Pour une étude plus approfondie sur l'idolâtrie du veau d'or, nous indiquons l'étude de Fernand Ryser : Cf. F. RYSER, « Le veau d'or : le problème de l'image de Dieu d'après Exode 32 », *Les Cahiers du Renouveau*, n° 10, Editions Labor et Fides, Genève, 1954. Les travaux d'André Wénin développent la même problématique. Cf. A. WENIN, « Le serpent, le tourbillon et le baal », *Revue théologique de Louvain*, n° 34, Louvain-La-Neuve, 2003, pp. 27-42.

³⁶⁷ Les travaux de Dany Nocquet constituent une référence pour une étude sur le dieu Baal : Cf. D. NOCQUET, *Le livret noir de Baal : la polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et l'ancien Israël*, Labor et Fides, Genève, 2004.

³⁶⁸ Cette expression montre que Dieu est un tiers intrusif dans la nécessité génétique.

3. Ancêtre biblique et ancêtre en Afrique : étude comparative

En étudiant les fondements bibliques et culturels du Christ-Ancêtre dans la première partie de notre thèse, nous avons noté les quatre caractéristiques principales de l'ancêtre dans la culture africaine. Il est ressorti que ces critères culturels développés par François Kabasélé à partir de la conception bantou de l'ancêtre constituent des attentes sociales réalisées par les ancêtres en Afrique. C'est à partir de cette définition culturelle de l'ancêtre que nous allons établir un rapport entre la figure du patriarche et celle de l'ancêtre.

Le premier registre est lié à la vie. Par la reconnaissance de ses fonctions de géniteur, de protecteur et de garant de l'intégrité morale de la vie, l'ancêtre en Afrique est de quelque façon à l'origine de la vie. Le don biologique de la vie et sa protection sont constitutifs du sens de l'ancêtre. Il n'y a pas d'ancêtre qui ne soit pas père d'un grand nombre dans le sens généalogique. Après avoir été à l'origine d'une descendance, les ancêtres deviennent finalement des veilleurs de la vie comme l'explique Kabasélé : « avoir eu une descendance sur terre, car la vie reçue doit être communiquée ; plus elle l'est, plus elle se renforce ; l'ancêtre ne peut avoir mis un frein ou une barrière à la vie : si on n'a pas eu de descendance, comment peut-on, en effet, être signe et jouer le rôle de médiation de vie, rôle par excellence des intermédiaires entre les hommes et l'Être Suprême ? »³⁶⁹ A ce niveau du registre de la vie, nous pouvons considérer que le patriarche remplit le même rôle que l'ancêtre : l'ancêtre est aussi le père d'une descendance. L'histoire d'Abraham commence par la promesse d'une nombreuse descendance. Malgré la naissance tardive de l'enfant de la promesse, Abraham est incontestablement « le père d'une multitude »³⁷⁰. Le nom grec Πατριάρχης se traduit par « le premier auteur d'une famille »³⁷¹.

Le deuxième registre explicatif est de l'ordre de la présence. Dans la croyance traditionnelle africaine, l'ancêtre est reconnu pour sa présence dans la vie de ses descendants. Il y a là une reconnaissance d'une causalité de l'ancêtre sur les vivants. Juvénal Ilunga Muya décrit l'action des ancêtres dans la vie des vivants en termes de salut : « des ancêtres, on attend le salut. En s'adressant à eux, on implore leur bénédiction, protection et assistance pour

³⁶⁹ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 133.

³⁷⁰ Gn 17, 3-4.

³⁷¹ Cf. A. CHASSANG, *Nouveau Dictionnaire grec-français*, Garnier Frères, Paris, 1889, p. 736. C'est aussi la même signification dans le dictionnaire d'Anatole Bailly publiée en 2000. Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 2000, p. 1499.

la réussite dans toutes les épreuves de la vie. »³⁷² De cette affirmation, nous pouvons déduire que la causalité des ancêtres sur les vivants se décline selon la culture en termes de bénédiction, de protection, d'assistance etc... En revanche, du point de vue biblique, il n'y a pas de causalité des patriarches sur les descendants. Car Dieu en tiers est devenu le bénisseur et le protecteur³⁷³. Par leur présence à la vie, les patriarches sont des exemples à imiter. Mais, Dieu qu'ils représentent est toutefois présent à la vie. Le troisième registre est celui de l'aïnesse dans le sens d'antériorité. L'idée d'ancêtre se comprend dans le sens de la protologie. La question de l'aïnesse est interne à la logique même du patriarche comme une donnée constitutive de la génération naturelle et de la généalogie. En cela, le patriarche est toujours un aîné³⁷⁴. Le dernier registre qualifiant l'ancêtre dans la pensée de Kabaselé est relatif à la médiation. Louis-Vincent Thomas et René Luneau ont donné une description d'une formule de sacrifice destiné aux ancêtres qui mérite notre attention : « mon père, mon ancêtre, vous qui êtes dans la région d'en bas, vous avec dieu et la terre, c'est vous qui parlez. Quant à moi, je ne vois rien, nulle part. Alors, recevez cette plume (poule), et apportez à l'être que vous connaissez, auprès de lui, et que la paix seule vienne sur moi. »³⁷⁵ Dans cette formule sacrificielle, l'être à qui revient l'offrande semble méconnu. En revanche, l'ancêtre apparaît comme un médiateur proche des vivants. La culture africaine est épaisse de la conception de l'ancêtre comme médiateur. Dans sa fonction de canal d'initiation, de transmission et de partage de la vie, la communauté elle-même joue un rôle de médiation en rapport avec l'ancêtre. Les ancêtres sont les garants de cette médiation. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre cette affirmation de Kabaselé : « dans cette communauté médiatrice, les ancêtres occupent la première place : ils sont plus proches de la Source, ils nous connaissent plus intimement. Leur relation à l'Être suprême et aux vivants terrestres les situe dans cette position privilégiée d'intermédiaires. »³⁷⁶ C'est dans le sens de leur fonction de médiateur que les ancêtres font l'objet d'un culte. Et c'est à travers leur médiation que les vivants s'adressent à la divinité.

³⁷² Cf. I. J., MUYA, *Bénezet BUJO. Eveil d'une pensée systématique et authentiquement africaine*, (coll. « Introduction à la théologie africaine »), p. 118.

³⁷³ C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la bénédiction que reçoit Abraham de Melchisédech qui apparaît sans généalogie.

³⁷⁴ En revanche, il ne suffit pas d'être de la famille et de l'époque des patriarches pour l'être. Nous avons déjà souligné l'exemple de Jacob qui, après avoir usurpé le titre d'aîné de son frère Esaü, est devenu patriarche à sa place (Gn 25,29).

³⁷⁵ Cf. L.V. THOMAS et R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire : textes et traditions sacrées*, t. II, Stock-Plus, Paris, 1981, p. 182-183.

³⁷⁶ Cf. *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 141.

De fait, ces quatre caractéristiques définissant l'ancêtre constituent en quelque sorte une grille de lecture culturelle de la réalité de l'ancêtre en Afrique. Or, la médiation du patriarche n'est pas à situer d'emblée dans la condition *post mortem*. L'intercession d'Abraham ne se range pas dans le modèle de la médiation de l'ancêtre selon la culture africaine. A cet effet, il convient de faire remarquer que dans l'épisode du pauvre Lazare, Abraham n'obéit pas à la proposition d'envoyer des prophètes sur terre en vue de la conversion de la maison du riche. Il affirme de quelque façon l'existence d'un abîme entre le lieu de la vie *ante mortem* et *post mortem*. Le refus d'Abraham signifie sans doute que son rôle de médiation n'est pas eschatologique³⁷⁷. Le discours eschatologique de l'Eglise ne prend pas Abraham comme une condition de passage.

Le sens biblique de patriarche se comprend naturellement dans sa relation à Dieu. Dans l'ordre du mystère du salut, les patriarches ont joué un rôle dans l'accueil de la promesse divine. C'est précisément là que se joue au niveau de la Bible l'essentiel du contenu de l'histoire patriarcale. Au demeurant, dans l'Ancien Testament, les patriarches peuvent être considérés comme des ancêtres dans les limites du cadre clanique ou familial. De fait, les patriarches ne sont pas à proprement parler des ancêtres pour la foi chrétienne. Par conséquent, lorsque ceux-ci sont considérés dans le sens de la généalogie et de la tradition familiale, ils peuvent être thématés sous la figure des ancêtres claniques. Cette thèse que nous développons ici est aussi partagée par certains commentateurs bibliques. Dans ses travaux de recherches historique et théologique sur les patriarches, Robert Michaud a fait une approche ancestrologique des traditions patriarcales. Le contexte géographique et culturel qui permet de comprendre la lecture de l'auteur est défini dans les limites des tribus d'Israël. Son projet théologique est déjà explicite dès l'introduction de son livre : « c'est ainsi qu'apparaît, comme le résultat final d'un long processus d'assimilation et d'adoption, la généalogie devenue célèbre : Abraham, père d'Isaac ; Isaac, père de Jacob ; Jacob, ancêtre des douze tribus d'Israël. »³⁷⁸ Dans cette affirmation où Jacob est désigné comme ancêtre, la référence aux tribus d'Israël est fondamentale.

³⁷⁷ La notion de *limbus patrum* qui fait référence aux limbes des patriarches renvoie à un lieu où les âmes des justes (les patriarches) morts attendent la Résurrection de Jésus. A cause de la faute d'Adam, le paradis est scellé. Les justes sont libérés par Jésus qui y descend le vendredi saint et le samedi saint. (1 P 3, 19). Les limbes des patriarches sont donc un lieu inactif. C'est du même ordre que l'expression « sein d'Abraham (Lc 16,22). Nous reviendrons sur l'expression « sein d'Abraham » dans la troisième partie de notre travail.

³⁷⁸ Cf. R. MICHAUD, *Les patriarches ; Histoire et théologie*, Cerf, Paris, 1975, p. 13. Cité désormais, *Les patriarches ; Histoire et théologie*,

Du reste, le rapport du patriarche à la généalogie est constitutif de la signification vétérotestamentaire de l'ancêtre dans la pensée de l'auteur. Il convient de faire remarquer que Jacob n'est pas le seul ancêtre dans les travaux de Robert Michaud. Abraham, Isaac et Jacob sont tous considérés comme des ancêtres dans l'affirmation suivante : « la plupart de ces clans étaient dans leurs déplacements continuels par la promesse d'une terre fertile que, d'après leurs traditions sacrées, le Dieu protecteur du groupe avait faite aux ancêtres dont quelques-uns sont bien connus : Abraham, Isaac, Jacob ; un autre, du nom d'Israël, nouvellement découvert ; d'autres, dont les noms sont perdus à jamais. »³⁷⁹ Comme nous pouvons le constater, l'auteur insiste sur la promesse d'une terre faite par Dieu pour la vie du clan. C'est dans ce sens que nous affirmons que la dimension identitaire est fondamentale au sens de la notion de patriarche. La structure identitaire s'articule autour de la famille, du clan ou de la tribu comme le montre également Guy Couturier : « l'unique société que connaissent les patriarches est la famille, qui structure toutes leurs activités, qu'elles se passent au sein d'une famille ou dans un groupe de familles, clans ou tribus. »³⁸⁰ Et comme Abraham, Isaac et Jacob sont des ancêtres élus par Dieu, ils sont à la fois des ancêtres et des patriarches. C'est sans doute dans cette perspective que De Vaux les considère comme ancêtres et patriarches dans la tradition juive : « les Israélites rattachaient aux trois patriarches Abraham, Isaac et Jacob les origines de leur peuple et les débuts de leur foi. Les traditions qu'ils conservaient sur ces ancêtres et sur leur époque sont contenues dans la Genèse. »³⁸¹ Ancêtre et patriarche, tel est le statut des patriarches dans les Ecrits vétérotestamentaires.

Toutes ces observations bibliques indiquent que la figure de l'ancêtre est présente dans le livre de la Genèse. Mais, la thématique de l'ancestralisme comme culte rendu aux ancêtres à la manière africaine est quasi absente. Certes, la diaconie envers les morts est fortement soulignée surtout en termes de « possession funéraire »³⁸². Après la mort de Sara, Abraham a acheté le champ et la grotte d'Ephrôn qui est à Makpéla pour son inhumation³⁸³. Pour le récit biblique, il faut qu'elle soit enterrée sur une terre où l'ancêtre et ses descendants seront inhumés comme l'indique cette affirmation de Maria Besançon : « les patriarches à la suite

³⁷⁹ Cf. *Les patriarches ; Histoire et théologie*, p. 31.

³⁸⁰ Cf. G. COUTURIER, *Le problème de l'historicité des patriarches ; De M.-J. Lagrange à R. De Vaux*, (coll. « Les patriarches et l'histoire »), Cerf-Fides, Paris-Montréal, 1988, p. 196.

³⁸¹ Cf. R. DE VAUX, « Les patriarches hébreux et l'histoire », *Revue biblique*, t. 72, J. Gabalda et Cie, Paris, 1965, p. 5.

³⁸² Gn 23, 4.

³⁸³ Cf. Gn 23, 4-19. Plus tard, Jacob va négocier l'achat d'une grotte dans la ville de Sichem pour y dresser sa tente. Cf. Gn 33, 18-20.

d'Abraham exigeront d'y être ensevelis en rappelant justement cette acquisition par l'argent. Jacob fera jurer Joseph en lui donnant cet ordre en Egypte : 'Ensevelissez-moi près de mes pères... dans la grotte de Makpéla, en face de Mambré, au pays de Canaan, celle qu'a achetée Abraham... comme propriétaire funéraire... Le champ et la grotte qui s'y trouvent ont été achetés aux fils de Heth'' (Gn 47, 31-49,29+ »³⁸⁴. Mais quelle est la compréhension néotestamentaire de la notion de patriarche ?

II. Compréhension ancestrologique des patriarches dans le Nouveau Testament

En nous basant sur la signification vétérotestamentaire des patriarches, nous avons conclu précédemment qu'ils peuvent être considérés comme des ancêtres. Deux raisons bibliques ont été invoquées pour justifier cette thèse : il s'agit de l'alliance et de la double promesse de la descendance et de la terre. Mais qu'en est-il du Nouveau Testament ? Peut-on parler d'une réception néotestamentaire de la figure de patriarche ? Comment le Nouveau Testament la présente-t-elle ? La réception néotestamentaire de la figure du patriarche peut-elle nous conduire à soutenir la thèse qui considère les patriarches comme des ancêtres ? C'est à cette interrogation que cherche à répondre notre approche ancestrologique des patriarches dans le Nouveau Testament.

A. Le patriarche défini à partir de sa relation avec Dieu

La lettre aux Hébreux désigne Abraham comme un patriarche en ces termes : « considérez donc comme il est grand Celui à qui Abraham donna aussi la dîme du meilleur butin, lui le Patriarche. »³⁸⁵ Le livre des Actes des Apôtres comporte quelques mentions du mot « patriarche ». Dans le discours d'Etienne, la notion de patriarche est plus étendue comme le montre bien cette citation : « c'est ainsi qu'étant devenu père d'Isaac, Abraham le circoncit le huitième jour. Et Isaac fit de même pour Jacob, et Jacob pour les douze patriarches. »³⁸⁶ Cette référence biblique considère Abraham, Isaac, Jacob et les douze fils de

³⁸⁴ Cf. M. BESANÇON, *Si Dieu est bon, pourquoi la mort ? Quand l'intelligence cherche la foi...*, Parole et vie, Paris, 2014, p. 63.

³⁸⁵ He 7,4. Celui à qui Abraham a donné la dîme, c'est Melchisédech.

³⁸⁶ Ac 7, 8.

Jacob comme étant le groupe des patriarches bibliques. L'appellation « patriarche » est encore élargie dans le Nouveau Testament à d'autres personnages. Le même livre des Actes des Apôtres attribue le qualificatif à David : « frères, il est permis de vous le dire en toute assurance : le patriarche David est mort et a été enseveli, et son tombeau est encore aujourd'hui parmi nous. »³⁸⁷ Mathieu Collin qui s'est intéressé à l'emploi du concept « patriarche » dans le Nouveau Testament parle d'un triple emploi :

Les écrits du Nouveau Testament connaissent seulement trois emplois du mot *patriarche* et qui sont un peu déconcertants pour nous. En Actes 2, 29, Luc rapporte une homélie de Pierre au jour de la Pentecôte : c'est David qui est appelé *patriarche* ; en Actes 7,8 dans le discours d'Etienne, ce sont cette fois les douze fils de Jacob qui reçoivent ce nom. Heureusement pour nous la lettre aux Hébreux nomme tout de même Abraham le *patriarche* (7,4). En dehors de ce dernier texte qui fait figure d'exception, Abraham et, en tout cas, Isaac et Jacob que nous avons l'habitude de considérer comme *patriarches* ne sont donc jamais nommés ainsi dans le Nouveau Testament. C'est le nom de père qui leur est plus normalement donné...³⁸⁸

Mais si la figure de patriarche est présente dans le Nouveau Testament, peut-on cependant l'assimiler à l'ancêtre vétérotestamentaire ? L'objectif de notre enquête peut être formulé en une question : le Nouveau Testament se situe-t-il dans une continuité ou dans une discontinuité par rapport à la signification vétérotestamentaire de patriarche ? Pour répondre à cette interrogation, nous allons d'abord analyser la réception néotestamentaire de la circoncision comme sceau de l'alliance de Dieu avec les patriarches³⁸⁹. Car c'est par l'observation du rite de la circoncision que le peuple élu affirme son lien de descendance avec les patriarches. En effet, la circoncision revêt un caractère obligatoire pour la descendance d'Abraham parce qu'elle constitue le rituel spécifique de l'alliance conclue par Dieu avec les

³⁸⁷ Ac 2,29. Melchisédech, sans généalogie, dont il est question dans le passage de He 7,4 est sans doute une pièce du descriptif biblique des patriarches.

³⁸⁸ Cf. M. COLLIN, « La tradition des "Pères" dans le Nouveau Testament », *Lumière et Vie*, n° 188, septembre 1988, p. 101. L'étonnement de Mathieu Collin vient du fait que les Actes des apôtres ne citent pas la trilogie patriarcale (Abraham, Isaac et Jacob). Raymond Jacques Tournay indique que la triade Abraham Isaac et Jacob s'est formée progressivement : « ainsi, la triade généalogique Abraham-Isaac-Jacob s'est formée progressivement. Au cycle Isaac-Jacob, père et fils, s'est adjoint le cycle d'Abraham en tant qu'ancêtre de toute la nation et porteur de promesse de la terre. » Cf. J. R. TOURNAY, « La triade Abraham-Isaac-Jacob », *Revue biblique*, t. 103-3, Gabalda et Cie, Paris, 1996, p. 334.

³⁸⁹ Pour Régis Burnet et Didier Luciani, l'identité du peuple élu est à chercher dans le rite de la circoncision : « dans le premier Testament, la circoncision apparaît le plus souvent comme un signe de l'identité d'Israël ». Cf. A. WENIN, *Circoncision et Alliance dans le Genèse : essai d'interprétation*, (« La circoncision : parcours biblique »), Lessius, Bruxelles, 2013, p. 19.

patriarches³⁹⁰. C'est dans ce sens qu'Abraham Ségal affirme que « l'alliance d'Abraham, scellée par la circoncision, est pour ses descendants la plus sacrée des obligations. »³⁹¹ Voyons maintenant comment le problème relatif à la nécessité de la circoncision pour le salut a été traité dans le Nouveau Testament. La question fondamentale qui a été posée dans ce contexte est la suivante : peut-on être sauvé sans être d'abord circoncis ? Autrement dit, le salut n'est-il pas conditionné par l'appartenance génétique à la descendance du peuple élu dont Abraham est le père ? C'est bien ce que pensaient les premiers chrétiens de la Judée : « certaines gens descendus de Judée enseignaient aux frères : 'si vous ne vous faites pas circoncire suivant l'usage qui vient de Moïse, vous ne pouvez être sauvés' [...] certaines gens du parti des pharisiens qui étaient devenus croyants intervinrent pour déclarer qu'il fallait circoncire les païens et leur enjoindre d'observer la Loi de Moïse.»³⁹² Les défenseurs de cette recommandation soutiennent en quelque sorte la nécessité de faire partie de la descendance d'Abraham par la circoncision et l'observation de la loi de Moïse pour être sauvé. Estimant que le rite de la circoncision n'est pas nécessaire au salut, la réponse de certains apôtres³⁹³ a été de ne pas charger les païens de la tradition des pères³⁹⁴. Commentant ce passage, Abraham Ségal a pensé que le projet des apôtres est de dissocier la circoncision de l'adhésion à la foi chrétienne : « pour s'assurer l'adhésion des païens, mieux vaut donc ne pas lier leur conversion à l'obligation de circoncision. [...] L'apôtre soutient, là encore, que circoncis et incirconcis, peuvent bénéficier des promesses et bénédictions de Yahvé à l'égard du

³⁹⁰ Dans l'avant-propos du collectif *La circoncision : parcours biblique*, Didier Luciani a montré que tous les patriarches ont été soumis au rite de la circoncision : « pour la Bible hébraïque, tout tourne autour de deux racines (moûl, "circoncire") et 'âral, "être incirconcis", "prépuce") et d'une demi-dizaine de récits, tous servant à attester que les patriarches et les ancêtres d'Israël se sont soumis à ce rite : Abraham, son fils Ismaël, et toute sa maison (Gn 17, 9-27) ; Isaac (Gn 21, 4) ; Moïse et son fils (Ex 4, 24-26) ; la génération de l'Exode (Ex 12, 43-50) ; celle de l'entrée en terre promise (Jos 5, 2-9) ». Cf. R. BURNET– D. LUCIANI (dir.), *La circoncision : parcours biblique*, Lessius, Bruxelles, 2013, p. 5.

³⁹¹ Cf. A. SEGAL, *Abraham : enquête sur un patriarche*, p. 151. L'auteur indique dans ses travaux quelques grandes vertus de la circoncision revendiquées par la Michna (commentaire rabbinique de la Torah) : « treize alliances reposent sur elle ... l'obligation de circoncire l'enfant le huitième jour de sa vie suspend le repos sacré du sabbat ; sans elle, Dieu (le Saint béni soit-Il), n'aurait pas créé le ciel et la terre. » Cf. A. SEGAL, *Abraham : enquête sur un patriarche*, p. 151.

³⁹² Ac 15, 1.5. La circoncision a été donnée comme loi par Moïse mais elle vient d'Abraham comme l'indique Jésus lui-même dans le quatrième Evangile : « Moïse vous a donné la circoncision - non qu'elle vienne de Moïse mais des patriarches... ». Cf. Jn 7, 22.

³⁹³ Simon Mimouni a donné un résumé des divergences par rapport à la circoncision au début de l'Eglise. Nous nous intéresserons ici aux principales tendances : « (1) la circoncision est nécessaire (c'est celle de Jacques le Juste) ; (2) la circoncision n'est pas nécessaire (c'est celle de Paul) ; (3) la circoncision est nécessaire pour les Judéens, mais pas pour ceux qui sont originaires des autres nations (celle de Luc)... » Cf. S. MIMOUNI, *La circoncision dans le Nouveau Testament*, (« La circoncision : parcours biblique »), p. 124.

³⁹⁴ Ac 15, 10.

patriarche. »³⁹⁵ Il convient de noter qu'on ne naît pas circoncis et la situation des femmes³⁹⁶ est relative à la circoncision du père, de l'époux et du fils etc... Ces réflexions bibliques révèlent que la figure de patriarche a connu un dépassement de signification dans le Nouveau Testament. L'alliance conclue entre Dieu et les patriarches ne concerne pas seulement la descendance des douze tribus d'Israël mais aussi les païens. Dans le Nouveau Testament, la dimension généalogique de la descendance n'est plus une référence constitutive du patriarche³⁹⁷. Dans le Nouveau Testament, la signification du concept de patriarche est à comprendre surtout dans le sens d'une relation avec Dieu qui s'intensifie. Il s'agit de la présence du Fils de Dieu.

Examinons maintenant le dialogue de Jésus avec la samaritaine au sujet du lieu d'adoration de Dieu. Voici les propos de la Samaritaine : « nos pères ont adoré sur la montagne qui est là, et vous, les Juifs, vous dites que le lieu où il faut adorer est à Jérusalem. »³⁹⁸ Ces deux lieux d'adoration de Dieu que revendiquent les Juifs d'une part (Jérusalem) et les Samaritains d'autre part (la montagne de Samarie) mettent en rapport Samarie et Jérusalem³⁹⁹. La réponse de Jésus constitue un véritable dépassement de ce paradigme horizontal de la foi en Dieu : « femme, crois-moi : l'heure vient où vous n'irez plus ni sur cette montagne ni à Jérusalem pour adorer le Père. [...] Mais l'heure vient – et c'est maintenant – où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et vérité : tels sont les

³⁹⁵ Cf. A. SEGAL, *Abraham : enquête sur un patriarche*, p. 150. L'auteur commente ici le Rm 4, 8-13 : « Heureux l'homme à qui le Seigneur n'impute aucun péché. Cette déclaration de bonheur s'adresse-t-elle donc aux circoncis ou bien également aux incirconcis ? Nous disons, en effet, que la foi d'Abraham lui fut comptée comme justice. Comment donc fut-elle comptée ? Quand il était circoncis ou avant qu'il le fût ? Non pas après, mais avant ; et il reçut le signe de la circoncision comme sceau de la justice de la foi qu'il possédait quand il était incirconcis ; ainsi devint-il à la fois le père de tous ceux qui croiraient sans avoir la circoncision, pour que la justice leur fût également comptée, et le père des circoncis, qui ne se contentent pas d'être circoncis, mais marchent sur les traces de la foi qu'avant la circoncision eut notre père Abraham. De fait ce n'est point par l'intermédiaire d'une loi qu'agit la promesse faite à Abraham ou à sa descendance de recevoir le monde en héritage, mais par le moyen de la justice de la foi. »

³⁹⁶ Si les femmes ne sont pas concernées par la circoncision dont elles dépendent, elles le seront dans la « filiation baptismale ».

³⁹⁷ Lorsque saint Paul affirme ses origines claniques, c'est parce qu'il veut montrer qu'il ne s'y attache pas : « circoncis dès le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu fils d'Hébreux ; quant à la Loi, un Pharisien ». Cf. Ph 3, 5. C'est aussi dans ce sens qu'Abraham Ségala écrit qu'il « né juif, il a été circoncis selon la loi, il connaît la Torah etc. Mais depuis sa conversion, il fait l'expérience d'une coupure avec cette communauté juive qui le jette dehors chaque fois qu'il vient "annoncer le Christ" dans une synagogue. » Cf. A. SEGAL, *Abraham : enquête sur un patriarche*, p. 149.

³⁹⁸ Jn 4, 10.

³⁹⁹ Héraclon voyait dans l'idée de la montagne le monde matériel et la création comme objets d'adoration des païens. En revanche, Jérusalem représente pour lui le lieu d'adoration du Créateur. Cf. J.-M. POFFET, « Jésus et la samaritaine (Jean 4, 1-42) », *Cahiers Evangile*, n° 93, Cerf, Paris, 1995, p. 35.

adorateurs que recherche le Père. »⁴⁰⁰ Pour l'Évangéliste, les deux lieux d'adorations sont dépassés⁴⁰¹. *Il y a bien là un maximum d'intensité du Tiers divin qui se révèle*. En réalité, Jésus lui-même est l'accomplissement temporel et spatial de l'adoration divine ; Il est à la fois le lieu et le temps de l'adoration de Dieu. C'est sans doute dans cette perspective qu'il faut comprendre aussi ce discours de saint Paul dans sa lettre aux Romains : « je l'affirme en effet, le Christ s'est fait ministre des circoncis à l'honneur de la vérité divine, pour accomplir les promesses faites aux patriarches, et les nations glorifient Dieu pour sa miséricorde, selon le mot de l'Écriture : C'est pourquoi je te louerai parmi les nations et je chanterai à la gloire de ton nom. »⁴⁰² En effet, *le Tiers divin de l'Ancien Testament se révèle dans le Nouveau Testament comme Fils de Dieu*. Selon Philippe Vallin, il s'agit d'une « surprésence » du Père dans le Fils. Relevant ce qu'il appelle la double particularité du mystère trinitaire, Philippe Vallin écrit que « le Père obtient au milieu des hommes une sorte de surprésence paradoxale de la kénose même du Fils et dans cette kénose. »⁴⁰³ Pour lui, le Christ n'est pas délégué par le Père. Cette surprésence du Père dans le Fils n'est pas contredite par cette affirmation johannique : *O pempas me*, « Celui qui m'en a envoyé »⁴⁰⁴. Dans l'envoi du Fils, c'est la présence du Père qui est affirmée.

En somme, nous pouvons affirmer qu'il y a dans le Nouveau Testament une substitution du modèle patriarcal de la foi par le modèle christologique⁴⁰⁵. Le modèle patriarcal de la foi propose la relation à Dieu à partir de l'alliance patriarcale exprimée par l'acte rituel de la circoncision. Dans le modèle christologique où le Christ lui-même est le fondement de l'Alliance avec Dieu, la postérité d'Abraham à qui s'adressent les promesses divines, ne se

⁴⁰⁰ Jn 4, 21.22.

⁴⁰¹ Cette interprétation rejoint la lecture de certains Pères de l'Église comme Origène. Pour ne pas négliger l'importance du temple de Jérusalem comme l'Évangéliste semble le faire, Origène propose un itinéraire progressif jusqu'au vrai lieu d'adoration de Dieu : « alors que Jn souligne que les deux lieux d'adoration sont dépassés, à égalité, par le culte en esprit et en vérité, pour Origène il y a une hiérarchisation : il faut passer de Samarie à Jérusalem, et ensuite seulement on pourra aller plus loin. » Cf. J.-M. POFFET, « Jésus et la samaritaine (Jean 4, 1-42) », *Cahiers Evangile*, n° 93, p. 35.

⁴⁰² Rm 15, 8-9.

⁴⁰³ Cf. Ph. VALLIN, « Un préalable au dialogue interreligieux. La mission sans la soumission. Fondement : fondement trinitaire et christologique de la mission "ad gentes" à Vatican II », *Revue des Sciences Religieuses (Exégèse et théologie)*, n° 3, Strasbourg, juillet 2006, p. 405.

⁴⁰⁴ A la suite de G. Ferraro, Philippe Vallin fait noter que cette expression qui revient 33 fois dans le quatrième Évangile « désigne le plus souvent, Dieu le Père en relation à Jésus, Jésus en relation aux apôtres et en relation au Paraclet. » Cf. G. FERRARO, *Lo spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia, Paideia editrice, (« Studi biblici, n° 70 »), 1984. Cité par Ph. VALLIN, *Un préalable au dialogue interreligieux. La mission sans la soumission. Fondement : fondement trinitaire et christologique de la mission "ad gentes" à Vatican II*, p. 411.

⁴⁰⁵ De fait, la promesse s'accomplit par, avec et dans le Fils éternisé dans son humanité.

limite plus au peuple de la circoncision. Ce changement de perspective est donné par les apôtres, témoins de la Nouvelle Alliance comme le décrit Abraham Ségal : « pour les apôtres, promoteurs d'une Nouvelle Alliance, le lien avec 'le père des croyants' passe par la médiation du Christ. Ce changement de perspective bouleversera les critères selon lesquels la postérité d'Abraham sera revendiquée. »⁴⁰⁶ Il y a donc là une sorte de spiritualisation de la figure du patriarche. D'où l'expression « nos pères dans la foi » qui les désigne dans le Nouveau Testament.

B. Nos pères « dans la foi » ou la nomination néotestamentaire des patriarches

La recherche qui nous occupe ici concerne toujours l'approche ancestrale des patriarches dans le Nouveau Testament. Nous venons de montrer en quoi la relation à Dieu est constitutive de la notion néotestamentaire de patriarche. Comme nous l'avons déjà noté, le modèle christologique par lequel se définit le patriarche dans l'Alliance néotestamentaire a une structure essentiellement verticale. On comprend dès lors la nécessité d'une nouvelle nomination des patriarches dont l'objectif est de proposer une conception qui, tout en dépassant les catégories de la descendance et de la patrie, les intègre en même temps. C'est l'expression nos pères « dans la foi » qui joue cette fonction dans le NT. Dans l'AT, les patriarches sont désignés par la dénomination « pères »⁴⁰⁷. Cette désignation concerne surtout le peuple de l'ancienne alliance dont la circoncision constitue le rite identitaire.

En revanche, la dénomination nos pères « dans la foi » est une reconnaissance néotestamentaire de la paternité des patriarches, non par le moyen de la circoncision qui certifiait leur descendance, mais par leur foi en Dieu. C'est la thèse que développe saint Paul

⁴⁰⁶ Cf. A. SEGAL, *Abraham : enquête sur un patriarche*, p. 145-146. C'est dans ce sens que l'auteur affirme que « la filiation d'Abraham est au cœur du premier conflit entre juifs et chrétiens ... la crise judéo-chrétienne a éclaté en effet à partir d'une controverse sur le lien avec le père et sur l'obligation, pour les descendants, de se faire circoncire. » Cf. A. SEGAL, *Abraham : enquête sur un patriarche*, p. 146.

⁴⁰⁷ Cf. Jos 24,3 ; Is 51, 2. Le nom de père a été donné par Dieu à Abraham (Gn 17,4). Mais, ce titre élargi aux autres patriarches est lié à la double promesse de la descendance et de la patrie comme l'écrit Abraham Ségal : « l'expression Abraham, notre père, qui se rencontre souvent dans la Bible, dans des écrits juifs postérieurs et dans les prières quotidiennes, indique le lien direct, privilégié, avec celui qui est considéré comme l'ancêtre d'Israël, le modèle du juif pieux et le garant de l'existence du peuple élu. » Cf. A. SEGAL, *Abraham : enquête sur un patriarche*, p. 145.

en Rm 4, 11-16 : « il [Abraham] reçut le signe de la circoncision comme sceau de la justice de la foi qu'il possédait quand il était incirconcis ; ainsi devint-il à la fois le père de tous ceux qui croiraient sans avoir la circoncision, pour que la justice leur fût également comptée, et le père des circoncis, qui ne se contentent pas d'être circoncis, mais marchent sur les traces de la foi qu'avant la circoncision eut notre père Abraham. »⁴⁰⁸ Pour l'apôtre des gentils, le don de la circoncision est important dans la paternité d'Abraham. Mais ce don de la circoncision ne fait pas de lui un père : il est père par sa foi. C'est bien ce qu'affirme Mathieu Collin : « Abraham lui-même est reconnu comme ayant d'abord cru en Dieu ; il a cru en la promesse dont la première réalisation fut la naissance inespérée d'Isaac. Cette fois, selon Gn 15, 6, la foi fut comptée comme justice à Abraham ; et par elle, le patriarche est rendu juste devant Dieu et c'est en dehors de toute "œuvre" qu'il devient "le père de nombreuses nations", "notre père à tous" (Rm 4, 13-18). »⁴⁰⁹ C'est dans ce sens que Paul considère Abraham comme le père des incirconcis et des circoncis en raison de sa foi. Nous apercevons déjà la distinction entre la considération vétérotestamentaire de la paternité du patriarche et celle du Nouveau Testament. Dans une recherche consacrée à la paternité d'Abraham, Jean-Louis Ska a montré la distinction entre la perspective juive de la paternité de l'ancêtre et la perspective chrétienne : « pour les juifs, Abraham est le père au sens propre du terme puisqu'ils se considèrent comme ses descendants "selon la chair", pour employer encore une fois le langage de Paul dans l'épître aux Romains (Cf. 4,1). Pour les chrétiens, Abraham est un père "selon la foi" parce qu'il a cru avant d'être circoncis et parce qu'il manifeste ainsi « la supériorité de la justification par la foi sur la justification par les œuvres. »⁴¹⁰ Il nous semble que l'objectif de l'auteur dans cette citation n'est pas d'affirmer simplement la supériorité de la justification⁴¹¹ par la foi sur la justification par les œuvres. L'auteur montre aussi la paternité spirituelle d'Abraham en raison de sa foi.

⁴⁰⁸ Rm 4, 11-12. C'est dans ce sens que Marc Lods fait du patriarche le père du peuple de l'ancienne alliance et de la Nouvelle Alliance : « Abraham a été, dans l'Eglise chrétienne, considéré de la même manière que dans le judaïsme. Il est légitime qu'il en soit ainsi : père du peuple d'Israël et, du même coup, père du Messie, il est pour le chrétien Père de l'Israël selon l'Esprit (Rm 2, 29 ; Ga 4, 29 ; Ph 3,3) de l'Israël selon la promesse (Ga 4, 23-28) qu'est l'Eglise, et le Père de la lignée d'où est sorti Jésus-Christ (Ga 3,16). » M. LODS, « Les quatre figures chrétiennes d'Abraham », *Revue Positions luthériennes*, n° 1, janvier-mars 1980, p. 17.

⁴⁰⁹ Cf. M. COLLIN, « La tradition des "Pères" dans le Nouveau Testament », *Lumière et Vie*, n° 188, p. 104.

⁴¹⁰ Cf. J.-L. SKA, « Abraham, père de croyants différents », *Lumière et Vie*, n° 266, année 2005, p. 43-44. L'hypothèse de recherche de l'auteur est guidée par la paternité selon la chair et la paternité selon la foi que développe l'apôtre des gentils.

⁴¹¹ Tenant compte de l'orientation de notre problématique de recherche, nous n'allons pas entrer ici dans le débat relatif à la justification par la foi et la justification par les œuvres qui a opposé catholiques et protestants au niveau de la théologie sur le salut.

Pour justifier cette thèse sur nos pères « dans la foi », nous pouvons également citer le chapitre 11 de la lettre aux Hébreux qui justifie les réalisations et les épreuves des patriarches par leur foi en Dieu : « c'est par la foi qu'Abraham, lors de sa vocation, obéit et partit pour un lieu qu'il devait recevoir en héritage, et qu'il partit sans savoir où il allait. C'est par la foi qu'il vint s'établir dans la terre promise comme dans une terre étrangère, habitant sous des tentes, ainsi qu'Isaac et Jacob, les cohéritiers de la même promesse. »⁴¹² Nous pouvons dire à partir de cette citation biblique que la vie des patriarches est un témoignage de foi. Comme le fait remarquer Albert Vanhoye, une inclusion constituée par les mots « foi » et « témoignage » encadre tout le chapitre 11⁴¹³. C'est en raison de leur foi que les patriarches sont devenus les pères des juifs mais aussi des païens dans le NT. On peut se demander si cette conception néotestamentaire de la paternité patriarcale n'évacue pas les promesses faites à Abraham. Autrement dit, comment intègre-t-elle les thèmes de l'élection et des promesses ? Le Christ étant l'accomplissement des promesses, les promesses faites à Abraham s'accomplissent en lui. En cela, l'élection d'Abraham se comprend dans le mystère du Christ. Dans cette logique christologique, il est père des juifs et des païens c'est-à-dire les destinataires des promesses divines dans le Christ. Cette interprétation est explicite dans ces propos de Mathieu Collin : « la paternité d'Abraham, qui s'étend désormais aux païens comme aux juifs, est donc basée sur l'élection divine, sur la promesse et sur la foi... Par la foi, juifs et païens deviennent donc fils d'Abraham, héritiers avec lui de la promesse et de la bénédiction divine ; et c'est dans le Christ, mort pour nous libérer de l'esclavage du péché, que s'accomplit cette promesse. »⁴¹⁴ Nous pouvons affirmer à partir de ces observations que la condition du patriarche consiste à tendre l'arc de la promesse comme témoin d'un accomplissement⁴¹⁵.

⁴¹² He 11, 8-9.

⁴¹³ Parlant de l'unité de la section, Albert Vanhoye affirme que « l'auteur n'en a pas moins jugé utile de ménager une inclusion entre le début et la fin ; il reprend dans la dernière phrase (11, 39-40) les mots "foi" et "recevoir témoignage" utilisés au début (11, 1-2). » Cf. A. VANHOYE, « Le message de l'épître aux Hébreux », *Cahiers Evangile*, n° 19, Cerf, Paris, 1977, p. 28.

⁴¹⁴ Cf. M. COLLIN, *La tradition des "Pères" dans le Nouveau Testament*, p. 104. Commentant ce passage, André Viard parle d'un « double aspect de la paternité d'Abraham » Cf. A. VIARD, « Le problème du salut dans l'épître aux Romains », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XLVII, J. Vrin, Paris, 1963, p.31. Abraham, père des circoncis et incirconcis, est « non seulement le premier et le modèle, mais aussi le véritable père de tous les croyants de toutes les nations du monde. » Cf. A. VIARD, *Le problème du salut dans l'épître aux Romains*, p. 31.

⁴¹⁵ Pour Mathieu Collin qui commente le quatrième Evangile, c'est dans la foi au Christ que les juifs peuvent être considérés comme fils d'Abraham : « par d'autres chemins, Jean arrive ainsi à la même conclusion que Paul : les juifs, s'ils refusent de croire sincèrement en Jésus, se glorifiant de la filiation charnelle d'Abraham,

Le but de notre enquête était de vérifier si les patriarches dans le NT peuvent être considérés comme des ancêtres. Pour conclure, nous pouvons affirmer que la révélation divine a évolué vers une conception spirituelle de la notion du patriarche dans le NT. En raison de leur foi, les patriarches peuvent être considérés comme des ancêtres spirituels dans la foi chrétienne. De ce point de vue, nous pouvons soutenir la thèse selon laquelle le fait de penser le patriarche comme un ancêtre dans le NT est une considération fortement basée sur le critère de l'exemplarité. On ne saurait donc thématiser des figures comme ancêtres dans la foi que dans la mesure où ceux-ci ont été des témoins exemplaires de la foi. En cela, les ancêtres dont il est question dans le discours de la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique ne sont pas des ancêtres dans la foi. Il leur manque le Tiers divin de l'Ancien Testament révélé comme étant le Père de toute paternité par la Résurrection du Fils non engendreur dans le Nouveau Testament.

C. Réflexion théologique sur le rapport entre patriarche et ancêtre

1. L'idée d'origine et de principe dans les concepts d'ancêtre et de patriarche

A partir des résultats de nos analyses sur la figure biblique du patriarche dans les sections précédentes, nous allons maintenant réfléchir au sens théologique du rapport entre l'ancêtre et le patriarche. De fait, l'étymologie de patriarche et d'ancêtre sont proches par leur signification. Que nous renseigne d'abord chacune des étymologies de ces deux concepts ? Nous avons déjà vu que le terme ancêtre vient du mot latin *antecessor*⁴¹⁶. Le verbe *antecedere* signifie précéder ou marcher devant. Le nominatif *antecessor* détermine la personne de qui l'on descend par son père ou par sa mère ou ceux qui sont au degré du grand père. C'est cette notion d'ancêtre que développe Christine Perez lorsqu'elle affirme que « l'ancêtre, c'est quelqu'un dont on dépend, statutairement. Une logique d'existence est dès lors conçue en fonction de l'origine. La hiérarchie revient à l'aîné car il a ce caractère "premier" qui relie à

perdent en fait toute filiation vis-à-vis de leur père ; car c'est Jésus qui est le vrai fils d'Abraham, Isaac le fils de la promesse, et c'est seulement en acceptant d'entrer dans la libération qu'il apporte, que l'on est véritablement fils d'Abraham et fils de Dieu. » Cf. M. COLLIN, *La tradition des "Pères" dans le Nouveau Testament*, p. 106.

⁴¹⁶ Cf. F. GAFFIOT - P. FLOBERT (dir.), *Dictionnaire Latin Français, Le grand Gaffiot*, Hachette, Paris, 2000, p. 134.

l'origine.»⁴¹⁷ La signification de l'ancêtre s'éclaire donc dans l'idée de l'origine. L'étymologie grecque du terme patriarche conjugue le sens du nom *patria*⁴¹⁸ (descendance, lignée, famille ou tribu) et du verbe *archo* (conduire, diriger, régner)⁴¹⁹. Ainsi, le patriarche est un « auteur ou chef d'une famille »⁴²⁰. L'usage du terme grec *αρχη*⁴²¹ montre qu'il désigne le principe des choses. La notion de principe inclut également l'idée de point de départ ou de commencement, en raison de la corrélation entre les notions de principe et de cause⁴²². Dans ce sens, nous ne sommes pas éloignés de notre thématique du rapport entre patriarche et ancêtre, dans la mesure où chacune de ces notions renferme dans sa signification l'idée d'origine, de point de départ ou de cause. C'est pourquoi nous avons choisi d'analyser le rapport entre la signification de patriarche et celle de l'ancêtre à partir de la notion de causalité qui articule la relation dans le binôme cause/effet.

2. Patriarche et ancêtre : cause du mouvement ou cause finale ?

Nous allons nous appuyer sur la cause efficiente et la cause finale développées par Aristote⁴²³ pour analyser le rapport entre patriarche et ancêtre. En effet, la théorie

⁴¹⁷ Cf. C. PEREZ, *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, (« Editions Publibook université ») vol. 1, Editions Publibook, Paris, 2007, p. 294. Cité désormais, *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, Dans la première partie de notre travail, l'étymologie du concept que nous avons étudiée dans la langue mooré et bantou a laissé apparaître un lien généalogique remontant à l'origine.

⁴¹⁸ Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 2000, p. 1499.

⁴¹⁹ Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, p. 283.

⁴²⁰ Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, p. 1499.

⁴²¹ Il désigne « ce qui est en avant » dans l'idée de commencement, de principe ou d'origine. Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, p. 281.

⁴²² Cette corrélation entre la notion de principe et celle de cause traverse la philosophie aristotélicienne notamment dans la théorie des quatre causes de l'être. C'est cette problématique qui a guidé l'étude de Michel BASTIT intitulé *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*. La compréhension de la science des quatre causes de l'être articule les catégories de cause et de principe : « sans doute la science des quatre causes de l'être est-elle comme science de l'être et de ce qui est ultime dans l'être, ses causes et ses principes, indépassable. » Cf. M. BASTIT, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, (coll. « Aristote, traductions et études »), Editions Peeters, Louvain-La-Neuve, 2002, p. 392.

⁴²³ Nous aurions pu faire l'historique de la notion philosophique de causalité en nous intéressant au débat sur la thématique dans les travaux des auteurs modernes et contemporains tels que Bertrand Russell (Cf. B. RUSSELL, *On the notion of cause*, 1912) et Salmon Wesley (Cf. S. WESLEY, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton, 1984). Le philosophe britannique (B. Russell) se définit lui-même comme un agnostique et un athée.

aristotélicienne⁴²⁴ de la causalité distingue quatre types de causes : la cause matérielle, la cause formelle, la cause motrice ou efficiente et la cause finale. La cause efficiente ou cause du changement fait référence à l'idée de chronologie. Elle suppose l'idée de succession en ce sens que cette cause est le principe premier du mouvement. A titre d'exemple, le père (ou la mère) est la cause de son enfant. A partir de là, nous apercevons clairement l'idée de succession et d'enchaînement de nécessités. Dans la notion de cause finale, c'est la finalité ou l'effet final qui justifie la cause. C'est l'illustration que donne saint Paul dans le cas des athlètes en course :

Vous savez bien que, dans le stade, tous les coureurs participent à la course, mais un seul reçoit le prix. Alors, vous, courez de manière à l'emporter. Tous les athlètes à l'entraînement s'imposent une discipline sévère ; ils le font pour recevoir une couronne de laurier qui va se faner, et nous, pour une couronne qui ne se fane pas. Moi, si je cours, ce n'est pas sans fixer le but ; si je fais de la lutte, ce n'est pas en frappant dans le vide.⁴²⁵

L'élan du coureur est le but de la course. Autrement dit, la cause qui produit le mouvement est à comprendre en termes d'objectif. Saint Paul a pris cet exemple pour expliquer l'impatience eschatologique dont le motif est dans le futur, mais l'effet déjà dans le présent.

A partir de cette distinction entre cause efficiente et cause finale, il nous semble possible de rapporter la signification de la figure de l'ancêtre à la cause efficiente ou cause chronologique et celle du patriarche à la cause finale. La vérification de cette hypothèse du patriarche dans le sens de la cause finale peut se faire à travers quelques exemples dont le plus illustratif concerne le rapport entre Jésus et Abraham. Ce rapport se révèle précisément dans la controverse de Jésus avec les juifs sur son antériorité par rapport à Abraham dans l'Evangile de Jean : « ils [les juifs] lui répondirent : ‘Notre père, c'est Abraham. ‘Jésus leur dit : ‘si vous êtes enfants d'Abraham, faites les œuvres d'Abraham’. [...] ‘Abraham, votre père, exulta à la pensée qu'il verrait mon Jour. Il l'a vu et fut dans la joie.’ Les Juifs lui dirent alors : ‘Tu n'as pas cinquante ans et tu as vu Abraham !’ Jésus leur dit : ‘En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham existât, Je Suis.’»⁴²⁶ Comment expliquer cette antériorité de Jésus par rapport à Abraham ? De toute évidence, il ne s'agit pas là d'une cause motrice ou chronologique puisque Jésus est né bien après la mort d'Abraham. Il est question ici d'une introduction de la personne divine de Jésus dans le temps. Cette affirmation de Marc

⁴²⁴ Notre approche de la théorie aristotélicienne des quatre causes s'appuie sur l'étude de Michel BASTIT que nous venons d'indiquer.

⁴²⁵ 1Co 9, 24-26.

⁴²⁶ Jn 8, 39. 56-58. Il y a en Jésus deux causes efficientes mais rapportées l'une et l'autre à la cause finale ; Jésus est l'union hypostatique des deux causes.

Lods est à comprendre dans ce sens : « le Christ étant de la descendance d'Abraham, il est possible de dire qu'en croyant à la promesse d'une postérité, Abraham 'a vu' le Christ et qu'il s'est 'réjoui' à l'avance de sa venue. »⁴²⁷ Le Fils de Dieu est de toute éternité ; avant qu'Abraham ne fût, il est. C'est dans ce sens que le patriarche peut exulter à l'idée de la manifestation de Jésus avant que celui-ci ne naisse.

La signification de la figure du patriarche est intimement liée à l'accomplissement de la promesse de Dieu en Jésus-Christ. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Tertullien quand il affirme que « la promesse d'Abraham, c'est le Christ »⁴²⁸. La figure du patriarche est à comprendre à partir de l'avènement de Jésus. Ce qui n'est pas le cas avec la figure de l'ancêtre qui tient sa signification de l'idée de généalogie. Cette thèse est aussi développée par Claus Westermann dans un ouvrage intitulé *Une histoire d'Israël* à travers cette affirmation : « le peuple d'Israël, devenu fondateur d'un royaume, voit sa vraie origine non pas seulement dans la paternité physique de son ancêtre, mais dans cet appel accompagné d'une promesse que Dieu adressa à ce dernier ; cette promesse incluait déjà le royaume à venir. »⁴²⁹ Dans cette affirmation, il apparaît que la vraie origine du peuple d'Israël n'est pas à chercher du côté des ancêtres fondateurs mais surtout dans le sens du Royaume à venir dont il est le signe. C'est dans cette perspective que le prophète Zacharie présente le peuple de la promesse comme étant le peuple par lequel les nations peuvent aller à Dieu : « en ces jours-là, dix hommes de toutes les langues des nations saisiront un Juif par le pan de son vêtement en disant : Nous voulons aller avec vous, car nous avons appris que Dieu est avec vous. »⁴³⁰ De cette analyse, nous pouvons déduire que la figure de l'ancêtre est de l'ordre de la cause chronologique en raison de l'idée de la génération qui la fonde. Pour cela, la signification de l'ancêtre n'est pas au-delà de celle de l'expression *post hoc, ergo propter hoc*⁴³¹ qui situe la cause dans l'antécédence. Le propre de ce raisonnement est de considérer pour cause ce qui n'est qu'un

⁴²⁷ Cf. M. LODS, « Les quatre figures chrétiennes d'Abraham », *Revue Positions luthériennes*, n° 1, janvier-mars 1980, p. 27. Cité désormais, M. LODS, *Les quatre figures chrétiennes d'Abraham*,

⁴²⁸ Cf. M. LODS, *Les quatre figures chrétiennes d'Abraham*, p. 28. Cette formule ambrosienne conduira Lods lui-même à affirmer que « la postérité d'Abraham, c'est d'abord le Messie, à savoir Jésus-Christ. » Cf. M. LODS, *Les quatre figures chrétiennes d'Abraham*, p. 27. C'est ce qu'Ambroise de Milan appelle le sens prophétique lorsqu'il « Abraham annonce prophétiquement le Christ. » Cf. AMBROISE DE MILAN, *Abraham*, Migne, Paris, 1999, p.18.

⁴²⁹ Cf. C. WESTERMANN, *Une histoire d'Israël ; Mille ans et un jour. I. Les patriarches*, (coll. « Foi vivante », n° 374), Paris, 1996, p. 33.

⁴³⁰ Cf. Za 8, 23. Cette affirmation montre que le Tiers divin dans le peuple de la promesse est ce qui le distingue des autres peuples. La figure du patriarche est référée au Tiers divin.

⁴³¹ Ce vieux principe de logique se traduit par à la suite de cela, donc à cause de cela ; après cela, donc à raison de cela.

antécédent. D'où le rapprochement avec la cause motrice ou efficiente dans le paradigme aristotélicien de la causalité.

De cette analyse, l'accent aristotélicien de la primauté de la cause finale apparaît à la fois comme finalité, c'est-à-dire comme but déjà atteint, et finalité finalisante, à savoir comme but orientant vers lui à travers ses effets. En cela, le Christ eschatologique n'est pas seulement cause finale mais aussi efficiente. Il y a là deux causes en articulation⁴³². A partir de cette analyse sur la causalité, nous pouvons déjà dire que le Christ ne peut pas être considéré comme un Ancêtre. Car en termes théologiques, notre analyse montre que l'image de Dieu en l'homme est plus du côté de l'eschatologie intégrant la notion du déjà-là (En-deçà) et du pas-encore (Au-delà) que du côté de la protologie : l'eschatologie chrétienne n'est pas à situer simplement dans l'Au-delà ; elle commence dans l'En-deçà. Au plan de la sacramentalité, nous pouvons déduire que les sacrements comme « effets » de la Résurrection ont leur causalité dans le Ressuscité. Au plan patristique, on reconnaît la position d'Irénée de Lyon pour qui l'homme créé "à l'image de Dieu" (Gn 1,27) est orienté dès sa création vers l'Image de Dieu de Col. 1,15 de la même manière que le premier Adam était orienté vers l'Adam ultime. Nous avons examiné le caractère ancestrologique de la figure du patriarche. Notre enquête biblique va maintenant se porter sur le caractère ancestrologique d'Adam. Le résultat de cette approche va nous permettre de comprendre la figure de l'ancêtre à la lumière du rapport entre le premier Adam et le Nouvel Adam.

III. Enquête biblique et théologique sur le caractère ancestrologique d'Adam

L'interrogation qui a guidé notre approche dans la section précédente s'est portée sur le caractère ancestrologique des patriarches. Nous avons choisi de commencer ainsi notre enquête théologique par les figures introductives de l'histoire du salut. Maintenant, nous allons nous interroger sur le caractère ancestrologique de la première figure humaine dans le temps au niveau biblique. La révélation biblique sur le personnage d'Adam revêt ici une dimension fondamentale pour la pertinence de notre approche. Car si l'étude des patriarches nous a conduit à les considérer comme des ancêtres, il nous faut reconnaître qu'aucun d'entre eux ne peut être considéré comme ancêtre de toute l'humanité⁴³³. Notre approche biblique

⁴³² Nous reviendrons plus tard de façon approfondie sur l'étude de la causalité efficiente et instrumentale de l'humanité du Christ.

⁴³³ C'est au niveau spirituel qu'Abraham est considéré comme le patriarche des croyants.

dans cette section est guidée par cette interrogation : Adam peut-il être considéré comme l'ancêtre universel de toute l'humanité ? Pouvons-nous parler d'une causalité héréditaire du péché d'Adam ? Le but de notre enquête est de vérifier aussi comment une théologie structurée par une sorte d'ancestralisme d'Adam, consistant à prendre en quelque sorte Adam pour auteur du péché des hommes, a été développée dans les écrits néotestamentaires.

A. Adam est-il l'ancêtre universel de l'humanité ?

1. L'origine adamique de l'homme

La principale raison pour laquelle Adam peut être considéré comme l'ancêtre de toute l'humanité concerne l'origine adamique de l'homme dans la Bible. De fait, Adam est la première créature humaine de laquelle descendent tous les êtres humains. Tout commence par la décision divine de créer l'homme à son image et à sa ressemblance : « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance... »⁴³⁴ L'importance de cette affirmation biblique pour notre propos est qu'elle montre d'abord l'inexistence de l'homme avant la décision divine. Ensuite, elle constitue en quelque sorte pour l'homme une invitation toujours renouvelée à contempler l'auteur des mains duquel il a été modelé : « Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant. »⁴³⁵ De ce fait, tout homme contemple en Adam sa propre création dans la mesure où l'humanité de celui-ci est communément distribuée à toute sa descendance. Ainsi, une enquête biblique sur la généalogie de l'humanité remonte jusqu'à Adam comme l'affirme Francis Volle : « si nous remontons jusqu'à l'origine de la famille humaine, c'est forcément l'ancêtre le plus frustré que nous rencontrerons. Or, il s'appelle Adam, et la Bible nous le montre dans un état de familiarité exquise avec son Créateur. »⁴³⁶ Pour les commentateurs de la Bible, Adam est « le premier homme et le père du genre humain. »⁴³⁷ Mais, que nous renseigne la sémantique du nom Adam à ce propos ?

⁴³⁴ Gn 1, 26.

⁴³⁵ Gn 2, 7.

⁴³⁶ Cf. F. VOLLE, *L'Adam nouveau qui mange le vieil homme*, Editions Joyeuse Lumière, Paris, 2000, p. 61.

⁴³⁷ Cf. E. PALIS, *Adam*, (« Dictionnaire de la Bible »), t. 1-1, Letouzey et Ané, Paris, 1912, p. 171. En désignant Adam et Eve, François Flahault parle du « premier couple humain ». Cf. F. FLAHAULT, *Adam et Eve : la condition humaine*, Mille et une nuits, Barcelone. 2007, p. 141. Nous reviendrons sur la création d'Eve dans un lien avec la création d'Adam.

Le nom Adam est à la fois un nom propre se rapportant au premier homme et un nom commun désignant tous les humains. Matthieu Richelle parle de polyvalence de la première donnée biblique : « la première donnée biblique à laquelle un lecteur fait face est la polyvalence du terme ‘a/Adam’, qui sert tantôt de nom propre, tantôt de terme générique désignant ‘l’homme’ ou collectivement ‘les humains’. »⁴³⁸ A partir de là, nous pouvons dire qu’Adam partage ce qui est à l’humanité jusqu’à son nom, puisque son nom désigne à la fois l’homme ou les hommes. H. Freis s’est intéressé à l’enquête biblique de cette thématique du nom d’Adam. Celui-ci distingue finalement trois sens comme le montre cette citation :

Hâ’âdâm signifie : a) ‘(les) hommes’, ‘(les) gens’ ; b) ce mot ramène ‘les hommes’ à l’unité du type, de l’espèce, de l’homme ; c) quand il désigne le père de la race humaine, comme dans Gn 4, 25 ; 5, 1 a. 4. 5 ; 1 Ch. 1, 1 ; Si 36, 10 ; 49, 16, pour la langue il signifie en même temps, sans qu’on puisse séparer les deux sens, ‘l’homme’ et ‘les hommes’. Le sens collectif est si fort que : a) ‘âdâm n’a pu arriver à signifier que faiblement et tard ‘un individu’, un homme’, et même dans la plupart des cas mentionnés à ce sujet, ‘le sens collectif’ reste possible...⁴³⁹

Que cherche Freis dans cette affirmation ? Voudrait-il proposer le nom « Adam » comme une appellation de tous les hommes ? Quoi qu’il en soit, l’idée selon laquelle Adam est l’ancêtre de tous les hommes y apparaît clairement. La formule de Paul Galtier peut se comprendre dans ce sens. Pour lui, Adam est « l’archè dans l’Archè du Christ »⁴⁴⁰. En cela, il convient de distinguer l’archè transcendant (le Christ) de l’archè immanent adamique.

Nous n’avons pas encore parlé d’Eve. Il convient de faire remarquer que la Bible ne distingue pas la création d’Adam de celle d’Eve ; car la création d’Adam est inclusive de celle d’Eve. Autrement dit, la création de l’homme à la suite de la décision divine ne s’achève qu’après la création d’Adam et Eve : « Dieu créa l’homme à son image, à l’image de Dieu il le

⁴³⁸ Cf. M. RICHELLE, *Le récit d’Eden et l’histoire de l’humanité*, (coll. « La foi en Dialogue » - Adam, qui es-tu ? Perspectives bibliques et scientifiques sur les origines de l’humanité), Editions Excelsis, Paris, 2013, p. 52. Ce point de vue est partagé par Dom Hilaire Duesberg lorsqu’il affirme que le nom « Adam, en hébreu, n’est pas davantage un nom personnel. [...] Adam a le sens d’un collectif. » Cf. H. DUESBERG, *Adam, père des hommes modernes*, Editions de Maredsous, 1968, p. 1.

⁴³⁹ Cf. H. FREIS, *Encyclopédie de la foi*, t. 1, Cerf, Paris, 1965, p. 2. A partir de son étude terminologique, Freis indique que dans la distinction de 1 Co 15, 45, il serait possible de parler du premier homme et non du premier Adam : « pour distinguer Adam de ‘âdâm, il a fallu employer l’expression ‘âdâm haqqadmônîc ce qui signifie tout simplement “le premier homme”, et non “le premier Adam” (1 Co 15, 45). » Cf. H. FREIS, *Encyclopédie de la foi*, p. 2.

⁴⁴⁰ Cf. P. GALTIER, *Les deux Adam*, Bauchesne, Paris, 1947, p. 54. Nous reviendrons sur le rapport entre Adam et le Christ.

créa, homme et femme il les créa. »⁴⁴¹ C'est le chapitre 2 de la Genèse qui nous indique comment Eve a été créée à partir d'Adam (Gn 2, 21-22). Il ne s'agit donc pas d'un modelage d'êtres humains en série. Le nom d'Eve signifie « la mère de tous les vivants »⁴⁴². En donnant ce nom à sa femme, Adam exprime implicitement qu'il est le père de tous les vivants. Maria Besançon s'est intéressé à cette hypothèse en parlant de l'intention d'Adam : « quand Adam nomme son épouse du nom d'Eve – Mère de tout vivant – il montre qu'il désire être lui-même le père des vivants. »⁴⁴³ Dans ce sens, Adam le père de tous les vivants et Eve la mère de tous les vivants forment le couple ancêtre de toute l'humanité. Pour Maria Besançon, toute l'humanité entière est issue du seul couple formé par Adam et Eve, de telle sorte qu'Abel, Caïn et Seth font partie de la seconde génération de l'humanité.⁴⁴⁴ Descendant tous d'Adam, les hommes ont à l'origine un seul ancêtre⁴⁴⁵. Nous pouvons alors dire qu'en tout être humain, a été « continuée » la création d'Adam.

2. L'entrée du péché d'Adam dans l'humanité

La deuxième raison biblique pouvant être utilisée pour montrer qu'Adam est l'ancêtre de toute l'humanité est relative à la condition native de peccabilité⁴⁴⁶ de l'homme. En attendant de saisir cette notion qui apparaît explicitement dans la théologie de saint Paul, nous pouvons affirmer que le péché d'Adam et Eve dans le 3^{ème} chapitre de la Genèse est constitutif de la nature humaine. D'une certaine manière, la déclaration divine en Gn 3, 16 indique que les effets du péché originel touchent la génération d'Adam et Eve : « à la femme, il dit : Je multiplierai les peines de tes grossesses, dans la peine tu enfanteras des fils. » Les fils nés dans la peine du péché originel portent également la marque du péché originel. De fait, la souffrance de l'enfantement concerne toutes les femmes. Nous pouvons alors admettre

⁴⁴¹ Gn 1, 27.

⁴⁴² Gn 3, 20.

⁴⁴³ Cf. M. BESANÇON, *Le péché originel et la vocation d'Adam l'homme sacerdotal*, Parole et Silence, Paris, 2007, p. 48. Cité désormais, *Le péché originel et la vocation d'Adam l'homme sacerdotal*,

⁴⁴⁴ Cf. *Le péché originel et la vocation d'Adam l'homme sacerdotal*, p. 63.

⁴⁴⁵ En admettant que tous les hommes descendent d'Adam, nous affirmons du même coup qu'ils sont fils d'Adam. En réalité, les références bibliques exprimant que les hommes sont fils d'Adam sont assez nombreuses comme le montre cette enquête vétérotestamentaire de Matthieu Richelle : « la seconde expression vétérotestamentaire qui suppose à première vue que tous descendent du mari d'Eve est l'appellation "fils d'Adam" appliquée à des humains (Ps 8,5 ; Jb 25,6 ; Dn 8,17 ; 10, 16 ; des dizaines d'occurrences chez Ezéchiel à partir de 2,1). » Cf. M. RICHELLE, *Le récit d'Eden et l'histoire de l'humanité*, p. 59-60.

⁴⁴⁶ Par ce terme, nous voulons dire que l'explication de ce qui est constitutif d'un mode déficient de la nature humaine remonte jusqu'à Adam.

que le sein d'Eve transmet à ses fils la marque du péché originel. Cette hypothèse du sein d'Eve transmettant la marque du péché originel à l'image d'un moule reproduisant des unités en série a été développée par Maria Besançon. Il importe de noter ici sa description du « sein transmetteur d'Eve » : « le sein d'Eve est alors comme le moule d'Adam, moule naturel, mais aussi, moule du Père spirituel de tous les hommes, tous conçus à son image, tous morts en Adam. Aussi, Eve reproduit-elle, à travers toutes les matrices charnelles des femmes, l'image spirituelle de celui qui rendit tout le peuple coupable. Chaque femme portera de ce fait, l'image d'Eve qui enfante dans le péché d'Adam. »⁴⁴⁷ La commentatrice de la Genèse fait comprendre dans cette affirmation que par l'enfantement, le sein d'Eve reproduit chez toutes les femmes, des fils d'Adam à l'image de leur père marqué par le péché⁴⁴⁸. A partir de là, nous pouvons dire que le péché originel qui touche tous les hommes est un « héritage »⁴⁴⁹ généalogique de leur ancêtre Adam. Nous sommes là au cœur du débat théologique de la seconde moitié du XX^{ème} siècle qui portait sur l'historicité d'Adam et sur l'hypothèse d'une contamination de l'humanité par voie de transmission héréditaire⁴⁵⁰. En parlant du péché d'Adam dans le monde, Peter Lingsfeld affirme que « tous les descendants ont même destin que l'ancêtre. »⁴⁵¹ C'est dans cette perspective que Lydia Jaeger définit le péché originel comme un acte de l'histoire : « le péché a surgi par un acte posé dans l'histoire, acte qui a eu des répercussions sur l'ensemble des hommes... »⁴⁵² En cela, lorsque nous considérons la doctrine du péché originel, nous pouvons dire qu'Adam confirme un certain ancestralisme

⁴⁴⁷ Cf. M. BESANÇON, *Le péché originel et la vocation d'Adam l'homme sacerdotal*, Parole et Silence, Paris, 2007, p. 80. Cité désormais, M. BESANÇON, *Le péché originel et la vocation d'Adam l'homme sacerdotal*,

⁴⁴⁸ Pour l'auteur du *Péché originel et la vocation d'Adam l'homme sacerdotal*, « Eve conçoit dans la mort d'Adam. » Cf. M. BESANÇON, *Le péché originel et la vocation d'Adam l'homme sacerdotal*, p. 78. On lui reconnaît également cette expression : « Eve enfante pour la mort ». Cf. *Le péché originel et la vocation d'Adam l'homme sacerdotal*, p. 78.

⁴⁴⁹ Pour Paul Galtier, ce que l'humanité hérite d'Adam pourrait se comprendre à partir d'une tache : « nous héritons d'une véritable tache ». Cf. P. GALTIER, *Les deux Adam*, Bauchesne, Paris, 1947, p. 54.

⁴⁵⁰ Les auteurs se demandaient si Gn 3 est à comprendre comme un mythe ou comme un récit de sens historique ainsi que la théologie chrétienne l'a toujours considéré. Citons quelques travaux : Cf. L. ROBBERECHTS, *Le mythe d'Adam et le péché originel*, Editions Universitaires, Paris, 1967 ; H. RONDET, E. BOUDES, G. MARTELET, *Péché originel et péché d'Adam*, Les Editions du Cerf, Paris, 1969 ; P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969. Cette affirmation de Paul Ricœur mérite d'être notée : « On ne dira jamais assez le mal qu'à fait à la chrétienté l'interprétation littérale, il faudrait dire "historiciste", du mythe adamique ; elle l'a enfoncé dans la profession d'une histoire absurde et dans des spéculations pseudo-rationnelles sur la transmission quasi biologique d'une culpabilité quasi juridique de la faute d'un autre homme, repoussé dans la nuit des temps, quelque part entre le pithécantrophe et l'homme du Néandertal. Du même coup, le trésor caché dans le symbole adamique a été dilapidé ». Cf. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 280.

⁴⁵¹ Cf. P. LENGSELD, *Adam et le Christ*, (« Théologie », n° 79), Aubier, 1970, p. 39.

⁴⁵² Cf. L. JAEGER (dir.), *Adam, qui es-tu ? Perspectives bibliques et scientifiques sur les origines de l'humanité*, (« La foi en dialogue »), Editions Excelsis, Paris, 2013, p. 185.

puisque sa descendance reçoit son péché comme héritage. Il y a une sorte de causalité de l'ancien Adam sur nous. Il est l'ancêtre universel parce qu'il réunit la famille humaine⁴⁵³.

Il convient d'indiquer que le nombre de références néotestamentaires expliquant le fait que tous les hommes portent la marque du péché d'Adam et d'Eve est assez important. Toutefois, la lettre aux Romains semble la plus explicite dans ce sens : « voilà pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché. »⁴⁵⁴ Il y a là une affirmation de l'origine adamique du péché et de la mort du genre humain. La perspective théologique de l'apôtre des gentils est de montrer sans doute que l'irruption de la mort dans le monde à la suite du péché d'Adam concerne tout le genre humain⁴⁵⁵. Charles Hodge, un ancien grand commentateur de cette épître paulinienne faisait déjà remarquer que l'affirmation de ce passage n'exprime pas d'abord l'idée selon laquelle le péché aurait commencé par Adam, mais indique précisément qu'il est la cause par laquelle tous sont devenus pécheurs. Après avoir étudié les expressions telles que "par l'offense d'un seul" (Rm 5, 15), "la condamnation vient d'une seule faute" (Rm 5, 16), "par un seul péché les hommes sont assujettis à la condamnation" (Rm 5, 18), "par la désobéissance d'un seul

⁴⁵³ Ce qui n'est pas le cas par exemple avec Ismaël, Isaac et même Abraham. Dans leur controverse avec Jésus, les juifs se réclament d'Abraham comme étant leur ancêtre. Parce qu'ils sont de la descendance d'Abraham, ils sont libres ; la justification n'est pas exempte d'ancestralisme. La réponse de Jésus montre que l'appartenance à la descendance d'Abraham n'est pas une libération. C'est le Fils de Dieu qui libère : « Si donc le Fils vous libère, vous serez réellement libres. » Cf. Jn 8, 36.

⁴⁵⁴ Rm 5, 12.

⁴⁵⁵ Selon Charles Perrot, cette théologie paulinienne est inspirée de quelques textes du milieu pharisien relatifs à l'origine adamique de la mort : « enfin dans le milieu pharisien surtout, Adam n'est pas oublié. Relevons quelques textes du premier siècle : Adam n'est-il pas "le premier formé de la mort" (LAB 37,3) ? Ou encore selon l'auteur de l'Apocalypse d'Esdras : "O toi, Adam, qu'as-tu fais ? Car si tu as péché, ta chute n'a pas été la tienne seulement, mais aussi la nôtre, à nous, tes descendants" (4 Esdras 7 §118). Enfin, l'auteur de l'Apocalypse de Baruch écrit : "Si Adam a péché le premier et a amené la mort sur tous ceux qui n'existaient pas en son temps, cependant, parmi ceux qui sont nés de lui, chacun a préparé pour lui le supplice à venir", toutefois, ajoute-t-il, "Adam n'a pas été cause pour lui-même, mais chacun de nous tous, pour lui-même est devenu Adam" (2 Baruch 54, 15.19) ». Cf. C. PERROT, « L'épître aux Romains », *Cahiers Evangile*, n° 65, Cerf, Paris, 1977, p. 34. Il faut souligner qu'avant cette conception de l'origine adamique de la mort, il existait d'autres hypothèses expliquant l'origine de la mort dans le monde à partir de la faute du diable, des anges ou de la femme d'Adam. L'enquête de Charles Perrot est assez explicite à ce titre : « les opinions les plus diverses, il est vrai, couraient à ce propos. Les uns, comme à Qumrân, insistaient sur le péché d'abord posé par les anges, tels ces "fils de Dieu" qui viennent séduire les filles des hommes selon Gn 6 (Cf. Jubilés 4-5 ; 1 Hénoch 15, 8 ; Document de Damas 2, 17-21) ; d'autres s'en prenaient au diable : "c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde" (Sg 2, 24 ; comparer Rm 5, 12). D'autres désignent Eve : "c'est par une femme qu'a commencé le péché et c'est à cause d'elle que nous mourons tous" (Si 25, 24) ». Cf. C. PERROT, « L'épître aux Romains », *Cahiers Evangile*, n° 65, Cerf, Paris, 1977, p. 34.

homme''(Rm 5, 19), Hodge était parvenu à la conclusion suivante : « toutes ces locutions, évidemment parallèles de la déclaration du v.12, mettent hors de doute que l'incise qui nous occupe exprime cette idée, qu'Adam a été cause que tous les hommes sont devenus pécheurs, et ne veut pas dire simplement que le péché a commencé par lui, ou qu'il a été le premier pécheur. »⁴⁵⁶ C'est aussi cette idée que Charles Perrot exprime lorsqu'il affirme qu'« Adam a péché ; il a introduit la mort dans le monde, et tous ont péché après lui. »⁴⁵⁷ En effet, le projet théologique de l'apôtre des gentils est de trouver une explication biblique qui montre une « égalité d'origine » entre les juifs et les païens. Le ressort de sa pensée théologique est porté par la figure d'Adam : en Adam, tous les hommes, juifs et païens sont pécheurs⁴⁵⁸. La figure du patriarche ne permet pas cette interprétation. Quoi qu'il en soit, l'affirmation selon laquelle la peccabilité de la nature humaine est fondamentalement liée au péché d'Adam est un argument biblique montrant qu'il est l'ancêtre de toute l'humanité. Mais le but du raisonnement théologique de Paul est l'affirmation de l'universalité du salut du Christ en raison du caractère « universel » du péché d'Adam. Nous avons parlé du caractère ancestralique d'Adam. Pouvons-nous conclure à partir de là des traces de l'ancestralisme dans les Saintes Ecritures ?

3. La Bible, témoin d'un ancestralisme

Dans les Saintes Ecritures, l'ancestralisme apparaît toujours dans le sens d'une réalité culturelle incompatible avec la Révélation chrétienne. En effet, la mission prophétique aboutie a souvent réprouvé l'idée d'une causalité des ascendants sur les descendants comme étant une croyance ancestraliste à extirper de la culture du peuple d'Israël. Cet argument d'ordre biblique constitue en quelque sorte une preuve⁴⁵⁹ que la Révélation chrétienne a fait face à

⁴⁵⁶ Cf. C. HODGE, *Commentaire l'épître aux Romains*, t. 1, Delay, Paris, 1840, p. 316. Les travaux de Peter Lengsfeld abordent cette thématique du péché d'Adam dans la même perspective : « la foi chrétienne affirme que, par l'acte d'un seul homme au commencement de l'histoire, tous les hommes, après lui et à cause de lui, naissent dans une situation de perdition... » Cf. P. LENGSELD, *Adam et le Christ*, (« Théologie », n° 79), Aubier, 1970, p. 15.

⁴⁵⁷ Cf. C. PERROT, « L'épître aux Romains », *Cahiers Evangile*, n° 65, p. 34.

⁴⁵⁸ Le but du raisonnement paulinien est l'affirmation de l'universalité du salut dans le Christ : « si par l'offense d'un seul la mort a régné par lui seul, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront-ils dans la vie par Jésus Christ lui seul ? »

⁴⁵⁹ Le recours aux dieux païens souvent considérés comme des ancêtres de tribu a fait également l'objet d'un reproche de la part des prophètes. Ce que les prophètes Jérémie et Osée reprochent à Israël concernant le recours aux dieux païens tels que Molek (ou Mélek) ressemble à une consultation des ancêtres. Acas le consulte en sacrifiant un enfant. De fait, Molek se comprend aussi dans le sens d'un ancêtre tribal selon Louis

l'ancestralisme. De fait, ce que les prophètes Jérémie et Ezéchiel dénoncent dans la maxime populaire suivante est sans doute une clé de lecture de la causalité des ascendants sur les descendants dans la Bible : « les pères ont mangé des raisins verts, et les dents des fils ont été agacées. »⁴⁶⁰ De cette affirmation, nous pouvons comprendre que les descendants subissent les conséquences des fautes de leurs ascendants selon une logique d'effet à cause. Il y a là une définition propre de l'ancestralisme puisqu'il implique une reconnaissance de causalité des ascendants sur les descendants.

D'une part, l'idée de la causalité des ascendants sur les descendants assortie de l'adage populaire peut se comprendre d'abord comme étant la conséquence d'une considération du rapport de l'individu à la communauté dans le sens de la solidarité et de l'interdépendance. Car les ascendants ne peuvent pas être considérés comme des agents agissant de manière efficiente sur les « dents » des descendants par une simple manducation des raisins verts. De ce point de vue, il ne s'agit donc pas d'une causalité active ou d'une causalité efficiente des ascendants sur les descendants mais d'une causalité passive⁴⁶¹. Jésus-Maria Asurmendi a développé ce rapport de l'individu à la communauté à partir du concept de « personnalité coopérative ». Selon lui, « cette notion primitive permet d'énoncer le rapport de l'individu à la communauté et de la communauté à l'individu. Cette manière de comprendre la société plonge ses racines dans la solidarité nécessaire à la vie semi-nomade : l'entraide est indispensable, tous sont interdépendants. Et les limites entre l'individu et la communauté paraissent fluides. »⁴⁶² L'interdépendance ou la connexion entre les individus en communauté se traduit par ce que nous pouvons appeler le débordement des conséquences des actions individuelles au-delà de l'espace et du temps définissant l'existence des sujets de ces actions.

D'autre part, l'on pourrait se demander si la causalité des ascendants sur les descendants que nous venons de thématiser n'inclut pas la causalité des défunts sur les

Ligier : « Le Mélek auquel la prostituée présente l'huile et les parfums n'est pas le Molok de Tophèt – il exigeait des vies – mais l'ensemble des divinités étrangères honorées de ce nom qui symbolisait la puissance de leurs empires : leur culte, mêlant le politique au religieux, s'alignait à l'offrande du tribut. » Cf. L. LIGIER Louis, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible – Kippur – Eucharistie : l'Ancien Testament*, (« Théologie », n° 43), Aubier, Paris, 1960, p. 124. Certains auteurs bibliques admettent que Mélek est un collectif exprimant les rois, chair et sang opposés à Dieu. Cf. L. LIGIER Louis, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible – Kippur – Eucharistie : l'Ancien Testament*, note 154.

⁴⁶⁰ Jr 31, 29 ; Ez 18, 2.

⁴⁶¹ Nous reviendrons d'une manière plus approfondie sur l'étude de la causalité dans la dernière partie.

⁴⁶² Cf. J.-M. ASURMENDI, « Le prophète Ezéchiel », *Revue Cahiers Evangile*, n° 38, Cerf, Paris, décembre 1981, p. 39.

vivants ? En effet, le lien parental, dont il est question dans la maxime dénoncée par les prophètes Jérémie et Ezéchiel, ne se limite pas au rapport père/fils dans la condition *ante mortem*. Ce lien est extensible au-delà de la première génération comme l'indique le livre de l'Exode : «Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité ; qui garde sa grâce à des milliers, tolère faute, transgression et péché mais ne laisse rien impuni et châtie les fautes des pères sur les enfants et les petits-enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération. »⁴⁶³ Autrement dit, des descendants peuvent être victimes des fautes des parents qu'ils n'ont pas connus de leur vivant. Selon cet adage, nous ne pouvons donc pas exclure d'emblée l'influence des ascendants sur les descendants. Jésus-Maria Asurmendi a aussi développé dans son concept de « personnalité coopérative » cette perspective lorsqu'il affirme que « la notion de 'personnalité coopérative' dépasse le simple phénomène de la solidarité nomade ; elle s'étend à tous les aspects de la vie du groupe. Elle s'étend aussi bien au passé qu'à l'avenir. L'ancêtre porte en lui tous les descendants futurs. »⁴⁶⁴ De cette affirmation, on peut dire que la causalité des ascendants sur les descendants traduite dans la maxime populaire que dénonce les prophètes Jérémie et Ezéchiel renferme également l'ancestralisme qui exprime l'idée du rapport des défunts aux vivants. Mais il s'agit toujours de ce que nous sommes convenu d'appeler le débordement des conséquences des actions individuelles. Dans le cas du rapport des défunts aux vivants, la validation de l'hypothèse d'une causalité active suppose l'action directe des défunts sur les vivants. Les Saintes Ecritures ne semblent donc pas connaître une causalité active des défunts sur les vivants.

Quoi qu'il en soit, cette croyance ne peut s'accorder avec la sagesse biblique. C'est pourquoi les prophètes Jérémie et Ezéchiel invitent leurs contemporains à y renoncer. C'est le sens de cette affirmation de Jésus-Maria Asurmendi : « au moment de la chute de Jérusalem, les vieilles traditions commencent à être vigoureusement contestées. Cela apparaît déjà, quelques années auparavant, à l'époque de Jérémie ; on s'écrie : 'les pères ont mangé des raisins verts et ce sont les enfants qui ont les dents rongées !' » (Jr 31, 29). Ce dicton qu'on retrouve chez Ezéchiel (18,2), montre bien l'état d'esprit des contemporains du prophète. »⁴⁶⁵ Si pour Jérémie, cette maxime populaire est à extirper de la culture d'Israël⁴⁶⁶, Ezéchiel se

⁴⁶³ Ex 34, 6-7. Le châtement n'est pas indéfini dans le temps, il s'arrête à la quatrième génération.

⁴⁶⁴ Cf. J.-M. ASURMENDI, « Le prophète Ezéchiel », Revue *Cahiers Evangile*, n° 38, p. 39.

⁴⁶⁵ Cf. J.-M. ASURMENDI, « Le prophète Ezéchiel », Revue *Cahiers Evangile*, n° 38, p. 39.

⁴⁶⁶ « Qu'avez-vous à répéter ce proverbe au pays d'Israël. » Cf. Ez 18, 2-4.

demande à quand la révocation complète de cette croyance relative à la causalité des ascendants sur les descendants en Israël⁴⁶⁷.

L'avènement de ce temps est à lire dans une déclaration de Jésus dans le récit de l'aveugle de naissance en Jn 9. La question des disciples renvoie à la sagesse populaire de la causalité des ascendants sur les descendants (vivants) : « Rabbi, qui a péché pour qu'il soit né aveugle, lui ou ses parents ? »⁴⁶⁸ Pour les disciples, il y a l'éventualité de la faute des parents parmi les causes possibles. Cette considération est en quelque sorte le prolongement de la croyance exprimée dans l'adage populaire dénoncée par les prophètes Jérémie et Ezéchiel. Cette affirmation de Jean-Daniel Causse peut se comprendre dans cette perspective théologique :

Sur un plan anthropologique, les peuples anciens avaient su repérer que la souffrance qu'on éprouve soi-même, dans sa propre histoire, est en partie liée à un héritage reçu. Du malheur et de la souffrance peuvent se transmettre et se répercuter, parfois de génération en génération. Comme l'indiquent Jérémie 31, 29 : « les pères ont mangé des raisins verts et les enfants ont eu les dents agacées. » Le problème réside dans le fait de vouloir penser cette réalité collective en termes de rétribution qui implique un système de causalité presque mécanique où l'on rattache la souffrance à un Dieu punissant la faute. [...] Dans le Nouveau Testament, un certain nombre de récits poursuivent la même perspective théologique. C'est le cas par exemple du récit de l'aveugle-né en Jn 9 : « Rabbi, qui a péché pour qu'il soit né aveugle ? »⁴⁶⁹

La réponse de Jésus corrige cette croyance populaire partagée par les disciples : « ni lui, ni ses parents »⁴⁷⁰. Dans cette citation, la pensée structurante de l'ancestralisme est conjurée. Et si nous admettons que l'idée de la rétribution des fautes n'est pas déconnectée de l'idée de la causalité des ascendants sur les descendants, nous pouvons dire que cette affirmation du Christ récuse toute idée ancestraliste⁴⁷¹. A partir de là, il nous semble possible de valider l'hypothèse selon laquelle les Saintes Ecritures ont fait face à la question de l'ancestralisme.

⁴⁶⁷ « En ces jours-là, on ne dira plus » Cf. Jr 31, 29.

⁴⁶⁸ Jn 9, 2.

⁴⁶⁹ Cf. J.-D. CAUSSE, MÜLLER D., « Introduction à l'éthique : penser, croire, agir », *Le champ éthique*, n° 51), Editions Labor et Fides, Genève, 2009, p. 274.

⁴⁷⁰ Jn 9, 3.

⁴⁷¹ « L'âme qui pèche, c'est celle qui mourra. Le fils ne portera pas l'iniquité de son père, et le père ne portera pas l'iniquité de son fils ». Cf. Ez 18,20.

B. Rapport entre Adam et le Christ dans la théologie paulinienne

Il convient de rappeler que l'objectif de notre étude est d'analyser la théorie du Christ-Ancêtre. Nous venons d'affirmer qu'Adam est l'ancêtre de l'humanité. Pouvons-nous déduire à partir de là que le Christ est un ancêtre à la manière d'Adam ? Autrement dit, pouvons-nous valider la théorie du « Christ-Adam »⁴⁷² ? La réponse à cette question va nous conduire à examiner le contenu du rapport entre Adam et le Christ. Dans la littérature néotestamentaire, l'un des moyens d'accès à la signification de ce rapport est sans doute l'étude du rapport entre l'ancien Adam et le Nouvel Adam. Dans un premier temps, nous allons essayer de découvrir la distinction entre "Esprit vivifiant" et "âme vivante" à partir d'une herméneutique paulinienne montrant la spécificité du Nouvel Adam et du premier Adam. Avant d'aborder le pardon ou la réhabilitation d'Adam, nous allons constater dans un deuxième temps en quoi l'herméneutique du rapport entre le premier Adam et le Nouvel Adam éclaire le sens de la figure de l'ancêtre.

1. La distinction entre « âme vivante » et « Esprit vivifiant » chez saint Paul

Le but de cette étude est de saisir dans la théologie paulinienne ce qui est constitutif du Nouvel Adam et qui le distingue du premier Adam. Cette enquête a un intérêt pour notre étude puisqu'elle va nous permettre de distinguer le premier Adam du Nouvel Adam et donc l'ancêtre du Christ. Pour ce faire, nous allons analyser l'usage que fait saint Paul des références bibliques vétérotestamentaires relatives à l'origine divine de l'homme telles que Gn 1, 26-27 et Gn 2, 7. Examinons maintenant la réception paulinienne de ce deuxième récit de la création de l'homme : « quand Dieu, ayant formé l'homme du limon de la terre, lui eut insufflé un souffle de vie, l'homme devint une âme vivante »⁴⁷³. La lecture paulinienne de ce passage fait ressortir une mise en rapport entre Adam et le Christ : « suivant qu'il est écrit : le premier homme, Adam, a été fait une âme vivante ; mais le dernier Adam est un Esprit vivifiant ; or, ce n'est pas ce qui est spirituel, mais ce qui est animal, qui est le premier ; ce qui est spirituel vient après. »⁴⁷⁴ Comme nous pouvons le constater, saint Paul commente le passage de Gn 2,7 en y ajoutant des mots d'une signification programmatique à savoir « Adam » et « premier/dernier » : « Adam » parce qu'il veut introduire l'idée du « Nouvel

⁴⁷² Si le Christ peut se dire ancêtre, la théorie d'un « Christ-Adam » devrait se déduire logiquement.

⁴⁷³ Gn 2, 7. Cf. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, (coll. « Bibliothèque de théologie catholique »), Beauchesne et ses fils, Paris, 1961. p. 205.

⁴⁷⁴ 1 Co 15, 45-47.

Adam », puis « premier/dernier » parce qu'il veut faire ressortir la signification du Christ et d'Adam. Autrement dit, il commente l'origine terrestre de l'homme en Gn 2, 7 en y introduisant l'origine spirituelle ou céleste du Christ. D'où ce parallèle entre le premier Adam et le Nouvel Adam : étant de la terre, le premier homme est terrestre ; en revanche, le second homme est céleste.

Dans sa réflexion sur la solidarité d'Adam avec Eve au moment du péché originel, Maria Besançon se pose une question qui va dans le sens de notre analyse : « l'âme vivante de l'homme nourri du fruit de l'arbre de vie se serait-elle émue d'un même sentiment avec Dieu dans l'instant de l'épreuve du péché ? »⁴⁷⁵ En réalité, cette interrogation contient une mise en rapport de l'âme vivante d'Adam et l'Esprit de Dieu bien qu'il ne soit pas nommé explicitement. C'est aussi dans cette perspective que Charles Perrot comprend cette référence paulienne de 1 Co 15,46 comme nous pouvons le lire dans cette citation :

Au fait, la pensée de Paul sur Adam, telle qu'elle s'exprime dans 1 Co 15, 45-47 est plutôt étonnante. Alors même qu'un Philon d'Alexandrie vantait à l'époque les grandeurs de l'Adam céleste dont parlerait le premier récit de la création selon Gn 1, puis relevait les misères de l'Adam terrestre et pécheur selon le second récit de la création de Gn 2, 4s [...], l'apôtre ose dévaluer l'origine adamique pour désigner dans le premier Adam "un être animal" et dans le second l'être spirituel qui donne la vie (1 Co 15, 46).⁴⁷⁶

Si nous voulons apprécier l'arbitrage de Perrot entre Paul et Philon, il nous faut d'abord comprendre la pensée de Philon. Gn 1, 26-27 parle de la création « à l'image et à la ressemblance » de Dieu. Mais il n'est nullement question de « l'Adam céleste » dont parle Philon. En ce qui concerne « l'Adam terrestre », seule la mention de la glaise pourrait le suggérer. Mais Philon aurait-il méconnu Paul à ce point pour ignorer que les adjectifs « terrestre » et « céleste » pour qualifier l'homme (ou Adam) font partie de son vocabulaire ?⁴⁷⁷ Ne se pourrait-il pas que Paul et Philon aient des objectifs et des visions différents ? On pourrait se demander si le « céleste » philonien (Gn 1, 26-27) n'est pas différent du « spirituel » paulinien (1 Co 15, 45s) pendant que leur « terrestre » (Gn 2, 6) reste le même. Quoi qu'il en soit, le « spirituel » de Paul, c'est la nouveauté par rapport à l'Ancien Testament. De cette affirmation, nous pouvons alors déduire que l'âme vivante est un être

⁴⁷⁵ Cf. M. BESANÇON, *Le péché originel et la vocation d'Adam l'homme sacerdotal*, p. 81. En effet, la question de Maria Besançon mérite plus d'explication. S'agit-il d'une autre « épreuve du péché » ou de celle par laquelle il a déjà péché ? Dans le deuxième cas, la question pourrait paraître impensable.

⁴⁷⁶ Cf. C. PERROT, « L'épître aux Romains », *Cahiers Evangile*, n° 65, p. 34.

⁴⁷⁷ « Il y a aussi des corps célestes et des corps terrestres ; mais autre est l'éclat des corps célestes, autre celui des corps terrestres. » Cf. 1 Co 15, 40.

animal, c'est-à-dire un être vivant au sens biologique du mot. De cet être animal animé d'un principe de vie, l'apôtre distingue l'Esprit vivifiant qui est un être spirituel. Nous apercevons ici la différence entre l'âme vivante et l'Esprit vivifiant : l'Esprit vivifiant fait vivre celui qu'il anime. C'est bien dans ce sens qu'il joue son rôle d'Esprit vivifiant⁴⁷⁸. On comprend que le premier Adam soit qualifié de terrestre à la différence du nouveau qui est d'origine céleste. A ce titre, l'étude de Benoît Bourguine dans son article sur *Adam empêtré dans le mal* est éclairante. Il y déclare ceci : « l'homme du péché a revêtu l'image terrestre du premier homme, tiré du sol ; il est appelé à revêtir l'image céleste de celui qui vient du ciel, l'esprit qui donne la vie (1 Co 15, 45-49). Entre le premier et le deuxième Adam, l'homme du péché est partagé entre mort et vie, péché et grâce, perdition et salut. »⁴⁷⁹ D'une part, cette considération indique qu'il y a une différence essentielle entre le premier Adam et le Nouvel Adam. D'autre part, elle montre clairement que le sens du premier Adam ne peut se comprendre qu'à partir du Nouvel Adam⁴⁸⁰.

Il nous semble que nous sommes là au cœur de l'anthropologie paulinienne dont le contenu s'éclaire par la christologie. Le premier Adam ne peut transmettre que ce qui est de nature terrestre. Ainsi, le corps animé par l'âme vivante est périssable tandis que le corps spirituel est impérissable. On en déduit donc la prééminence du corps spirituel ou céleste sur le corps terrestre qui est enfermé dans les limitations de la matière. Autrement dit, il y a une

⁴⁷⁸ Comme l'affirme Peter Lengfeld, « c'est parce que le premier Adam est terrestre que les siens le sont aussi c'est parce que le second Adam est céleste que les siens le sont aussi selon un mode céleste. » Cf. P. LENGSELD, *Adam et le Christ*, p. 51.

⁴⁷⁹ Cf. B. BOURGUINE, *Adam empêtré dans le mal*, (coll. « De Visu » - *La figure d'Adam*), Hermann Editions, Paris, 2015, p. 181-182. L'analyse de Charles Perrot rejoint cette affirmation : « tout est alors retourné, dans une vision de "l'avenir" du Christ qui l'emporte de loin sur le statut premier de l'homme d'hier, cet animal pécheur. L'origine adamique est dévaluée, suivant une typologie maintenant inversée où le second l'emporte sur le premier (Rm 5, 14). Car il n'y a pas de commune mesure entre l'Adam terreux et le Seigneur de l'Esprit. » Cf. C. PERROT, « L'épître aux Romains », *Cahiers Evangile*, n° 65, p. 34.

⁴⁸⁰ Il en est ainsi de l'expression « fils de l'homme » qui détermine à la fois Adam et le Christ. En effet, il y a un lien entre la désignation de Jésus comme étant le « Fils de l'Homme » et Adam. Selon Louis Ligier, fils de l'homme « en araméen *bar-nasha*, en hébreu *ben-adam* sont des sémitismes qui n'ont pas de correspondance en grec. Il faut transcrire "l'homme". Adam étant un collectif, l'adjonction du préfixe *bar* ou *ben* (fils de) fait désigner au mot l'individu de cette collectivité : fils d'homme est finalement synonyme d'individu humain. Cette équivalence est du reste paulinienne. Quand 1 Co 15, 45 oppose les deux Adam, le grec *άνθρωπος* traduit le *ben-adam* du psaume 8, cité au v. 27. La version syriaque présente ici l'aramaïsme : "Adam, le premier fils d'homme, a été fait âme vivante ; le second esprit vivifiant." Les deux Adam sont fils d'homme. Aussi bien *ben-adam* et *adam* alternent fréquemment sans nuance appréciable de sens. » Cf. L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible – Kippur – Eucharistie : le Nouveau Testament*, (« Théologie », n° 48), Aubier, Paris, 1961, p. 24-25. Certains chercheurs montrent que la conception du fils de l'homme est à la base du passage entre du premier Adam au Nouveau Adam. Cf. *Péché d'Adam et péché du monde. Bible – Kippur – Eucharistie : le Nouveau Testament*, p. 25.

différence essentielle entre le premier Adam et le Nouvel Adam. En commentant ces expressions d'âme vivante et Esprit vivifiant, Peter Lengersfeld parle d'une image dualiste dans le monde terrestre et céleste : « on reconnaît sans peine derrière ces expressions une image dualiste du monde qui pose la réalité terrestre, historique, visible en opposition radicale à la réalité céleste, supra-mondaine, cachée. Ces prédicats antithétiques, Paul les distribue à présent aux deux figures d'Adam, au premier Adam, psychique, qui vient de la terre, et au second Adam, pneumatique, qui s'origine dans le ciel (1 Co 15,45-47). »⁴⁸¹

La question que nous pouvons maintenant nous poser concerne la raison de cette distinction chez Paul. Selon Peter Lengersfeld, l'arrière-fond de cette théologie paulinienne est à chercher au niveau des pensées gnostiques relatives à « Adam-Anthropos »⁴⁸². Les erreurs que Paul cherchait à combattre dans sa théologie sont liées aux conséquences de cette conception d'« Adam-Anthropos ». Car de la même manière que le « moi » de l'homme était complètement enfermé dans le péché d'Adam, ainsi la rédemption apportée par le Christ semble également le surprendre. De fait, cette conception ne laisse pas de place à la résurrection future des morts comme le montre bien Peter Lengersfeld à propos de la communauté de Corinthe : « les abus et les malentendus que Paul cherche à surmonter dans la communauté de Corinthe proviennent surtout, semble-t-il, de ce que la conscience d'une "perfection" pneumatique et illuminée menace de s'étendre ; cette conscience ne connaît plus d'attente eschatologique, elle ne connaît plus la menace du présent ni la médiation apostolique du salut [...] ; à ce monde, plus aucune promesse ne se rattache : pas de place pour une résurrection corporelle. »⁴⁸³ Ce que l'apôtre Paul dénonce ici est double : d'une part, les hommes ne sont pas identiques à Adam ; ils sont plutôt semblables à lui. D'autre part, le

⁴⁸¹ Cf. P. LENGSELD, *Adam et le Christ*, p. 51. Et comme le dit Charles Perrot, « tout est alors retourné, dans une vision de "l'avenir" du Christ qui l'emporte de loin sur le statut premier de l'homme d'hier, cet animal pécheur. L'origine adamique est dévaluée, suivant une typologie maintenant inversée où le second l'emporte sur le premier (Rm 5, 14). Car il n'y a pas de commune mesure entre l'Adam terreux et le Seigneur de l'Esprit. » Cf. C. PERROT, Cf. C. PERROT, « L'épître aux Romains », *Cahiers Evangile*, n° 65, p. 34.

⁴⁸² Voilà comment Lengersfeld décrit les spéculations gnostiques qui sont à la base de la distinction entre corps terrestre du premier Adam et corps céleste du second Adam : « face à un Anthropos charnel et psychique se tient un Anthropos pneumatique et céleste. Dans l'Anthropos charnel, abîmé à l'origine dans la matière, c'est toute l'humanité qui est tombée sous la domination de la matière, de la mort et des puissances hostiles. Tous les hommes, ou leur moi le plus profond, sont identiques à cet Anthropos unique ; ils sont les membres ; ils se trouvent "en Adam" comme "dans une essence supra-individuelle embrassant chaque moi" [...]. De cet esclavage de l'existence terrestre, les hommes ne peuvent se libérer eux-mêmes. C'est en vue de cela que descendit l'Anthropos-rédempteur, pneumatique, céleste ». Cf. P. LENGSELD, *Adam et le Christ*, p. 53.

⁴⁸³ Cf. P. LENGSELD, *Adam et le Christ*, p. 55.

salut du Christ est une proposition qui attend l'adhésion libre de chaque sujet humain⁴⁸⁴. La liberté humaine est sollicitée dans le salut du Christ.

En somme, cette approche nous a permis de noter que le premier Adam qui est un être terrestre est une âme vivante vivifiée par le Nouvel Adam qui est un Être vivifiant. En tant qu'il est Créateur, le Nouvel Adam se distingue du premier Adam qui est pro-créateur.

2. La figure de l'ancêtre à la lumière du rapport entre le premier Adam et le Nouvel Adam

Nous venons de montrer que le contexte théologique ayant conduit saint Paul à la distinction entre le corps terrestre et le corps céleste était d'abord marqué par une fausse représentation du rapport du premier Adam à l'humanité. Les idées auxquelles saint Paul fait face en 1 Co 15, 45-47 et en Rm 5,14 laissaient croire que le péché dans l'humain était une simple continuation du péché d'Adam. C'est cette idée gnostique qui enfermait tous les hommes en Adam que Peter Lingsfeld exprime dans cette affirmation : « tous les hommes se trouvent comme spatialement en un seul, c'est-à-dire purement et simplement dans l'unique, et ensuite seulement ils s'individualisent et pénètrent dans le monde. Cette représentation est conforme à la pensée gnostique. »⁴⁸⁵ En cela, Adam comme sujet du passé ou ancêtre exercerait une sorte de causalité héréditaire sur tous les sujets humains. Mais quel est le rapport que saint Paul établit entre le premier Adam et le Nouvel Adam ? Pour lui, l'acte d'Adam (le péché d'Adam) est un milieu à partir duquel tous les hommes sont solidaires. Cette affirmation de Peter Lingsfeld peut se lire dans cette perspective théologique : « pour Paul comme pour le récit de la Genèse, l'acte d'Adam est la porte où le péché et la mort viennent dans le monde. Gn 3 ne contient cependant aucune doctrine sur une causalité héréditaire, entre l'acte d'Adam et l'acte de péché du reste des hommes. De même, on n'y parle pas d'une sorte de "contrainte inéluctable", héréditaire, à pécher. »⁴⁸⁶ Il y a là une conception d'un Adam qui exerce de quelque façon une causalité sur tous ses descendants. Le

⁴⁸⁴ C'est dans ce sens qu'il faut comprendre cette affirmation de Peter Lingsfeld : « d'abord, nous sommes semblables au premier Adam, nous sommes psychiques et terrestres ; ensuite, nous devons nous rendre semblables à l'homme pneumatique, céleste, le Christ et à son mode d'existence. » Cf. P. LENGSELD, *Adam et le Christ*, p. 59.

⁴⁸⁵ Cf. P. LENGSELD, *Adam et le Christ*, p. 40.

⁴⁸⁶ Cf. P. LENGSELD, *Adam et le Christ*, p. 41.

concept de « causalité héréditaire » désigne cette causalité d'Adam sur ses descendants. Il s'agit donc d'un ancestralisme.

Mais, l'homme du jardin d'Eden exercerait-il une relation de cause à effet dans la vie de ses descendants ? Pour répondre à cette question, nous allons distinguer le péché originel en Adam – *peccatum originale originans* – et le péché originel avec lequel nous naissons – *peccatum originale originatum*⁴⁸⁷. Nous n'héritons pas du *peccatum originale originans* qui est le péché originant ou « historique » d'Adam. En revanche, le péché originé est un état commun à toute l'humanité⁴⁸⁸. A partir de cette distinction, nous pouvons dire que le *peccatum originale originans* n'est pas actif. Autrement dit, Adam comme sujet est passif⁴⁸⁹. De fait, tous les ancêtres sont solidaires de cette passivité d'Adam. Par conséquent, l'ancêtre n'exerce pas de causalité sur les vivants.

Le sens biblique de l'ancêtre peut être saisi également à partir de la rencontre des deux Adam. Dans sa mort, le Christ est descendu aux Enfers⁴⁹⁰ pendant trois jours pour y rencontrer les défunts qui se sont endormis avant lui. Les travaux de Rémi Gounelle ont montré que l'Écriture Sainte établit un lien entre la descente du Christ aux Enfers et sa mort. Le séjour ou la descente aux Enfers est une conséquence de sa mort : « les épîtres pauliniennes (Rm 10, 7 ; Col 1, 18), les évangiles (Mt 12, 40), les Actes des Apôtres (Ac 2, 27 ; 13, 34), l'Épître aux Hébreux (He 13, 20) et l'Apocalypse (Ap 1, 5) se contentent en effet d'évoquer le séjour de Jésus au sein de la terre comme la nécessaire conséquence de sa mort, et son retour à la vie. »⁴⁹¹ Cette affirmation nous introduit dans l'enseignement du *Catéchisme de l'Église catholique* sur la rencontre des deux Adam. Inspiré par une ancienne

⁴⁸⁷ Pour une approche approfondie sur cette distinction, nous pouvons nous référer à l'étude de Stanislas Lyonnet : ». Cf. S. LYONNET, *Études sur l'Épître aux Romains*, (coll. « Analecta biblica », n° 120), Pontificio Istituto biblico, Roma, 1989, pp. 10 - 14. Voir également l'article de Gustaves Martelet. Cf. G. MARTELET, « Le péché d'Adam », *Péché originel et péché d'Adam*, Cerf, Paris, 1969, pp. 37-64.

⁴⁸⁸ Selon Gustave Martelet, « la véritable culpabilité qui nous affecte dans l'*originatum* postule la véritable culpabilité d'un véritable *originans*, dont l'*originatum* n'est pas le contre-coup et l'héritage dans l'humanité. Si on refuse l'*originans*, on transforme l'*originatum* en un état de nature sans culpabilité et l'on rend vain le baptême des enfants "in remissionem peccatorum." » Cf. G. MARTELET, « Le péché d'Adam », *Péché originel et péché d'Adam*, p. 45.

⁴⁸⁹ C'est le péché originé qui est actif en nous.

⁴⁹⁰ De même, en effet, que Jonas fut dans le ventre du monstre marin durant trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre durant trois jours et trois nuits. » Cf. Mt 12, 40. Selon le catéchisme de l'Église Catholique, « le séjour des morts où le Christ mort est descendu, l'Écriture Sainte l'appelle les Enfers, le Shéol ou l'Hadès parce que ceux qui s'y trouvent sont privés de la vision de Dieu. » Cf. JEAN PAUL II, *Catéchisme de l'Église Catholique*, Mame/Plon, Paris, 1992, n° 633, p. 139.

⁴⁹¹ Cf. R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers : institutionnalisation d'une croyance*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 2000, p. 35.

homélie du samedi saint, le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* précise que le Nouvel Adam est allé à la rencontre du premier Adam : « la terre a tremblé et s'est calmée parce que Dieu s'est endormi dans la chair et qu'Il est allé réveiller ceux qui dormaient depuis des siècles (...). Il va chercher Adam notre premier père, la brebis perdue. »⁴⁹² L'emploi de l'image de la rencontre des deux Adam indique l'incapacité d'Adam à agir dans sa posture eschatologique⁴⁹³. Nous pouvons donc affirmer que l'ancêtre de l'humanité dans sa posture eschatologique est caractérisé par une certaine inertie pour ce qui concerne son rapport à l'égard des vivants⁴⁹⁴. A partir de là, nous pouvons dire que tout défunt, même ancestralisé, est en attente de cet acte eschatologique du Christ qui l'affranchit de la mort⁴⁹⁵. Autrement dit, la posture biblique de l'ancêtre de l'humanité à qui le Christ tend la main dans le Shéol révèle la condition des ancêtres dans leur existence *post mortem*. Partage de la responsabilité mais non partage pour ce qui est de l'auteur : voilà comment nous pouvons qualifier le rapport entre Adam et le reste de l'humanité en ce qui concerne le péché originel.

La question que nous pouvons encore nous poser est celle relative à la possibilité du pardon. Si le péché d'Adam est pardonné à sa descendance, il nous semble que la signification de l'ancêtre de l'humanité ne saurait se réduire à ce péché originel. La rencontre des deux Adam dans le Shéol n'indique-t-elle pas le caractère patriarcal du premier Adam ? Il convient d'affirmer que le Nouvel Adam défait le caractère ancestraliste du premier Adam. De fait, Adam comme modèle parfait de l'ancestralisme est déjoué par l'acte du Nouvel Adam. Le Nouvel Adam désarme toutes les causalités ou les nécessités qui pesaient sur la descendance de l'ancien Adam. Car Adam n'est constitué Ancêtre que dans son rapport avec le Nouvel Adam en ce sens que le péché originé (péché d'Adam) n'existe qu'en rapport avec le Nouvel Adam. C'est ce que Louis Ligier exprime dans cette citation : « de même que les réalités et les valeurs sont rappelées à leur principe dans le Christ, les fautes sont ramenées à lui. Cette consommation est si entière qu'au-delà du temps le Fils de l'homme a non seulement à juger

⁴⁹² Cf. JEAN PAUL II, *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, n° 635, p. 140.

⁴⁹³ Dans sa représentation de la rencontre des deux Adam, Danièle-Ange a montré le nouvel Adam tenant la main du premier Adam.

⁴⁹⁴ L'étude fouillée de Rémi Gounelle s'est intéressée à la controverse sur le salut d'Adam chez les Pères : « dans la controverse d'Augustin avec Julien d'Eclane, il est ainsi affirmé à plusieurs reprises que la libération d'Adam du monde infernal fait partie de la foi légitime de l'Eglise, tandis que de son côté, Epiphane de Salamine rappelle, contre Tatien, que le Christ est allé sauver le protoplaste. » Cf. R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers : institutionnalisation d'une croyance*, p. 145.

⁴⁹⁵ Aucun ancêtre ne peut s'affranchir de la mort par lui-même. Seul le Christ détient la clé du séjour de la mort : « Jésus, "le Prince de la vie" (Ac 3, 15), a "réduit à l'impuissance, par sa mort, celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable, et a affranchi tous ceux qui, leur vie entière, étaient tenus en esclavage par la crainte de la mort (He 2, 14-15) » Cf. JEAN PAUL II, *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, n° 635, p. 140.

les péchés, mais en révélant leur rapport à sa personne.... L'heure du comble des péchés est aussi celle de leur "récapitulation". »⁴⁹⁶ De ce point de vue, nous pouvons affirmer que l'universalité du premier Adam naît de l'universalité du second Adam⁴⁹⁷.

3. Adam dans la figure du patriarche de la pénitence

Nous avons déjà montré qu'Adam peut être considéré comme un ancêtre universel de l'humanité. Contrairement à la culture africaine qui mentionne souvent des actions de colère des ancêtres dans la vie, la Bible nous présente Adam comme un ancêtre pardonné et réconcilié. Sa rencontre avec le Christ descendu dans le Shéol en est la preuve. Dans une ancienne homélie pascale d'Epiphane de Salamine repris dans le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, nous lisons ces paroles que le Christ descendu au Shéol adresse à Adam : « Je suis ton Dieu, et à cause de toi, Je suis devenu ton Fils. Lève-toi, toi qui dormais, car Je ne t'ai pas créé pour que tu séjournes ici enchaîné dans l'enfer. Relève-toi d'entre les morts, Je suis la Vie des morts. »⁴⁹⁸ Cette affirmation indique clairement l'insondable mystère de pardon et de réconciliation manifesté à Adam. Ainsi, à la désobéissance du premier Adam ayant introduit le péché dans le monde, s'oppose en termes de réparation, l'obéissance du Nouvel Adam octroyant surabondance de grâces à toute l'humanité. L'affirmation de saint Paul est assez explicite à ce propos : « là où le péché a abondé, la grâce a surabondé. »⁴⁹⁹ A la suite de saint Paul, « la tradition chrétienne voit dans ce passage, une annonce du "nouvel Adam" qui, par son "obéissance jusqu'à la mort de la Croix" (Ph 2,8) répare en surabondance la désobéissance d'Adam. »⁵⁰⁰ Il s'agit là de la grâce du pardon réparateur de l'acte du péché du premier Adam. Car si la faute d'Adam est pardonnée à sa descendance, il faut ajouter que cela ne s'est pas fait dans une condamnation de son auteur. C'est précisément dans cette perspective qu'il faut comprendre la surprenante formule de saint Thomas d'Aquin dans la

⁴⁹⁶ Cf. L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible – Kippur – Eucharistie : le Nouveau Testament*, (« Théologie », n° 48), Aubier, Paris, 1961, p. 117.

⁴⁹⁷ Il nous semble donc possible d'émettre l'hypothèse selon laquelle Adam est à la fois un ancêtre actif et absent. Car son ancestralisme apparaît au moment où il est déjoué par le Christ. En effet, l'ancestralisme d'Adam naît au moment où il est libéré.

⁴⁹⁸ Cf. JEAN PAUL II, *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, n° 411, p. 93. Cf. J.-R. BOUCHET, *Lectionnaire pour les dimanches et pour les fêtes, (« Lectionnaire patristique dominicain »)*, Cerf, Paris, 1994, p. 187.

⁴⁹⁹ Rm 5, 20.

⁵⁰⁰ Cf. JEAN PAUL II, *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, n° 635, p. 140.

*Somme Théologique*⁵⁰¹ reprise dans l'Exultet de la vigile pascale : « O heureuse faute qui a mérité un tel et si grand Rédempteur ! »⁵⁰². Lorsque nous voulons établir un rapport entre la faute du premier Adam et la Rédemption du Nouvel Adam, il apparaît de quelque façon que la faute du premier a été pardonnée dès le début. Notons que Dieu ne détruit pas Adam pour créer une autre humanité. En revanche, les conséquences du péché n'ont pas été supprimées. Il y a plutôt après le péché d'Adam une continuation de l'humanité qui peut être interprétée comme le signe du pardon après le péché d'Adam⁵⁰³. Dès lors, nous pouvons dire que le premier Adam qui est l'auteur du péché originel est en même temps la figure originelle de la grâce du Nouvel Adam. C'est sans doute dans ce sens que saint Paul écrit ceci aux Romains : « cependant la mort a régné d'Adam à Moïse même sur ceux qui n'avaient point péché d'une transgression semblable à celle d'Adam, figure de celui qui devait venir... »⁵⁰⁴ La signification du premier Adam apparaît comme la promesse du Nouvel Adam ou la figure de celui qui doit venir⁵⁰⁵. En cela, nous pouvons affirmer avec Louis Ligier le caractère messianique du premier Adam : « Adam personnage messianique »⁵⁰⁶. Dès lors, nous pouvons émettre l'hypothèse d'une réhabilitation du premier Adam dans le pardon qu'il a reçu du second Adam. De cette analyse, nous pouvons déduire qu'Adam est entré dans l'histoire du salut. Certes, il n'est pas l'ancêtre de l'alliance⁵⁰⁷. Mais, il peut être considéré comme le patriarche

⁵⁰¹ Cf. ST III^a. Q. 1 a. 3. ad. 3. (*Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin : Textes de la Tertia Pars*)

⁵⁰² « *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!* ». Cf. M. PALUCH, *La profondeur de l'amour divin : évolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 2004, p. 301. Pour Michel Paluch, le docteur angélique évoque dans sa *felix culpa* « quelque chose de meilleur qui est tiré du mal permis par Dieu. » Cf. *La profondeur de l'amour divin : évolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, p. 301. Il semble cependant que l'autorité de la formule remonterait à saint Augustin.

⁵⁰³ Dieu ne détruit pas Adam, il ne détruit pas non plus sa descendance pour créer une autre humanité. Il convient de faire remarquer qu'après le meurtre d'Abel par Caïn, Dieu protège le fils meurtrier en promettant de le venger en cas de meurtre. Cf. Gn 4, 8-15. Emile Puech a fait du premier martyr de l'humanité un juge auprès du Seigneur. En parlant de deux jugements après la mort, il indique ceci : « l'un, présidé par Abel le premier martyr, a lieu à la mort de chaque individu mais le Seigneur est le juge ». Cf. E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, (coll. « Etudes bibliques », n° 21, vol. I), J. Galbalda et Cie, Paris, 1993, p. 143. Au déluge, Dieu ne crée pas non plus une autre humanité puisque Noé est de la descendance d'Adam. Tout cela montre la continuation de l'humanité au-delà du péché d'Adam.

⁵⁰⁴ Rm 5, 14.

⁵⁰⁵ Nicolas Degroote s'est intéressé à l'étude d'« Adam, figure de celui qui doit venir ». Cf. N. DEGROOTE, *Pascal et la misère d'Adam*, (coll. « De Visu »- La figure d'Adam), Editions Hermann, Paris, 2015, p. 265.

⁵⁰⁶ Cf. L. LIGIER Louis, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible – Kippur – Eucharistie : l'Ancien Testament*, (« Théologie », n° 43), Aubier, Paris, 1960, p. 312.

⁵⁰⁷ Abraham est l'ancêtre de l'ancienne alliance.

de la pénitence⁵⁰⁸. Dans son rôle d'attente et d'annonce du pardon du Nouvel Adam, le premier Adam est un ancêtre de la pénitence. Autant l'humanité partage avec lui la solidarité dans la responsabilité du péché originel, autant elle reçoit avec lui le pardon du Nouvel Adam dans l'espérance solidaire de la résurrection. Cette affirmation d'Emile Puech éclaire notre argumentation : « la solidarité des hommes en Adam sert de prototype à celles des morts en Christ. »⁵⁰⁹ Le terme « prototype » permet à Emile Puech de comparer le comportement de l'humanité dans deux situations différentes : la solidarité des hommes dans la faute d'Adam et la solidarité des hommes dans l'espérance de la résurrection en Christ. En somme, nous pouvons dire que le sang « régénérateur » du Nouvel Adam a réhabilité en quelque sorte le premier Adam et sa descendance comme l'affirme François Flahault : « le sang du nouvel Adam régénère les descendants du premier »⁵¹⁰.

Ces observations théologiques nous permettent d'établir en définitive un rapport entre le sens biblique de l'ancêtre et la conception africaine de l'ancêtre. Dire que le premier Adam est l'ancêtre universel de l'humanité, c'est reconnaître que nous descendons de lui. En revanche, nous ne pouvons pas dire que nous descendons du nouvel Adam. Cette distinction montre que le nouvel Adam n'est pas un Ancêtre. Dans les Saintes Ecritures, la solidarité de l'ancêtre avec l'humanité est orientée vers l'avenir du Christ⁵¹¹. Il est une figure de la pesanteur du péché mais aussi de la grâce en termes de pénitence⁵¹². Si la thèse d'une contemporanéité d'Adam à tous ces descendants peut être soutenue à l'aune des résultats de nos considérations, il faut tout de suite affirmer que le pardon du Christ a neutralisé dans l'ancêtre de l'humanité une possible capacité à nuire à ses descendants. Cette signification biblique de l'ancêtre s'oppose à la prescription africaine de l'ancestralisme pour laquelle l'ancêtre est à neutraliser dans sa causalité sur les vivants.

⁵⁰⁸ Benoît Bourguine a raison lorsqu'il affirme que « le christianisme exalte de belle manière la dignité d'Adam. » Cf. B. BOURGINE, *Adam empêtré dans le mal*, p. 182.

⁵⁰⁹ Cf. E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, (coll. « Etudes bibliques », n° 21, vol. I), p. 267.

⁵¹⁰ Cf. F. FLAHAULT, *Adam et Eve : la condition humaine*, Mille et une nuits, Barcelone. 2007, p. 37.

⁵¹¹ Cf. M. BESANÇON, *Le péché originel et la vocation d'Adam l'homme sacerdotal*, p. 70.

⁵¹² Dans ses travaux sur Adam, Maria Besançon a vu dans la solidarité d'Adam à Eve un geste adressé à Dieu en termes de demande de secours : « à défaut de pouvoir sauver la femme, l'homme manifeste en prenant le fruit de ses mains qu'il fait corps avec elle, par la chair... Ce geste s'adresse au Dieu d'Amour comme le dernier recours par lequel il peut espérer venir au secours de la femme, sa propre chair, porteuse, en puissance, de la descendance qu'il espère encore d'elle. ». Cf. M. BESANÇON, *Le péché originel et la vocation d'Adam l'homme sacerdotal*, p. 65.

Chapitre cinquième

La question des ancêtres dans la Rome antique

Dans le premier chapitre de cette deuxième partie, nous nous sommes intéressé à la question des ancêtres dans les Saintes Ecritures. De cette approche, nous avons montré que la figure de l'ancêtre n'est pas absente des Ecrits bibliques. Mais, il est apparu que l'ancestralisme comme causalité des ancêtres sur les vivants n'est pas une réalité biblique. Bien au contraire, nous avons noté une négation de la possibilité d'une relation causale des ancêtres sur les vivants. Dans ce deuxième chapitre, nous allons vérifier si les questions relatives à l'ancestralisme ont traversé la culture romaine surtout à l'époque de sa rencontre avec le christianisme. Car la Rome antique s'est posé sans doute cette question : que faire des morts ? Les résultats de cette recherche vont nous permettre de comprendre que l'ancestralisme existe en dehors des frontières de la culture africaine. Pour ce faire, nous allons analyser le contenu de la relation causale des défunts sur les vivants dans la Rome antique, en y distinguant⁵¹³ les causalités positives et les causalités négatives.

I. Les défunts à causalité positive

Lorsque nous admettons que l'ancestralisme est une causalité des défunts sur les vivants, nous pouvons alors définir le culte rendu aux ancêtres non seulement à partir de leur bienveillance sur les vivants mais aussi à partir de la crainte que les vivants expriment à

⁵¹³ La culture de la Rome antique distingue les défunts à « bonne mort » et ceux à « mauvaise mort ». Cette dualité est présente dans les travaux Jobbé-Duval : « les morts se subdivisent en deux classes, suivant la façon dont ils sont sortis de la vie, suivant que leur mort est "bonne" ou "mauvaise" ». Cf. E. JOBBE-DUVAL, *Les morts malfaisants (Larvae, lemures) d'après le droit § les croyances populaires des Romains*, Editions Exergue, Chambéry, 2000, p. 37. Cité désormais, *Les morts malfaisants*,

l'égard des défunts. Selon Emile Jobbé-Duval, le culte rendu aux ancêtres dans la Rome antique se comprend dans cette double articulation : « chez les Romains en particulier, le culte des ancêtres reposait avant tout sur la crainte des morts, et seulement à titre subsidiaire, sur le désir de se concilier leur bienveillance et de leur éviter une vie d'outre-tombe humiliée et douloureuse. »⁵¹⁴ Il semble que la position *post mortem* des défunts dans la Rome antique dépendait plus de la façon de mourir que du genre de vie menée sur terre. Quels sont alors les défunts à « bonne mort » ou les ancêtres capables d'intervenir positivement dans la vie des vivants ?

A. Les *Manes* ou les bienfaisants : la mort conjurée

Le mot latin *manus* peut se traduire par « bon »⁵¹⁵. Les *Manes* désignaient d'abord d'une manière générale, les « âmes des morts »⁵¹⁶. Mais le terme a fini par désigner les défunts bienfaisants. Selon Jobbé-Duval, Servius Honoratus serait à l'origine de cette précision terminologique : « vers la fin du quatrième siècle, vers l'an 380, Servius Honoratus traduisait le mot *manes* par "les bienfaisants".... »⁵¹⁷ Ce rôle de bienfaisance reconnu aux *Manes* dans la culture romaine de l'antiquité que nous désignons par causalité positive fait d'eux des ancêtres protecteurs des vivants⁵¹⁸. Robert Turcan s'est intéressé à la causalité positive des ancêtres de la Rome antique comme le montre bien cette affirmation : « ces Mânes sont présents dans la maison par les images des ancêtres, sinon dans la puissance tutélaire des Lares. Ils survivent mystérieusement pour aider les vivants, à condition d'avoir

⁵¹⁴ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 21. Emile Jobbé-Duval affirme que « d'après les conceptions romaines, le sort de l'âme dépend, non du genre de vie du défunt, mais de la façon dont il est mort. » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 40.

⁵¹⁵ Cf. A. ERNOUT Alfred – A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4ème éd., Klincksieck, Paris, 2001, p. 383. Voir également F. GAFFIOT - P. FLOBERT (dir.), *Dictionnaire Latin Français, Le grand Gaffiot*, Hachette, Paris, 2000, p. 958.

⁵¹⁶ Cf. F. GAFFIOT - P. FLOBERT (dir.), *Dictionnaire Latin Français, Le grand Gaffiot*, p. 955. Emile Jobbé-Duval a montré que « d'après l'opinion commune, tous les morts recevaient le nom de *Manes* ». Cf. *Les morts malfaisants*, p. 40.

⁵¹⁷ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 41.

⁵¹⁸ Thomas Marlier a donné une description de l'intervention des Mânes dans la vie des vivants : « Les morts peuvent ainsi rappeler les vivants à leur bon souvenir par les sifflements à peine sensibles, par des gémissements comme ceux du fantôme de Damon dans l'étuve où il a été assassiné ou ceux d'Aggripine qui sortent de son tombeau, et par des hurlements comme ceux des victimes de Gallus qui hantent ses nuits. » Cf. T. MARLIER, « Histoires de fantômes dans l'Antiquité », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, année 2006, p. 206.

reçu à leur décès les *iusta* ou honneurs rituels qui leur sont dus »⁵¹⁹. Faudrait-il penser que Robert Turcan distingue les Mânes des ancêtres ? L'aide montre clairement la relation causale que les Mânes exercent positivement à l'égard des vivants⁵²⁰. Cependant, il nous semble important d'approfondir le rapport entre « mânes » et « ancêtres » dans la culture romaine de l'antiquité.

La notion de *Manes* renferme de fait une ambiguïté puisqu'elle entretient un rapport avec la divinité et les ancêtres. En réalité, le défunt ancestralisé de la Rome antique rejoint en quelque sorte une société de dieux appelés *Manes*, sans pour autant prendre le nom de dieux. Cette affirmation de John Scheid est à comprendre dans cette perspective : « le défunt, une fois la tombe fermée, rejoignait progressivement les dieux Mânes, et la famille endeuillée retrouvait peu à peu sa place parmi les vivants. »⁵²¹ Il convient de noter que la Rome antique distinguait les *Di manes* ou les dieux souterrains (*Di inferi*) des dieux d'en haut⁵²². On pourrait se demander également si la culture romaine de l'antiquité reconnaissait aux *Manes* un caractère divin⁵²³. Examinons pour cela une inscription sur l'autel de sacrifice en honneur de Lucius César⁵²⁴ : « qu'auprès de cet autel, chaque année, le 20 août, soient publiquement faites des offrandes funéraires (*inferiae mittantur*) à ses Mânes par les magistrats, ou par ceux qui y seront chargés de lire le droit... »⁵²⁵ Il nous semble que cette offrande soit un hommage

⁵¹⁹ Cf. R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, (coll. « La vie quotidienne »), Hachette littératures, Paris, 1998, p. 46. Nous reviendrons sur la signification des Lares dans nos prochaines analyses.

⁵²⁰ La bienveillance des *Manes* se perçoit également dans la « sobriété » des offrandes qu'ils exigent. Selon Valérie Huet qui cite Ovide, les Mânes sont moins exigeant au niveau des offrandes : « les Mânes demandent peu de choses : la piété leur est plus agréable qu'une riche offrande ; il n'y a pas de dieux avides dans les profondeurs du Styx. » Cf. V. HUET, « L'immortalité dans la Rome antique », *Revue Religion et Histoire*, n° 52, sept-oct 2013 (De la préhistoire à nos jours. L'immortalité. Croyances dans les religions du monde), p. 53. Cette générosité participe également à la compréhension de la bienveillance des Mânes.

⁵²¹ Cf. J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, (« Collection historique »), Aubier, Paris, 2005, p. 186. Cité désormais, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Cette idée ressort également dans l'article de Valérie Huet sur *L'immortalité dans la Rome antique* : « à Rome, une fois les funérailles accomplies selon les règles (*iusta*), qu'ils soient incinérés ou inhumés, rejoignent la cohorte des dieux mânes, "les dieux bienveillants" ». Cf. V. HUET, « L'immortalité dans la Rome antique », *Revue Religion et Histoire*, n° 52, p. 53.

⁵²² Selon Emile Jobbé-Duval, le terme de *Di manes* remonte aux origines de la culture romaine. Cf. *Les morts malfaisants*, p. 41.

⁵²³ L'auteur de *Les morts malfaisants (Larvae, lemures) d'après le droit et les croyances populaires des Romains* pose cette question en ces termes : « si les *manes* figuraient parmi les *di inferi*, parmi les puissances qui sont sous terre, doit-on dire que tous les *di inferi* s'appelaient *manes* ? » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 42.

⁵²⁴ Lucius César est un héritier désigné d'Auguste décédé en l'an 2.

⁵²⁵ Cf. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, p. 194.

au prince Lucius César même si nous pouvons penser à une offrande adressée à ses Mânes⁵²⁶. Valérie Huet exprime de façon explicite cette idée lorsqu'elle décrit les sacrifices aux *Manes* : « comme toute divinité romaine aussi, les Mânes reçoivent un culte, à savoir des offrandes, des sacrifices, des banquets. Ils sont honorés par la famille au jour anniversaire du défunt, à d'autres jours prescrits dans le calendrier familial ou suivant les volontés émises par le testament. »⁵²⁷ Comme nous pouvons le constater, Valérie Huet semble identifier les *Manes* aux défunts à qui s'adressent les offrandes⁵²⁸. Selon les résultats des travaux de recherche de Jobbé-Duval, la culture romaine de l'antiquité serait passée d'une identification⁵²⁹ des ancêtres aux *Di manes* à une conception culturelle faisant cohabiter⁵³⁰ les ancêtres avec les *Di manes*. Quoi qu'il en soit, il y a la reconnaissance d'un rôle sacré des ancêtres auprès des vivants. En cela, nous pouvons dire que la causalité positive des *Di inferi* est présentée comme une causalité des ancêtres. C'est sans doute dans cette perspective qu'il faut comprendre cette affirmation de Robert Turcan : « on voue aux Mânes des ancêtres le fils qui ose porter la main sur lui. »⁵³¹ Il y a là l'idée d'une relation causale de l'ancêtre à son fils. Il convient de noter que les ancêtres bienfaisants peuvent devenir malfaisants pour les vivants à la suite d'une rupture du culte qui leur est rendu. On pourrait donc dire que la bienveillance des ancêtres est obtenue par conspiration. Autrement dit, c'est le culte qui neutralise ce qui est pernicieux dans la mort.

B. Le *Lar familiaris* ou l'ancêtre protecteur de la famille

Le *Lar familiaris* est l'une des figures cultuelles ayant marqué le monde romain de l'antiquité. A l'origine, il s'agit d'une pratique familiale d'ordre culturel et ancestral, inspirée

⁵²⁶ Emile Jobbé-Duval indique dans ses travaux que la culture romaine de l'antiquité rendait « un culte à ces dieux souterrains, un culte public, sans parler du privé ». Cf. *Les morts malfaisants*, p. 41-42.

⁵²⁷ Cf. V. HUET, « L'immortalité dans la Rome antique », *Revue Religion et Histoire*, n° 52, p. 53.

⁵²⁸ C'est dans ce sens qu'il faut comprendre cette affirmation de Tertullien : « les dieux païens ne sont pas des dieux : ils sont nés hommes. » Cf. TERTULLIEN, *Apologétique* (texte établi et traduit par Jean-Pierre Waltzing et Albert Severyns), vol. 1, Société d'édition les Belles Lettres, Paris, 1929, IX, 20.

⁵²⁹ « On appelle *di manes* toutes les divinités du domaine des morts, en bloc, sans détermination de nombre et de nature, *di inferi* ». Cf. M. WISSOWA, *Religion und cultus*, p. 239. Cité par *Les morts malfaisants*, p. 42.

⁵³⁰ C'est la théorie de Dispaten appelé aussi Orcus lorsque nous considérons cette formule : « les *di inferi*, à côté des *di manes* ». Les *di inferi* désignent ici les ancêtres. Cf. *Les morts malfaisants*, p. 42.

⁵³¹ Cf. R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, (coll. « La vie quotidienne »), Hachette littératures, Paris, 1998, p. 29.

de la tradition des Etrusques⁵³². Pouvant être identifié à un personnage ancestral ou à un héros familial, le *Lar familiaris* est extensible dans sa signification au dieu protecteur de la famille ou au gardien de la maisonnée. Pour Christine Perez, les *Lares familiares* sont les garants du bonheur et de fécondité des familles.⁵³³ Jobbé-Duval leur reconnaît un rôle de protection des vivants : « *Lares familiares*, protecteurs des vivants »⁵³⁴. De ces définitions, on perçoit clairement la causalité positive du *Lar familiaris*. Dans *l'Audulaire* de Plaute, le *Lar familiaris* présente lui-même son rôle de protecteur de la maison : « cette maison, voilà bien des années que j'y ai mon établissement et ma résidence. J'y étais déjà du temps du père et du grand-père de son occupant actuel. Or le grand-père m'a confié jadis en grand secret un trésor : il l'a enfermé au lieu du foyer, me priant, m'adjurant de le lui garder. »⁵³⁵ Cette citation pointe d'abord la relation de dépendance du *pater familias* au *Lar familiaris*. Christine Perez exprime bien ce rapport en ces termes : « le chef de famille, au lever et au coucher du soleil, fait des prières pour se concilier l'ancêtre fondateur et les morts ancestralisés de la famille qui ont pour vocation de protéger les vivants. Le prêtre, le chef de famille font appel à ces êtres pour favoriser le déroulement d'actes projetés, pour porter aide en cas de danger, pour, en particulier, protéger les terres »⁵³⁶. La citation de Robert Turcan montre également que le *Lar familiaris* n'intervient pas pour une cause malfaisante sauf pour réclamer les honneurs qui lui sont dus. En cela, l'exemple de cette fille dans l'étude de Robert Turcan est illustratif. Attentive aux honneurs à rendre au *Lar familiaris* contrairement à son père Euclion⁵³⁷, elle a été récompensée par un mariage honorable : « le *Lar* a fait découvrir le trésor à Euclion pour qu'il marie sa fille honorablement. L'histoire est édifiante. Il faut rendre un hommage quotidien au *Lar familiaris*, faute de quoi il risque d'inquiéter, voire de menacer. »⁵³⁸. De ce point de vue, sa menace est une réclamation. Nous pouvons donc affirmer que la relation causale du *Lar familiaris* aux vivants est du type positif.

⁵³² Vivant dans le territoire d'Etrurie, les Etrusques étaient un peuple voisin des Romains avant d'être citoyens de la République romaine au 1^{er} siècle avant Jésus-Christ.

⁵³³ Cf. *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, p. 314.

⁵³⁴ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 40.

⁵³⁵ Cf. R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, (coll. « La vie quotidienne »), Hachette littératures, Paris, 1998, p. 31. Cité désormais, R. TURCAN, *Rome et ses dieux*,

⁵³⁶ Cf. *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, p. 291.

⁵³⁷ « Elle au contraire, tous les jours m'apporte en offrande de l'encens, du vin, quelque chose. Elle me couronne de fleurs. » Cf. R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, p. 32. Nous reviendrons plus tard sur la question des honneurs aux ancêtres.

⁵³⁸ Cf. R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, p. 32.

Interrogeons-nous davantage sur la nature du *Lar familiaris*. Quel rapport pouvons-nous établir entre l'ancêtre et le *Lar familiaris* ? Selon Robert Turcan, il est en quelque sorte l'âme d'un ancêtre : « à l'origine, on invoquait surtout un Lare, le *Lar familiaris*, sorte de démon des ancêtres et de la continuité gentilice tout autant que génie familial de la demeure. »⁵³⁹ Lorsque nous traduisons *Lar* par « génie » ou « héros », cette citation de Robert Turcan montre bien que le *Lar familiaris* est un ancêtre protecteur d'une famille⁵⁴⁰. Dans cette optique, le *Lar familiaris* est pour la famille romaine de l'antiquité, une protection des ancêtres par leur présence continue dans la vie *ante mortem* des descendants. Ce rapport entre ancêtre et *Lar familiaris* se perçoit également au niveau rituel. De fait, il existait un jour en l'honneur des *Lares familiares*⁵⁴¹ au cours duquel des rites permettaient aux familles de leur célébrer des fêtes religieuses. La dimension familiale de ces fêtes était surtout exprimée par le rapport aux ancêtres. En raison de leur proximité avec les dieux, la relation aux dieux ne faisait pas nombre avec le rapport aux ancêtres. Il convient de noter qu'il n'y a pas de différence dans la Rome antique entre la figure de l'ancêtre et le *Lar familiaris*. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce traité de Cicéron sur les lois et la religion romaine : « conserver les rites de la famille et des ancêtres, cela revient – puisque les anciens sont ceux qui touchent de plus près aux dieux – à pratiquer une religion léguée en quelque sorte par les dieux. »⁵⁴² De ce point de vue, il nous semble que les *Lares familiares* sont des âmes humaines parvenues à l'état des dieux et capables, de ce fait, de protéger leurs descendances. En cela, le centre de la vie familiale dans la Rome antique était à l'intersection des défunts ancestralisés ou déifiés. Mais, quel est le processus d'ancestralisation dans la Rome antique ?

C. Les *Parentalia* et les *Feralia* : l'ancestralisation et l'ancestralisme

Après cette approche des *Manes* et des *Lares familiares*, il nous paraît important de nous interroger sur le processus d'ancestralisation des défunts dans la Rome antique. La signification romaine de la figure de l'ancêtre est aussi liée au processus de l'ancestralisation des défunts. Or la question relative à cette ancestralisation nous conduit à la considération des rites funéraires. Car le statut d'ancêtre reconnu à un défunt résulte d'une consécration des

⁵³⁹ Cf. R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, p. 31.

⁵⁴⁰ Les Lares sont des « divinités protectrices, âmes des ancêtres défunts ». Cf. F. GAFFIOT - P. FLOBERT (dir.), *Dictionnaire Latin Français, Le grand Gaffiot*, Hachette, Paris, 2000, p. 898.

⁵⁴¹ Il s'agit du 11 des calendes de janvier c'est-à-dire le 22 décembre de notre calendrier.

⁵⁴² Cf. R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, p. 29.

vivants au moyen de célébrations rituelles. Mais la diversité des rites funéraires dans la Rome antique exige une approche distinctive des célébrations sacrificielles en l'honneur des défunts. C'est dans cette perspective que nous allons examiner la célébration des *Parentalia* et des *Feralia*.

Selon John Scheid, les *Parentalia* et les *Feralia* sont des fêtes annuelles célébrées concomitamment en l'honneur des défunts⁵⁴³. La première phase qui correspond aux *Parentalia*⁵⁴⁴ dure huit jours et commence le 13 février. Les *Parentalia* sont en quelque sorte une reprise des funérailles à savoir « la célébration d'un sacrifice aux Mânes du défunt et d'un banquet funéraire. »⁵⁴⁵ Le neuvième jour, c'est-à-dire le 21 février, un sacrifice est célébré en l'honneur du défunt : c'est la fête des *Feralia*⁵⁴⁶. Voilà comment John Scheid décrit ces deux fêtes : « après l'ouverture de la fête des morts (*Parentalia*), on laissait passer huit jours qui correspondaient à une période de deuil, avant de célébrer le sacrifice-banquet en l'honneur du défunt (*Feralia*). [...] S'il est évident que les *Parentalia* répétaient partiellement les funérailles, il faut préciser la nature du sacrifice qui avait lieu le neuvième jour. »⁵⁴⁷ Dans cette affirmation, la célébration des *Parentalia* et des *Feralia* est composée de sacrifices rituels et de banquets funéraires. Valérie Huet nous donne également une description détaillée de la célébration de ces deux fêtes funéraires comme l'atteste cette citation :

De plus, est inscrite dans le calendrier public romain une fête commémorative, les *Parentalia*, qui se déroule chaque année du 13 au 22 février. Il s'agit d'une fête publique accomplie par chaque famille en l'honneur des Mânes de ses morts et qui reproduit les funérailles privées. Le 13 février, la grande vestale offre un sacrifice funèbre. Neuf jours sont ensuite dédiés aux parents défunts (*dies parentales*), pendant lesquels aucun sacrifice aux divinités célestes ne peut être accompli ni aucun mariage permis. La période se conclut autour des tombes par le banquet des *Feralia*, qui comprend pour aliments une pincée de sel, du pain trempé dans du vin, de la bouillie de fèves, ainsi qu'une offrande de couronnes et de violettes. La nourriture pour le mort est posée sur le sol, sur une tuile ou sur une table de libation communiquant avec la tombe ; les vivants mangent à part sur d'autres tables. »⁵⁴⁸

⁵⁴³ Cf. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, p. 177.

⁵⁴⁴ L'institution des *Parentalia* remonte au roi Numa Pompilius. Cf. *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, p. 285.

⁵⁴⁵ Cf. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, p. 180.

⁵⁴⁶ « Cette date porte le nom de *Feralia* parce qu'on porte aux morts les offrandes qui leur sont dues. » Cf. V. HUET, « L'immortalité dans la Rome antique », *Revue Religion et Histoire*, n° 52, sept-oct 2013 (De la préhistoire à nos jours. L'immortalité. Croyances dans les religions du monde), p. 53.

⁵⁴⁷ Cf. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, p. 177-178.

⁵⁴⁸ Cf. V. HUET, Cf. V. HUET, « L'immortalité dans la Rome antique », *Revue Religion et Histoire*, n° 52, p. 53.

Nous pouvons dire que Valérie Huet distingue au sein des *Parentalia*, les *Feralia* célébrées le 21 février et les *Caristia*⁵⁴⁹ célébrées le 22 février : « le lendemain des *Feralia*, pour les *Caristia*, chaque famille invite ses parents à banqueter. »⁵⁵⁰ Il y a donc une concordance au niveau des approches pour ce qui concerne les dates et le contenu de la célébration des *Parentalia* et des *Feralia*.

Dans ses travaux de recherche, John Scheid distingue la *Parentatio* des *Parentalia*. Selon ce spécialiste des rites sacrificiels des Romains, « la *Parentatio* consiste en un seul jour, commémorant un anniversaire, par exemple celui de la mort du défunt (comme dans le cas d'Anchise) »⁵⁵¹. Cette célébration comporte également un sacrifice en l'honneur des Mânes du défunt. En réalité, la différence entre les deux célébrations ne tient pas simplement à la durée mais surtout au sens sacrificiel. Le sacrifice de la *Parentatio* fait référence au rite sacrificiel du jour de l'enterrement qui accompagne le mort dans son voyage au monde des défunts⁵⁵². Ce sacrifice offert à la divinité Cérès⁵⁵³ est une sorte d'ancestralisation⁵⁵⁴ romaine

⁵⁴⁹ « Les *Caristia* du 22 février sacralisent la réconciliation des familles... On se réunit pour partager un repas et honorer ensemble les Lares titulaires en même temps que les ancêtres. » Cf. R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, p. 56. Appelée *Cara cognatio* ou « chère parenté », cette fête des *Caristia* du 22 février devenue populaire comportait un sacrifice aux ancêtres de la famille. « Aussi a-t-elle été christianisée sous le nom de "Chaire de saint Pierre", la *cathedra Petri* évoquant toujours le siège sur lequel on participait assis (et non couché) au repas funèbre avec les défunts. En 567 encore, le concile de Tours (Mansi, IX, 790) rejette de l'Eglise ceux qui, à la fête de Saint-Pierre, offrent des nourritures aux morts et qui, après la messe, consomment des viandes consacrées au "démon" ». Cf. R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, p. 57.

⁵⁵⁰ Cf. V. HUET, « L'immortalité dans la Rome antique », *Revue Religion et Histoire*, n° 52, p. 53.

⁵⁵¹ Cf. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, p. 178. La première célébration de la *Parentatio* aurait eu lieu le jour d'anniversaire de la mort d'Anchise.

⁵⁵² Le jour de l'enterrement, un sacrifice était offert dans le sens d'une purification de la famille. C'est le sacrifice de la truie dite *porca praecidanea*. Seuls les membres de la famille consommaient cette offrande. Ce sacrifice était suivi par un repas funèbre (*cena feralis*) pris près de la tombe par la famille. C'est le *silicernium*. John Scheid a rassemblé dans son étude des témoignages qui attestent que « les parents du défunt consommaient le *silicernium*, ou plus précisément que celui-ci était un élément du sacrifice funéraire qui servait à purifier la famille en deuil, c'est-à-dire le sacrifice de la *porca praesendena* » Cf. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, p. 170.

⁵⁵³ « Elle [Cérès] n'était pas, à Rome, une divinité infernale, mais son domaine était la surface de la terre, où se déroulait la croissance des plantes, qu'elle patronnait, et qui communiquait également avec l'en-bas. » Cf. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, p. 172.

⁵⁵⁴ John Scheid a expliqué la présence de Cérès dans ce sacrifice alors qu'il ne qu'il recevait pas d'holocaustes : « elle ne recevait pas d'holocaustes. Sa présence dans ce culte était peut-être due au fait que la terre, son lieu d'action, allait être ouverte, ou parce qu'elle était supposée gérer et protéger... la transformation du défunt en autre chose, en partie des dieux Mânes. » Cf. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, p. 172. Il y a bien là l'idée d'une ancestralisation, voir une divinisation du défunt. C'est sans doute pour cette raison que ce sacrifice n'est pas destiné au défunt ou aux dieux Mânes du défunt. C'est ce que pense John Scheid quand il écrit que « le sacrifice de la truie n'était de toute façon pas un sacrifice funéraire proprement dit, puisqu'il ne s'agissait pas d'un holocauste ; le défunt non plus n'appartenait pas aux dieux Mânes. » Cf. *Quand*

du défunt. En revanche, le rôle du rite sacrificiel des *Parentalia* reprend le sacrifice des funérailles du neuvième jour en vue de confirmer le statut du défunt dans sa condition *post mortem*⁵⁵⁵. De ce point de vue, la célébration des *Parentalia* qui reprend substantiellement les funérailles d'un défunt⁵⁵⁶ est une sorte de confirmation (mise à jour) de son statut d'ancêtre dans l'au-delà. En cela, nous pouvons dire que la culture romaine de l'antiquité connaissait l'ancestralisation et la divinisation des défunts comme le montre bien cette affirmation de Robert Turcan : « la déification posthume de César fait de son héritier un fils de dieu, promis à la même apothéose. L'empereur appartient à une famille de *diui*. Mais la famille romaine a, elle aussi, ses ancêtres héroïsés. »⁵⁵⁷

Mais en quoi la célébration des *Parentalia* relève-t-elle de l'ancestralisme ? Nous venons d'affirmer qu'il s'agit d'une sorte de mise à jour du statut des défunts dans l'au-delà. De fait, la vie des vivants dépend de la célébration de ces *Parentalia* en ce sens que les vivants comptent sur les ancêtres dans leur vie terrestre. Cette affirmation de Claude Lecouteux sur les conséquences de l'oubli des *Parentalia* confirme notre propos : « le culte des morts tomba en désuétude, mais cela eut des conséquences si funestes que les Romains le rétablirent et célébrèrent à nouveau les fêtes des ancêtres (*parentalia, dies parentales*) »⁵⁵⁸. De cette affirmation, nous pouvons dire que l'existence *ante mortem* de la société romaine dépendait de la célébration des *Parentalia*. Autrement dit, la causalité des ancêtres présuppose d'abord

faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains, p. 173. Ce moment de l'ancestralisation du défunt correspond à ce que Christine Perez décrit dans le cas de la culture polynésienne : « le moment le plus important pour les communautés, c'est la libération du double bienfaisant du mort quittant son enveloppe putrescible malfaisante : c'est la fin de la décomposition, cela la fin du deuil... c'est la fin de l'errance : le défunt achève le long voyage de la décomposition de son enveloppe charnelle et terrestre pour accéder à l'état d'ancêtre. » Cf. *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, p. 261.

⁵⁵⁵ Le sacrifice du neuvième jour que reprend la célébration des *Parentalia* est un double sacrifice de bœufs offert aux dieux Mânes et au défunt : « il semble que deux sacrifices étaient célébrés le neuvième jour, un sacrifice aux Mânes du défunt, et un sacrifice au Lare familial. Ces sacrifices ne peuvent pas être confondus. » Cf. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, p. 177. A partir de cette affirmation, on peut dire que le défunt ancestralisé est maintenant apte à recevoir un sacrifice à la tombe et même à son domicile comme le précise John Scheid : « S'il est pratiquement certain que le culte aux Mânes du défunt correspond aux rites qui se déroulaient près de la tombe, nous ignorons où le sacrifice au Lare avait lieu. A la tombe, ou dans le domicile de la famille ? » Cf. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, p. 177.

⁵⁵⁶ Notons que tous les défunts n'ont pas droit à la célébration rituelle des *parentalia* ou de la *parentatio*. Nous reviendrons plus tard sur ces défunts.

⁵⁵⁷ Cf. R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, p. 200. La mention du qualificatif « héroïsés » montre que tous les ancêtres n'ont pas la même place dans la condition *post mortem*. Les « ancêtres héroïsés » de Robert Turcan sont en quelque sorte ceux que nous considérons simplement comme des ancêtres.

⁵⁵⁸ Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 20.

leur survie grâce à la célébration des *Parentalia*. C'est dans ce sens que Lecouteux affirme que « si les morts ont tant de pouvoir, c'est qu'ils continuent à vivre dans leur tombe »⁵⁵⁹. De ce point de vue, nous pouvons soutenir la thèse selon laquelle l'objectif de la célébration des *Parentalia* qui est une confirmation du statut du défunt se comprend dans le sens de l'ancestralisme. Cette offrande des *Parentalia* maintient les ancêtres dans la bienveillance. Leur célébration est justifiée par la crainte d'une éventuelle causalité négative des ancêtres. En cela, nous pouvons conclure que la causalité positive des défunts sur les vivants dans la Rome antique relève de l'ancestralisme⁵⁶⁰. Mais cette conclusion peut-elle être confirmée aussi par l'existence de défunts dont la relation avec les vivants serait d'une causalité négative ? Interrogeons-nous maintenant sur les défunts à causalité négative dans l'antiquité romaine en nous tablant sur leur identité et la stratégie des vivants pour contrer leurs menaces.

II. La mort toujours porteuse de menaces pour les vivants

L'objectif de cette analyse n'est pas de montrer d'abord que les ancêtres peuvent avoir une influence malfaisante sur les vivants, mais qu'il y a aussi dans la culture de la Rome antique des défunts dont la relation avec les vivants engendre la peur. Dès lors, ces défunts font l'objet d'un culte basé sur la peur. Aux défunts qui reposent dans la paix (*quiescentes animae*) et qui bénéficient des offrandes sacrificielles des vivants, s'opposent des défunts qui n'ont pas eu une « bonne mort »⁵⁶¹ et qui reviennent pour se venger par des actions malfaisantes auprès des vivants. Essayons de découvrir maintenant la sémantique de ces défunts à causalité négative de la Rome antique.

⁵⁵⁹ Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 20. Pour John Scheid, « tant que la famille ou la communauté célébrait les banquets de *Parentalia* ou les *parentationes*, la personne décédée survivait en tant que membre de cette communauté [...] Si les rites funéraires n'étaient plus célébrés, le défunt sombrait définitivement dans la non-existence. Ces rites montrent, en définitive, que chez les Romains, la survie des morts ne dépendait pas d'une volonté ou d'une grâce divines, mais d'une communauté humaine et de ses rites. » Cf. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, p. 188.

⁵⁶⁰ C'est *a posteriori* que le défunt conjuré devient « bienveillant ». Il y a là une sorte de retournement de la causalité.

⁵⁶¹ L'expression « bonne mort » (*proba mors*) est de Jobbé-Duval. Cf. *Les morts malfaisants*, p. 39.

A. Les défunts malfaisants de la Rome antique : *Larvae* et *Lemures*

On distingue deux principaux groupes de défunts malfaisants : les larves et les lémures. Les larves désignent les âmes des défunts funestes. Pour Emile Jobbé-Duval, les larves sont des ennemis de l'homme : « les Romains appelaient *larvae* les âmes des morts qu'ils considéraient comme les ennemis de l'homme. »⁵⁶² Dans cette affirmation, les larves sont désignées par leur causalité potentiellement négative. Claude Lecouteux quant à lui, définit les larves à partir de ce qui conditionne leur état. Pour lui, le terme désigne les défunts à mauvaise mort : « *Larvatus*, 'possédé par une larve', c'est-à-dire par un mort ayant commis un crime ou étant passé de vie à trépas dans des circonstances particulières. »⁵⁶³ Nous avons déjà fait remarquer que les défunts à bonne mort sont des *quiescentes animae*. Les *Larvae* sont des défunts privés de repos comme le dit Claude Lecouteux dans cette affirmation : « le mort doit donc reposer en paix si l'on veut éviter qu'il devienne larve »⁵⁶⁴. Selon la culture romaine, régnait au sein du groupe des *Larvae*, une reine appelée Hécate : « Hécate, reine des *Larvae*...se faisait obéir d'elles, soit qu'il s'agît de nuire aux vivants, soit au contraire qu'elle voulût les sauver ; aussi conçoit-on que les suppliants s'efforçassent de fléchir, non seulement les morts malfaisants mais Hécate elle-même. »⁵⁶⁵ Ces raisons montrent bien que les larves exercent une causalité négative sur les vivants, une causalité commandée par leur reine Hécate.

A l'origine, le terme *Lemures* désignait d'abord tous les défunts en général. Mais par la suite, il a pris une signification proche de celle de *Larvae* pour désigner « les âmes des ombres »⁵⁶⁶. C'est la thèse de Jobbé-Duval : « à supposer qu'à l'origine le terme *lemures* ait

⁵⁶² Cf. *Les morts malfaisants*, p. 45.

⁵⁶³ Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 20. Selon Christine Perez, le mot dans son origine aurait un lien avec le nom de Remus. En thématissant les larves comme nom des défunts malfaisants, elle affirme que « leur nom viendrait de celui de Remus car après sa mort, des esprits malfaisants sous formes de larves se répandirent dans Rome, selon la tradition mythique. » Cf. *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, p. 312, note 636. La légende de Rémus raconte que son âme irritée avait déchaîné un grand fléau de la peste dans la ville. « Mais, une transaction intervient avec le mort qui se laissa fléchir sous certaines conditions. » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 119.

⁵⁶⁴ Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 22. Pour lui, la larve est « un défunt privé de repos éternel ». Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 8.

⁵⁶⁵ Cf. E. JOBBÉ-DUVAL, *Les morts malfaisants (Larvae, lemures) d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Editions Exergue, Chambéry, 2000, p. 50. Cité désormais, *Les morts malfaisants*, Hécate est cependant une déesse de l'ombre de la mort de la mythologie grecque. Elle a été sans doute adoptée par la mentalité populaire de Rome de l'antiquité.

⁵⁶⁶ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 42.

désigné les morts en général, il est certain que, tout au moins de très bonne heure, il devint synonyme de celui de *larvae* ; comme ce dernier, il désigna les morts malfaisants et eux seuls. »⁵⁶⁷ Pour Patrice Cambronne, tous les esprits des morts sont des lémures : « ce sont des êtres surnaturels, moins terribles que les larves ; ils désignent les esprits des morts en général qui flottent dans les airs et l'obscurité de la nuit, et apparaissent comme des fantômes pour tourmenter la mémoire des vivants. »⁵⁶⁸ Patrice Cambronne ne semble pas concevoir un lieu de vie pour les lémures. Elles sont pour lui des âmes errantes⁵⁶⁹ sans repos. Du reste, les *Lemures* sont-elles considérées dans la culture de la Rome antique comme des ancêtres ? Nous avons déjà affirmé l'ancestralisation quasi systématique des défunts dans la culture romaine. C'est dans cette perspective que Christine Perez désigne les lémures comme des ancêtres : « les Romains [ont] leurs Mânes et surtout leurs Lémures, ombres des ancêtres qui n'ont pas reçu les rites funéraires adaptés et qui hantent les souvenirs et les rêves des vivants. »⁵⁷⁰ Cette citation désigne les lémures comme étant des ancêtres.

Mais on pourrait se demander comment des défunts peuvent être considérés comme ancêtres sans avoir reçu les rites funéraires exigés par la culture ? De fait, le choix de ne pas célébrer des rites pour un défunt ne relève pas d'une décision des vivants ; les défunts à mauvaise mort sont privés de certains rites funéraires et sont dès lors exclus de la cité des défunts⁵⁷¹. Ce sont ces défunts que Claude Lecouteux désigne par les termes revenants et fantômes : « à Rome, les mauvais morts et surtout les criminels sont exclus de la cité des défunts, sont rejetés hors de toute communauté religieuse et même familiale [...]. Il y a

⁵⁶⁷ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 42. L'étude fait remonter cette identification des *Lemures* aux *Larvae* à Nonius Marcellus qui est le compilateur de *Compendiosa doctrina* : « le compilateur qui écrivait probablement vers l'an 280 de l'ère chrétienne assimile les *lemures* aux *larvae*, c'est-à-dire à des morts malfaisants, apparaissant la nuit et jetant l'épouvante sous la forme de spectres ou d'animaux ». Cf. *Les morts malfaisants*, p. 43-44.

⁵⁶⁸ Cf. P. CAMBRONNE, *Saint Augustin. Un voyage au cœur du temps : I. Une histoire revisitée*, (« Collection Imaginaires et écritures »), Presses Universitaires de Bordeaux, 2010, p. 93.

⁵⁶⁹ On pourrait se demander s'il n'y a pas de lien entre la signification d'une âme errante et celle de *πλανήτης* (planète) qui se traduit par « errant vagabond ». Dans son célèbre roman intitulé *Quand reviennent les âmes errantes*, François Cheng rapproche les âmes errantes aux étoiles filantes et les âmes bienfaitantes aux étoiles formant une constellation : « les âmes perdues seront étoiles filantes. Les âmes aimantes, elles, seront aimantes et aimantées, elles formeront constellations. » Cf. F. CHENG, *Quand reviennent les âmes errantes*, Editions Albin Michel, Paris, 2012, p. 98. L'idée de la non-régularité caractérisant les étoiles filantes (planètes ?) se rapporte à la notion culturelle des âmes errantes. Mais, nous reviendrons plus tard sur la notion d'« âmes errantes » chez Tertullien.

⁵⁷⁰ Cf. *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, p. 312

⁵⁷¹ « Les *larvae*, au moins quand elles n'ont pas reçu la sépulture rituelle, se trouvent en dehors de la communauté religieuse, comme si, pendant sa vie, le mort avait perdu la liberté ou la cité. » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 103.

beaucoup de revenants et de fantômes en puissance : défunts cherchant à se venger ou désirant qu'on les venge, aspirant à la sépulture rituelle, trépassés mécontents ou jaloux, donc malfaisants. »⁵⁷² Cette affirmation montre que ces défunts ont une influence négative sur les vivants. On perçoit clairement la causalité négative que les morts malfaisants exercent sur les vivants. Quoi qu'il en soit donc de leur statut dans la cité des défunts, leur causalité à l'égard des vivants est clairement établie : L'hypothèse de l'ancestralisme dans la culture romaine de l'antiquité est donc vérifiée. Au demeurant, il nous semble important d'identifier les menaces de ces « ancêtres malfaisants » pour les vivants.

B. La menace des défunts malfaisants

Nous avons affirmé déjà que le culte des ancêtres dans la culture romaine de l'antiquité reposait surtout sur la peur des morts. Cette affirmation traduit l'idée selon laquelle les morts ont des actions qui font peur aux vivants. Nous avons noté également que cette peur serait à l'origine du culte aux ancêtres. C'est la thèse développée par Christine Perez dans ses travaux comme l'atteste cette citation : « les morts font peur, ils restent agissants. La peur des morts donne ensuite naissance au culte des morts qui devient une institution. »⁵⁷³ À partir de là, le lien entre la peur des morts et l'ancestralisme se déduit aisément⁵⁷⁴. De ce fait, une approche sur la nature des actions néfastes des défunts malfaisants dans la vie des vivants pourrait éclairer davantage la signification de l'ancestralisme⁵⁷⁵.

Les domaines dans lesquels la culture romaine reconnaît l'intervention des défunts malfaisants sont étendus à tous les aspects de la vie humaine. L'une des principales craintes des défunts malfaisants se rapporte aux maladies. Toutes les maladies individuelles et même les épidémies sont considérées comme l'œuvre des défunts malfaisants tels que les *Larvae*. Ainsi, la mort est conçue comme le résultat de leur intervention des défunts malfaisant. C'est cette idée qu'Emile Jobbé-Duval développe dans cette citation : « si la mort n'est jamais

⁵⁷² Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, p. 22. On y perçoit clairement la causalité négative que les morts malfaisants exercent sur les vivants.

⁵⁷³ Cf. *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, p. 296. L'auteur utilise l'expression « culte des morts » pour déterminer la réalité dans sa globalité dont le culte aux ancêtres.

⁵⁷⁴ Ce rapport entre la peur des morts et l'ancestralisme montre une sorte de proximité entre la culture romaine de l'antiquité et la culture africaine.

⁵⁷⁵ Cette approche va nous permettre également de voir la proximité des deux cultures.

naturelle d'après les idées primitives, il n'est pas étonnant que l'on considère toutes les maladies, sans distinction, comme ayant leur origine dans la colère des puissances invisibles ou dans la sorcellerie. »⁵⁷⁶ Les défunts malfaisants sont désignés ici par le terme « puissances invisibles » qui pourrait se traduire par « esprits »⁵⁷⁷. Penser que toutes les maladies sont une expression de la relation des défunts malfaisants envers les vivants était sans doute un besoin d'explication de la mort et surtout des épidémies. C'est ce que pense d'ailleurs Jobbé-Duval : « la peste, les épidémies en général, sont l'œuvre des morts malfaisants. »⁵⁷⁸

Une autre manifestation des esprits des morts qui mérite notre attention est celle relative à la possession par laquelle un esprit malfaisant investit de son influence une personne ou un lieu : on parle alors de personnes possédées et de lieux hantés. Dans ce sens, un *larvatus* est une personne possédée par un *Lar*⁵⁷⁹. Là où les écrivains chrétiens parlent de « démons », la culture romaine de l'antiquité parle d'esprits ou d'âmes liées aux défunts⁵⁸⁰. De la même manière que les esprits malfaisants entrent en possession des sujets humains, ils peuvent investir également des lieux tels que des maisons habitées. Ces maisons dites hantées deviennent alors inhospitalières : « on appelle ainsi aujourd'hui des maisons "rendues inhospitalières par des bruits étranges ou des pierres lancées dans les fenêtres. »⁵⁸¹ Il y a là une présence des esprits des morts dont les effets sont constatables. Notons également la capacité des esprits malfaisants à détruire les biens des vivants tels que les récoltes et les animaux : « le peuple romain redoutait les maléfices non seulement pour lui-même, mais pour ses moissons et pour ses troupeaux, pour ses animaux domestiques. »⁵⁸² Si telle est la réalité des menaces des défunts malfaisants dans la vie des vivants, quelle est alors la réaction de ces

⁵⁷⁶ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 128. Pour la culture africaine, la mort d'un jeune a une cause surnaturelle. Elle est souvent imputée aux esprits.

⁵⁷⁷ Aux esprits des morts, est reconnue la capacité d'investir une personne et d'y introduire une maladie : « invisibles, les esprits des morts pénètrent dans le corps par la bouche et le nez....les *larvae* peuvent s'introduire dans l'estomac, grâce à certains aliments, aux fèves en particulier. » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 127. La sorcellerie peut être l'action conjuguée d'une personne et d'un esprit de mort dans le but de nuire à une autre personne.

⁵⁷⁸ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 127.

⁵⁷⁹ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 135.

⁵⁸⁰ « Si les écrivains chrétiens rangeaient tous les fous parmi les démoniaques et ne distinguaient entre les différents démons qu'au point de vue de l'exorcisme, les païens ne confondaient pas les *larvati*, ni avec les *cerriti*, ni avec les *lymphati*, ni avec les *fuorisi*, dans le sens étroit de ce mot. » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 135. Ces différents esprits appartiennent au monde des morts malfaisants.

⁵⁸¹ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 125.

⁵⁸² Cf. *Les morts malfaisants*, p. 121.

derniers pour lutter contre cette « persécution »⁵⁸³ ? Y-a-t-il des mesures de prévention contre les effets néfastes des esprits malfaisants ?

C. Conjuraison de la mort dangereuse et du défunt pernicieux

Les moyens de lutte contre l'action malveillante des esprits malfaisants est en quelque sorte le comportement humain à l'égard de l'ancestralisme dans la culture romaine de l'antiquité. Car il s'agit de prévenir la causalité négative des défunts ou de trouver des solutions aux conséquences de leurs actions. Comment pouvons-nous qualifier au niveau culturel, l'attitude humaine contre les défunts à causalité négative ? Pour répondre à cette question, il est d'abord important d'identifier les moyens de lutte contre la persécution des esprits des morts.

Au niveau de la prévention, la stratégie romaine contre les morts malfaisants concerne d'abord la purification rituelle. De fait, des célébrations rituelles avaient lieu pour conjurer les interventions des défunts malfaisants. C'est le cas des *Lemuria*⁵⁸⁴ célébrées les 9, 11 et 13 mai de chaque année et dont l'objectif est de repousser les larves et les lémures⁵⁸⁵. Christine Perez nous donne à ce propos une description détaillée du contenu de la célébration des *Lemuria* : « ce sont des fêtes célébrées chaque année le 9, 11 et 13 mai, des feux allumés, chaque *pater familias*, à minuit, jette dans la maison à destination de ces ‘larves’, des fèves, et frappe de l'airain, geste accompagné de ces paroles magiques : ‘par ces fèves, je me rachète moi et les miens’ »⁵⁸⁶. On pourrait se demander quelle signification jouent les fèves dans ce geste rituelle de purification ? Il semble que les esprits malfaisants avaient une attirance pour les fèves considérées comme ayant un rapport avec la vie humaine. Selon Robert Turcan : « on

⁵⁸³ « chez les Romains comme dans les croyances des peuples modernes, les revenants prennent l'aspect d'animaux, afin d'épouvanter les vivants. » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 125.

⁵⁸⁴ D'autres fêtes rituelles comme les Luperalia étaient célébrées pour purifier la ville afin de repousser les mauvais esprits.

⁵⁸⁵ Pour Robert Turcan, la célébration s'accomplit dans la maison et relève du seul *pater familias*. » Cf. R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, p. 54. Cette hypothèse est partagée par Emile Jobbé-Duval comme le montre bien cette affirmation : « pendant les nuits des *Lemuria*, les *larvae* pénétraient dans les maisons, le *pater familias* se rachetait, lui et les siens... ». Cf. *Les morts malfaisants*, p. 166.

⁵⁸⁶ Cf. *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, p. 312.

les croit donc chargées de vie, et les donner en pâture aux morts, c'est épargner les vivants menacés par les Lémures. »⁵⁸⁷

Toujours dans le cadre de la prévention, d'autres sacrifices étaient offerts pour apaiser la colère des *Larvae* et de leur reine Hécate. Il s'agit par exemple des *compitalia*⁵⁸⁸, des sacrifices offerts aux carrefours le dernier jour du mois : « Hécate et les morts malfaisants qui formaient sa suite constituaient des puissances magiques redoutables. [...]. Les sacrifices à Hécate s'accomplissaient dans les carrefours, *compita*, le dernier jour du mois ; ils s'adressaient en même temps aux larves dont elle était la reine, sur lesquelles elle exerçait son autorité. Le sacrifice était un sacrifice de purification, destinée à écarter des habitations Hécate et sa suite. »⁵⁸⁹ La fréquence mensuelle des *compitalia* montre son importance comme stratégie rendant possible la vie des vivants à l'épreuve des menaces des *Larvae* et des *Lemures*. Comme nous le constatons, la prévention romaine contre les défunts malfaisants est constituée de sacrifices rituels. Notons que pour apaiser les esprits malfaisants, la culture romaine avait des propositions concernant chaque type de défunts malfaisants en lien avec la nature de sa mort : décès accidentel, décès par noyade, décès prématuré, décès par suicide, etc...

Mais quelle est la thérapie romaine concernant les personnes affectées par l'influence des esprits malfaisants ? De fait, l'exorcisme était la stratégie appropriée pour délivrer les personnes affectées par ces esprits. Ainsi, pour les possédés tels que les cas de folie, le rite de l'exorcisme était la solution envisagée comme le montre cet exemple : « le fou était un possédé et on le traitait par l'exorcisme : on offrait au dieu des sacrifices expiatoires (*piationes*) pour obtenir qu'il abandonnât sa proie. »⁵⁹⁰ L'offrande du sacrifice présuppose d'abord l'identification de l'esprit malfaisant. Nous pouvons admettre ainsi que l'exorcisme chrétien a rencontré la forme païenne de l'exorcisme⁵⁹¹.

⁵⁸⁷ Cf. R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, p. 55. Selon Christine Perez, « la fève, symbole d'embryon, servait de refuge aux âmes malfaisantes ». Cf. *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, p. 312.

⁵⁸⁸ Pour une approche plus approfondie sur les *Compitalia*, nous pouvons consulter les travaux d'Antoine Gailliot : Cf. A. GAILLIOT, « Les quartiers investis : les processions des *Compitalia* à l'époque républicaine et au début du principat », *Revue Hypothèse*, n° 12 -1, Publications de la Sorbonne, 2009, pp. 262-272. D'autres sacrifices étaient offerts. Nous recommandons l'étude de Jobbé-Duval sur cette thématique.

⁵⁸⁹ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 169.

⁵⁹⁰ Cf. A. AUDIBERT, *La folie et la prodigalité*, Paris, 1892. Cité par E. JOBBE-DUVAL, *Op. Cit.*, p. 175.

⁵⁹¹ Emile Jobbé-Duval précise à ce titre que « les Pères de l'Église conservèrent la théorie de l'exorcisme, en substituant seulement aux *larvae* les démons tels qu'ils les concevaient, c'est-à-dire les anges déchus. » Cf. *Les*

De ces considérations, nous pouvons dire que l'influence des défunts à causalité négative s'inscrit dans l'ancestralisme défini comme la causalité des défunts sur les vivants. En réalité, l'ancestralisme affirme une efficience dans la relation des défunts vis-à-vis des vivants. Dans la culture romaine, cette efficience s'exprime également dans la lutte contre leur influence. L'efficacité supposée de cette lutte des vivants à l'égard des défunts malfaisants participe de fait à la réalité culturelle de l'ancestralisme.

Cette approche des défunts malfaisants s'est portée surtout sur leurs manifestations nuisibles mais aussi sur leurs causes. Tertullien s'est intéressé à la question des âmes errantes à partir des causes. En qualifiant les âmes sans repos à partir des causes de leur errance, c'est un outil de nomination des âmes errantes que le Père de l'Eglise met en place : c'est la nomination tertulienne des âmes errantes. Avec Tertullien, nous aurons donc la possibilité de poser un regard chrétien sur l'ancestralisme dans la culture romaine de l'antiquité.

III. La résistance chrétienne à la « religion » des morts : Tertullien et les âmes errantes

Avec son traité *De Anima* rédigé vers 210-211, Tertullien est le premier écrivain chrétien à s'intéresser à la question des défunts malfaisants de la culture romaine de l'antiquité⁵⁹². Analysant les croyances romaines sur les âmes errantes, le Père de l'Eglise distingue trois catégories de défunts en se basant sur les causes : les *insepulti* (non-ensevelis), les *immaturus finis* (morts prématurés) et les *saevus finis* (les morts violents). Dès lors, nous pouvons dire avec Thomas Marlier que le vocabulaire usité par Tertullien à cet effet exprime déjà la cause du retour des âmes sur terre : « les vocables peuvent mettre en avant les causes du "retour" : ainsi les *insepulti* (non-ensevelis), les *immaturus finis* (morts prématurés)... »⁵⁹³ Essayons maintenant de découvrir les trois causes des âmes errantes chez Tertullien⁵⁹⁴.

morts malfaisants, p. 178. Mais, on se demande si l'auteur considère la conversion opérée à ce niveau. Dans l'exorcisme chrétien, l'exorcisant s'adresse au Christ, il ne cherche pas à amadouer l'esprit du mal.

⁵⁹² Claude Lecouteux exprime bien cette vérité lorsqu'il affirme que « Tertullien débat du sort de l'âme après le trépas et passe en revue les croyances de son époque. » Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 51.

⁵⁹³ Cf. T. MARLIER, « Histoires de fantômes dans l'Antiquité », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, année 2006, p. 221.

⁵⁹⁴ Pour les citations du Père de l'Eglise, nous avons choisi la traduction d'Emile Jobbé-Duval.

A. Les *insepulti* ou les morts sans sépulture rituelle

Dans la culture romaine de l'antiquité, le repos des âmes dépend surtout de la sépulture rituelle. Les *quiescentes animae* ont bénéficié d'une sépulture et des funérailles selon la prescription du droit pontifical. Voici comment Tertullien expose la croyance romaine : « on crut que les morts sans sépulture rituelle ne pouvaient pas pénétrer aux enfers avant d'avoir reçu les justes honneurs funèbres. »⁵⁹⁵ La sépulture rituelle était un *jura manium* (droit des morts de la part des vivants) indispensable au bon repos des défunts. Les travaux d'Emile Jobbé-Duval ont montré l'importance de la sépulture rituelle et des funérailles pour les défunts : « il existait, du reste, un rapport étroit entre les funérailles et la sépulture. Pour que la sépulture produisît ses effets, le dépôt dans le tombeau de l'urne contenant les cendres, ou du cadavre lui-même, devait avoir été précédé de funérailles accomplies conformément aux rites ; dans le cas contraire, le mort figurait parmi les *insepulti* : ses mânes demeuraient inapaisées »⁵⁹⁶. De cette affirmation, nous pouvons relever un certain formalisme⁵⁹⁷ dans la prescription culturelle de la sépulture rituelle et des funérailles. De fait, des fautes humaines pourraient rendre inaccessibles l'accès des âmes au repos. Autrement dit, les âmes errantes seraient constituées en grande partie des *insepulti* comme l'écrit Claude Lecouteux :

Les *insepulti*, parfois appelés "ceux qu'on n'a pas pleurés" (*indeplorati*), forment le gros de la troupe des revenants et des fantômes. Disons tout de suite qu'il est facile de prendre place dans leurs rangs car tout individu n'ayant pas reçu la sépulture rituelle, cérémonie contraignante sans rapport avec le simple enfouissement du cadavre, est un revenant potentiel. Il ne gagne pas les enfers et, mécontent de son sort, il fait tout pour obtenir réparation du préjudice subi⁵⁹⁸.

En même temps qu'elle indique la contrainte liée au rituel de la sépulture et des funérailles, cette affirmation nous montre également la possibilité d'une réparation rituelle pour le repos des âmes⁵⁹⁹. Il faut donc admettre que des *quiescentes animae* puissent devenir des âmes

⁵⁹⁵ « *Creditum est insepultos non ante ad inferos redigi quam justa perceperint.* » Cf. TERTULLIEN, *De anima*, LVI. Cité par *Les morts malfaisants*, p. 92, note 34.

⁵⁹⁶ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 60.

⁵⁹⁷ Christine Perez précise que les devoirs des vivants vis-à-vis des défunts « imposent d'abord de préserver le cadavre contre toute mutilation parce que, dans ce cas, l'"âme" serait atteinte. » Cf. *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, p. 280.

⁵⁹⁸ Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 21.

⁵⁹⁹ Le lien entre la sépulture et les funérailles montre qu'il ne suffit pas d'une bonne sépulture pour le repos des âmes. Encore faut-il veiller à leur repos par la célébration renouvelée des funérailles ou des *Parentalia*. C'est dans ce sens que Christine Perez écrit que « les vivants sont mis en demeure de donner au mort une sépulture rituelle et de veiller sur son repos. Faute de ces précautions, les morts deviennent des âmes

errantes et vice versa. Par ailleurs, les morts troublés dans leur repos finissent par rejoindre la cohorte des âmes errantes. D'où la nécessité de garder les sépultures contre toute violation comme le montre bien cette citation : « figuraient également parmi les morts malfaisants ceux qui, ayant été ensevelis suivant les rites, voyaient ensuite leur repos troublé, soit par une violation de sépulture, soit par l'abandon des *sacra privata*. »⁶⁰⁰ Notons que la culture romaine classait dans le groupe des *insepulti* les morts par noyade⁶⁰¹. Dès lors, les *insepulti* montrent un lien entre le retour des âmes dans la vie des vivants et la question rituelle de la sépulture. L'ancestralisme trouve ici sa cause dans la non-célébration rituelle de la sépulture. Autrement dit, le retour des âmes dans la vie des vivants est en quelque sorte une réclamation de sépulture.

B. Les *immaturus finis* ou les morts prématurés

Tertullien commence par exposer la croyance des païens : « ils affirment aussi que les âmes surprises par une mort prématurée errent en cet endroit jusqu'à ce que soit accompli le reste du temps qu'ils auraient vécu jusqu'à son terme, s'ils n'étaient pas morts intempestivement. »⁶⁰² Cette citation du Père de l'Église montre que selon la culture romaine, les *immaturus finis*⁶⁰³ sont en état d'errance le temps correspondant au reste de leur vie sur terre. Durant ce temps, ils appartiennent au groupe des malfaisants tels que les *larvae*. C'est cette situation des *immaturus finis* (*αωποι* en grec) que Jobbé-Duval traduit dans cette affirmation : « ceux qui sont morts d'une mort prématurée prennent place parmi les spectres errants et malheureux, jusqu'au jour qui avait été fixé par le Destin. Jusqu'à ce jour, ils

errantes ». Christine Perez précise que les droits des défunts vis-à-vis des défunts « imposent d'abord de préserver le cadavre contre toute mutilation parce que, dans ce cas, l' "âme" serait atteinte. » Cf. *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, p. 280.

⁶⁰⁰ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 66. Les *sacra privata* désignent les honneurs dus aux défunts après la célébration rituelle de la sépulture.

⁶⁰¹ « Parmi les *insepulti*, les noyés occupaient une place à part... Ballotté par les vagues, le corps du naufragé ne connaissait pas le repos ; son ombre ne le connaissait pas davantage, et regrettait éternellement la tombe qui lui avait été refusée après les agitations de la vie. » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 65.

⁶⁰² « *Aiunt et immatura morte praeventas eo usque vagari istic, donec reliquatio compleatur aetatis, quam tum pervixissent, si non intempestive obissent.* » Cf. TERTULLIEN, *De anima*, LVI. Cité par *Les morts malfaisants*, p. 69.

⁶⁰³ Tertullien appelle les *immaturus finis* (ou *mors immatura*) « *aori*, latinisant à peine le mot grec *αωποι*. » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 61.

figurent parmi les *larvae*. [...] Tertullien les appelle *aori*. »⁶⁰⁴ Faudrait-il comprendre le mot « Destin » dans le sens d'une durée de vie ou faut-il y trouver une identité personnelle ? Dans la culture romaine, comme nous l'avons déjà affirmé, les défunts malfaisants sont responsables de la mort des vivants.

Il convient maintenant de se demander quels morts peuvent être considérés comme des *immaturus finis* ? De fait, les *αωροι* renferment d'abord les enfants morts en bas âge. Il importe cependant de préciser que tout nouveau-né reste seulement candidat à la vie jusqu'au rite de purification⁶⁰⁵. Mais, précisons que l'errance des âmes des enfants morts en bas âge est aussi temporaire comme celles des *immaturus finis* en général⁶⁰⁶. Au-delà des enfants, les femmes décédées en étant enceintes de même que celles décédées en couches étaient rangées parmi les *immaturus finis* : « comme les enfants au berceau, les femmes enceintes et les femmes en couches sont particulièrement exposées aux attaques des mauvais esprits. D'après les conceptions primitives, la mort de la femme en couches est une 'mauvaise mort' ». ⁶⁰⁷ Il nous semble que ces raisons sont en quelque sorte une réponse à cette question que nous nous sommes posé au début du chapitre : Que faire des morts ? La culture romaine de l'antiquité ne savait pas où ranger les morts prématurées qui hantaient la vie des vivants durant leur période d'errance.

C. Les *saevus finis* ou les suppliciés

Le dernier groupe de la classification tertulienne des âmes errantes concerne les suppliciés et les morts d'une mort violente en général. Selon la croyance romaine, les âmes arrachées par la force d'un supplice⁶⁰⁸ ne trouvent pas le repos dans l'au-delà. C'est cette conception qui a sans doute conduit Tertullien à l'appellation du groupe des *saevus finis* : « de même étaient considérés comme bannies et appartenant aux enfers les âmes dont on pensait

⁶⁰⁴ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 68.

⁶⁰⁵ Le rite de purification se fait le huitième jour pour les filles et le neuvième jour pour les garçons. C'est à l'issue du rite de purification que l'enfant reçoit son nom de famille (*cognomen*). Avant l'accomplissement de ce rite, l'enfant n'est pas rentré dans la vie ; et lorsqu'il meurt, il ne rentre pas non plus dans le monde des morts : « comme l'enfant mort en bas âge n'était pas entré, d'une façon complète, dans la société des vivants, on ne concevait pas qu'il entrât dans celle des morts, dans la cité des tombeaux. » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 69.

⁶⁰⁶ « Les enfants morts en bas âge cessaient de figurer parmi les *larvae*, et entraient dans leur repos à partir du jour que le Destin avait fixé comme celui de leur décès. » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 71.

⁶⁰⁷ Cf. *Les morts malfaisants*, p. 72.

⁶⁰⁸ C'est cette croyance culturelle que le Père de l'Eglise va réfuter dans ses écrits.

qu'elles avaient été arrachées par la force, principalement du fait des atrocités des supplices, je veux parler de la croix, du glaive et des bêtes sauvages. »⁶⁰⁹ Comme nous pouvons le constater, cette affirmation de Tertullien pointe trois cas de figure de mort violente à savoir la mort par la croix, la mort par le glaive et les morts dévorés par les fauves. S'inspirant du Père de l'Eglise, Christine Perez a donné une description détaillée des *saevus finis* :

Les morts de mort violente sont multiples : ce sont des morts suppliciés donc condamnés à la privation de sépulture, les suicidés, et les gens assassinés qui reçoivent certes une sépulture, mais qui ne sont pas admis aux Enfers, d'où la répression féroce de l'homicide. Le suicide est assimilé à un véritable meurtre et doit être puni comme tel, c'est un crime contre les vivants puisque le suicidé revient les tourmenter.⁶¹⁰

La citation nous éclaire sur la notion de la « mauvaise mort » comme étant une mort capable d'atteindre l'âme par son atrocité et de lui infliger la privation de sépulture. Cette privation des *saevus finis* aux « enfers » est en quelque sorte une indication de leur nocivité dans la vie des vivants. Nous apercevons bien qu'il s'agit d'un ancestralisme puisque les *saevus finis* tel que les suicidés interviennent dans la vie des vivants.

Nous allons maintenant nous interroger sur la réversibilité de la condition d'errance des *saevus finis*. Les âmes errantes à cause d'une mort violente peuvent-elles obtenir par la suite la célébration rituelle de la sépulture et des funérailles pour entrer dans le groupe des *quiescentes animae* ? La réponse à cette question est à chercher dans la dépendance entre le sort de l'âme et la forme de mort. Pour Emile Jobbé-Duval qui s'inspire de Tertullien⁶¹¹, l'atrocité du supplicié marque son âme à jamais. Ainsi, « le supplicié ne pouvait pas espérer que les vivants lui rendraient, un jour, les derniers devoirs et qu'il figurerait, dès lors, parmi les âmes jouissant de leur repos, *quiescentes animae*. »⁶¹² Mais Christine Perez qui identifie les *saevus finis* aux *immaturus finis* comme Virgile⁶¹³, pense que les *saevus finis* entrent dans le repos au jour fixé par le Destin. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre cette affirmation de Christine Perez : « les 2 derniers groupes peuvent être considérés ensemble. En effet, leur destin est semblable s'ils sont morts d'une mort prématurée (*immaturus finis*) ou s'ils sont

⁶⁰⁹ «*Perinde extorres inferum habebantur quas vi ereplas arbitrantur, praecipue per atrocitates suppliciorum, crucis dico et securis et gladii et ferae.* » Cf. TERTULLIEN, *De anima*, LVI. Cité par *Les morts malfaisants*, p. 73.

⁶¹⁰ Cf. *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, p. 281.

⁶¹¹ Tertullien distingue les *insepulti* des *saevus finis* : « le Père de l'Eglise met à part ceux qui sont morts d'une mort prématurée, *immaturus finis*, et eux seuls. » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 82.

⁶¹² Cf. *Les morts malfaisants*, p. 76.

⁶¹³ « D'après Virgile, ceux qui mouraient d'une mort violente entraient dans leur repos au jour fixé par le Destin ; la mort violente se confondait, à cet égard, avec la mort prématurée. » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 82.

morts de mort violente (*saevus finis*). D'une part, ces différentes raisons indiquent que le sort des *saevus finis* dans l'au-delà n'est pas lié à leur vie terrestre mais aux conditions de la mort et à la célébration de la sépulture. D'autre part, elles montrent la causalité négative dans la relation de ces âmes aux vivants.

De ce point de vue, nous pouvons affirmer la similitude entre la culture romaine de l'antiquité et la culture africaine dans laquelle la théologie du Christ-Ancêtre a émergé : leur dénominateur commun est l'ancestralisme culturel. Et si le Christ a revêtu le titre d'Ancêtre dans la culture africaine, il nous semble important de faire remarquer qu'il n'a pas pris le titre de Mâne ou de Lare dans la culture romaine de l'antiquité. Il nous semble donc important de voir comment le christianisme a répondu aux questions relatives aux ancêtres.

Chapitre sixième

La maturité de l'Eglise des Pères affrontée à l'ancestralisme

Le chapitre précédent nous a conduit à l'affirmation selon laquelle l'ancestralisme serait répandu dans la société de la Rome antique. Cette conclusion d'Emile Jobbé-Duval dans son approche sur le retour des morts malfaisants à la vie des vivants pourrait se comprendre dans le sens d'une causalité des défunts sur les vivants : « la croyance aux 'revenants' doit être considérée comme ayant été générale chez les Romains. »⁶¹⁴ En paraphrasant Jobbé-Duval, nous pouvons dire que l'ancestralisme était généralisé chez les Romains au début du christianisme. Or à partir du IV^{ème} siècle déjà, l'élucidation dogmatique de l'Eglise avait atteint une maturité qui permettait de passer au crible les usages ancestralistes de l'époque. Voici l'interrogation à laquelle il nous faut maintenant répondre : comment l'Eglise des Pères a-t-elle fait face à l'ancestralisme qui avait sans doute continué dans certaines communautés ? Quelle était précisément la réaction des Pères ? A cet effet, dans un premier temps, nous allons analyser la position théologique de saint Augustin et celle de saint Grégoire le Grand concernant les rapports entre les vivants et les défunts. Dans un deuxième temps, notre enquête va même s'intéresser à la question de l'ancestralisme après la période patristique. L'objectif de cette enquête est de sortir la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique de son isolement pour ce qui concerne la question de l'ancestralisme. C'est dans ce sens que nous avons choisi dans un troisième temps de montrer à partir de la querelle des rites en Chine que l'ancestralisme n'est pas constitutif des seules cultures africaines.

⁶¹⁴ Cf. E. JOBBE-DUVAL, *Les morts malfaisants (Larvae, lemures) d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Editions Exergue, Chambéry, 2000, p. 51.

I. L'Eglise des Pères face à l'ancestralisme chez saint Augustin et le pape Grégoire le Grand

L'approche de l'ancestralisme dans le chapitre précédent a permis de noter que la sépulture rituelle et la célébration annuelle des funérailles (*parentalia*) en faveur des défunts étaient non seulement indispensables pour la vie des vivants mais aussi pour le repos des ancêtres. A partir de là, il est facile d'imaginer les questions des premiers croyants : le chrétien devrait-il continuer d'offrir continuellement aux défunts les sacrifices rituels des *Parentalia* et des *Feralia* ? Devrait-il continuer aussi de croire que ses conditions de vie terrestre dépendent de son obéissance au culte rendu aux ancêtres ? Ces questions indiquent qu'il était important que l'Eglise des premiers siècles fixât aux chrétiens la conduite à tenir à l'égard des pratiques relatives aux morts et au culte des défunts. On comprend dès lors que ces questions aient conduit l'Eglise naissante à préciser sa propre compréhension du rapport des vivants aux défunts en général. De fait, deux instruments de nature pastorale et théologique ont fourni à saint Augustin et au pape Grégoire le Grand un cadre de protection de la doctrine chrétienne de l'eschatologie. Nous allons d'abord examiner comment le *De cura pro mortuis gerenda* de saint Augustin a encadré la définition du rapport des vivants aux défunts. Ensuite, nous allons étudier les *Dialogues* de saint Grégoire comme étant à la fois un complément et une confirmation du besoin ecclésial de résoudre les problèmes relatifs au rapport entre la foi chrétienne et le culte aux ancêtres.

A. L'influence du *De cura gerenda pro mortuis* et de l'*Enchiridion* de saint Augustin

1. Le *De cura gerenda pro mortuis* et la question de la sépulture rituelle

Il semble que la première proposition théologique qui a conduit la pastorale de l'Eglise dans le domaine du rapport des vivants aux défunts soit le *De cura gerenda pro mortuis* de saint Augustin⁶¹⁵. Ecrit autour de 420, *De cura gerenda pro mortuis* pourrait se traduire par

⁶¹⁵ Selon Michel Lauwers, saint Augustin fut le premier auteur chrétien à donner une définition du culte des morts : « dans un traité *De cura pro mortuis gerenda*... Augustin (+430) donne pour la première fois la définition du culte des morts. ». Cf. M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres ; le souci des morts : Morts, rites et société au moyen âge*, (coll. « Théologie historique », n° 103), Beauchesne, Paris, 1997, p. 67. Cité désormais, *La mémoire des ancêtres*,

« les soins dus aux morts »⁶¹⁶. Le docteur de l'Eglise a été conduit à cette proposition théologique à la suite d'une question de l'évêque Paulin de Nole. Une veuve ayant perdu son fils l'a sollicité pour qu'il soit enterré à côté de la tombe d'un saint. Les propos d'Augustin dans l'introduction le montrent bien :

Je vous dois depuis toujours une réponse à votre Sainteté, vénérable Paulin, mon frère dans l'épiscopat. Je vous la dois depuis le jour où vous m'avez fait porter par les gens de notre religieuse fille Flora la lettre où vous demandiez s'il est utile à un chrétien d'être enseveli après sa mort auprès du monument commémoratif de quelque saint. Cette question vous a été posée à vous-même par la veuve que je viens de nommer, au sujet de son fils, décédé dans les parages d'un monument de ce genre.⁶¹⁷

Le besoin de cette veuve d'être consolée par l'inhumation de son fils près de la tombe d'un saint est sans doute partagé par bon nombre de chrétiens de son temps. La preuve est qu'une autre femme avait déjà obtenu qu'un de ses fils nommé Cypnegius soit enterré dans la basilique à côté du bienheureux Félix⁶¹⁸. Mais en attendant l'avis d'Augustin, Paulin de Nole avait déjà donné une première réponse à la veuve montrant que le contexte théologique et pastoral de l'époque était fortement marqué par des questions relatives à la mort, à la sépulture et à la prière pour les morts : « l'Eglise universelle a la coutume de prier pour les défunts ; on peut dès lors penser qu'il est utile à l'homme, après sa mort, d'être pourvu par la fidélité des siens d'un lieu de sépulture où se manifeste pour lui la protection des saints. »⁶¹⁹ Dans cette affirmation, Paulin de Nole semble faire sienne la préoccupation de la veuve. Cela confirme notre hypothèse selon laquelle de telles interrogations étaient courantes dans les communautés chrétiennes de l'époque.

⁶¹⁶ C'est cette traduction proposée par Gustave COMBE que nous allons utiliser dans cette étude. Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Oeuvres de saint Augustin : 1re série : Opuscles. II. Problèmes moraux. De bono conjugali. De conjugii adulterinis. De mendacio. Contra mendacium. De cura gerenda pro mortuis. De patientia. De utilitate jejunii* trad. Gustave COMBES, (coll. « Bibliothèque augustinienne »), Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1937, p. 379. Cité désormais, *De cura gerenda pro mortuis*, D'autres traductions ont été proposées. C'est le cas dans l'étude de Michel Lauwers : *De cura mortuis gerenda* traduit par « les soins que les vivants doivent apporter aux défunts. ». Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 68.

⁶¹⁷ Cf. *De cura gerenda pro mortuis*, p. 385. C'est dans ce sens que Michel Lauwers affirme que « le *De cura pro mortuis* est la réponse d'Augustin à Paulin, évêque de Nole, qui l'avait consulté sur les avantages d'une sépulture auprès de la *memoria* (c'est-à-dire du tombeau) d'un saint. » Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 68.

⁶¹⁸ Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 68. L'indication de Michel Lauwers est explicite : « une veuve qui venait de perdre son fils avait sollicité de Paulin qu'il fût inhumé dans la basilique de Nole, à proximité du corps de saint Félix. » Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 68.

⁶¹⁹ Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 68.

Mais quel est le contenu de son enseignement qui a orienté la doctrine de l'Église dans sa compréhension de la mort et aussi dans le rapport des vivants aux défunts ? Comme son titre l'indique, *De cura gerenda pro mortuis* est en réalité la définition augustinienne du culte des morts : les soins dus aux morts. Voilà comment nous pouvons résumer la réponse d'Augustin à Paulin dans cet opuscule : les morts privés de sépulture ne perdent rien⁶²⁰, toutefois, la sépulture est un grand soin que les vivants apportent aux morts. Aussi, l'inhumation auprès du tombeau d'un martyr n'a de sens que lorsqu'elle est une prière de demande de protection du martyr en faveur du défunt. Autrement dit, la proximité d'un mort à côté de la sépulture d'un saint ne rend pas la prière plus efficace, mais elle peut être utile quand elle excite la piété. De fait, le contenu de l'enseignement de l'évêque d'Hippone dans cet opuscule constitue un double dépassement du paradigme « païen » du rapport des vivants aux morts. D'abord, Augustin réfute le lien ou la dépendance entre le sort futur des défunts et la sépulture rituelle ou les célébrations funéraires après la mort (*parentalia* et *Feralia*). Nous avons bien noté dans nos analyses précédentes que les conditions de vie des défunts dans l'au-delà dépendaient des rites funéraires à l'occasion de l'enterrement et des célébrations rituelles anniversaires. *Pour saint Augustin, la sépulture n'est pas nécessaire au salut des âmes*. Sa déclaration à propos du massacre des Romains par les barbares en 410 constitue une preuve :

C'est entendu, ai-je dit : au milieu d'une si grande tuerie, ces cadavres sont restés sans sépulture ? La foi chrétienne ne s'en effarouche guère, sûre que les bêtes qui les dévorent ne peuvent rien contre des corps destinés à la résurrection et dont la tête ne doit perdre aucun cheveu. Car la vérité n'aurait pu dire d'aucune manière : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps mais sont impuissants à tuer l'âme (Mt 10,28) si la vie future devait se ressentir du sort réservé par nos ennemis au corps de leurs victimes.⁶²¹

Il y a là l'idée d'un non-lieu de la sépulture pour le salut qui contredit une considération « chrono-topologique » de l'humain. D'un point de vue culturel, l'humain se comprend surtout à partir des notions de lieu et de temps. Considérer que la sépulture qui est le lieu de repos d'un corps a une incidence sur la condition *post-mortem* relève d'une structure culturelle qui peut être qualifiée de normale. De fait, Augustin invite les chrétiens à passer de

⁶²⁰ Selon Claude Lecouteux, le *De cura gerenda pro mortuis* d'Augustin a réhabilité les morts sans sépulture dans le monde des défunts : « dans son opuscule *Les soins à donner aux morts*, rédigé en 421-424, Augustin... se tourne d'abord vers les morts sans sépulture. » Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, p. 53. Pour Lecouteux, cette intuition théologique d'Augustin a été la base de la réflexion théologique et exégétique sur la question : « il convient de noter qu'Augustin achève de forger l'arme essentielle des exégètes et des théologiens cherchant à extirper le culte des morts et les croyances en liaison avec le trépas. » Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, p. 55.

⁶²¹ Cf. *De cura gerenda pro mortuis*, p. 391.

l'idée du repos dans les sépultures à l'espérance dans la foi⁶²². En outre, Augustin affirme que le culte aux défunts est sans efficacité pour les vivants. En d'autres termes, il réfute la causalité des défunts sur les vivants. A propos des apparitions réclamant une sépulture ou la célébration d'un sacrifice, Augustin nie l'implication des défunts en ramenant tout à Dieu comme l'écrit Claude Lecouteux : « Augustin affirme donc la réalité des apparitions tout en niant que le défunt participe à ce phénomène [...]. Tout se ramène à Dieu et les apparitions prennent le sens de messages divins que les anges nous transmettent par différents moyens dont les morts. »⁶²³ Voici donc résumé le double dépassement du paradigme « païen » chez Augustin : « les vivants doivent se soucier des morts, mais ceux-ci ignorent ce que font les vivants et ne peuvent intervenir dans leurs affaires. »⁶²⁴ Cette affirmation montre clairement la réfutation augustinienne de l'ancestralisme dans la foi chrétienne. De ce point de vue, nous pouvons dire que le *De cura gerenda pro mortuis* d'Augustin établit la vérité chrétienne contre l'ancestralisme.

2. L'*Enchiridion* et la prière chrétienne pour les défunts

Après son développement théologique sur les questions relatives à la sépulture et à la causalité des défunts sur les vivants dans le *De cura gerenda pro mortuis*, le théologien et pasteur d'Hippone a ensuite complété sa réflexion sur la thématique dans un traité portant le titre d'*Enchiridion*⁶²⁵. En réalité, il y a une similitude entre le contexte du *De cura gerenda pro mortuis* et celui de l'*Enchiridion*. En effet, ce traité écrit autour de 421 est aussi une réponse d'Augustin à la question de son ami laïc Laurent qui lui demandait une sorte de *vade*

⁶²² Michel Lauwers explique qu'« en niant l'utilité de la sépulture, Augustin opérait une sorte de "dépassement" par rapport aux conceptions et aux croyances qui avaient jusqu'alors prévalu. A Rome, les morts ne trouvaient de repos et n'acquiesçaient de puissance que par leur établissement dans un lieu de sépulture. » Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 74.

⁶²³ Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 54. Dans nos prochains développements sur l'intercession des saints, nous reviendrons sur le moyen divin que constituent « les défunts » (saints).

⁶²⁴ Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 73. A propos des dépassements opérés par Augustin, il convient de noter en exemple le dépassement du paradigme « *sepulchrum patrum* » au décès de sa mère Monique : « De son vivant, Monique s'était toujours inquiété de son tombeau. Mais à sa mort, alors que des proches exprimaient le désir de la voir mourir dans sa patrie, elle déclara que son corps pouvait être enseveli dans n'importe quel lieu. [...] elle ne souhaitait plus un monument de choix, ni ne se soucia de rejoindre le tombeau de ses pères (*sepulchrum patrum*) ». Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 74.

⁶²⁵ Nous avons opté de nous appuyer sur l'étude de Jean Rivière pour ce qui concerne l'*Enchiridion*. Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Oeuvres de Saint Augustin, 1ère Série : Opuscules. IX. Exposés généraux de la foi. De fide et symbolo. Enchiridion* trad. J. RIVIERE (coll. « Bibliothèque augustinienne »), Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1947. Cité désormais, *Enrichiridion*,

mecum sur la foi : « or tu me demandes un Manuel, c'est-à-dire un [livre] ‘qui puisse tenir dans la main, au lieu d'écraser les rayons de bibliothèque’ ». »⁶²⁶ Le titre du traité indique précisément la demande de Laurent *Enchiridion* (Manuel)⁶²⁷. La question de Laurent ne porte pas directement sur le culte rendu aux morts mais sur tout ce qui est nécessaire à savoir du point de vue de la foi chrétienne : « tout ce que tu demandes, tu le sauras sans aucun doute en sachant bien ce qu'il faut croire, ce qu'il faut espérer, ce qu'il faut aimer. Ce sont, en effet, là les points de doctrine qu'il faut suivre par-dessus tout, voir même exclusivement, dans la religion. »⁶²⁸ En traitant la partie relative aux fins dernières, Augustin a émis des réflexions théologiques concernant les suffrages des vivants pour les défunts. Ce retour sur une thématique déjà abordée dans le *De cura gerenda pro mortuis* montre de toute évidence son importance pour les communautés chrétiennes.

L'*Enchiridion* reconnaît la situation des âmes qui reposent dans la paix (*quiescentes animae*) et des âmes qui sont dans la peine. Elles sont toutes retenues dans des « secrets dépôts » avant la résurrection suprême. Toutefois, Augustin précise que leur sort est lié à leur vie terrestre : « dans l'intervalle qui s'écoule entre la mort de l'homme et la résurrection suprême, les âmes sont retenues dans des secrets dépôts, où elles connaissent ou bien le repos ou bien la peine dont elles sont dignes, d'après le sort qu'elles se firent pendant qu'elles vivaient dans la chair. »⁶²⁹ Cette affirmation indique que le changement de la condition eschatologique des âmes après la mort n'est plus lié à la sépulture rituelle ou à la célébration des offrandes sacrificielles sur la terre mais seulement à la décision de Dieu. D'où la thèse du suffrage des vivants pour les morts. Examinons maintenant l'affirmation du Père de l'Eglise : « lors donc que les sacrifices de l'autel ou de l'aumône sont offerts à l'intention de tous les défunts baptisés, pour ceux qui furent tout à fait bons ce sont des actions de grâces ; pour ceux qui ne furent pas tout à fait méchants, des moyens de propitiation ; pour ceux dont la malice fut totale, faute de soulager les morts, ils servent à consoler tant bien que mal les vivants. »⁶³⁰ En admettant la valeur des suffrages des vivants pour les défunts, Augustin élabore ici une

⁶²⁶Cf. *Enchiridion*, p. 109. Voici le texte latin chez saint Augustin traduit par J. Rivière : « *Tu autem Enchiridion a nobis postulas, id est, quod manu possit astringi, non quod armaria possit onerare.* »

⁶²⁷ « Dans l'*Enchiridion*, rédigé, vers 422, en réponse à son ami Laurent, un laïc, Augustin résume, puis complète les propositions du *De cura pro mortuis*. » Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 68.

⁶²⁸Cf. *Enchiridion*, p. 107.

⁶²⁹ Cf. *Enchiridion*, p. 303.

⁶³⁰ Cf. *Enchiridion*, p. 305. « *Cum ergo sacrificia sive altaris quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt ; pro non valde malis propitiationes sunt ; pro valde malis, etiamsi nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt.* »

théorie spirituelle expliquant l'efficacité garantie de la prière formulée à l'égard des défunts. Pour les *pro valde bonis* (ceux qui furent tout à fait bons), la prière est action de grâce ; pour les *pro non valde* (ceux qui ne furent pas tout à fait méchants), la prière des vivants est une intercession en faveur des défunts. La condition *post mortem* des *pro valde malis* (ceux dont la malice fut totale) est telle que la prière des vivants est inefficace pour eux. La prière pour ces derniers est une consolation pour les vivants. Le projet théologique d'Augustin est d'affirmer l'efficacité de la prière des vivants pour les défunts. C'est donc une reconnaissance de la causalité des vivants sur les défunts. En cela, nous pouvons affirmer que le théologien et pasteur d'Hippone admet l'ancestralité⁶³¹ dans la foi chrétienne tout en réfutant l'ancestralisme.

L'enseignement de saint Augustin dans le *De cura gerenda pro mortuis* et dans l'*Enchiridion* a été pour l'Eglise un instrument doctrinal et pastoral ayant encadré la compréhension chrétienne de l'ensevelissement des morts et du rapport des vivants aux défunts. Selon les travaux de Michel Lauwers, l'autorité de la doctrine augustinienne du rapport des vivants aux défunts a été précisément le cadre de définition au niveau liturgique, théologique et canonique : « dans un traité sur les fins dernières, le *Prognosticon*, qui allait connaître une forte diffusion durant tout le Moyen Age, l'évêque Julien de Tolède (+690) reprend de longs extraits du *De cura pro mortuis* et de l'*Enchiridion*, à propos de la sépulture, des rites funéraires et des suffrages pour les morts. Dès cette époque, Augustin est aussi cité dans les collections canoniques. »⁶³² On le voit bien, l'autorité augustinienne sur l'enseignement de l'Eglise dans ce domaine du rapport des vivants et des défunts sur toute la vie de l'Eglise et ce du 5^{ème} siècle jusqu'au 12^{ème} siècle. Le fait que la doctrine chrétienne proposée par l'évêque d'Hippone traverse les différents domaines de la vie chrétienne durant plusieurs siècles montre que ses réponses aux problèmes relatifs au rapport entre les vivants et les morts étaient presque unanimement partagées. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre cette affirmation de Michel Lauwers :

Qu'Augustin fut cité tout au long du Moyen Age, il n'y a rien là de très étonnant. En revanche, il est intéressant de remarquer que, sur la question des relations entre les vivants et les morts, lui seul fait autorité, que les auteurs du Moyen Age ne renvoient le plus souvent

⁶³¹ Dans le premier chapitre, nous avons défini l'ancestralité comme étant la causalité des vivants pour les défunts. Elle se traduit ici par l'efficacité de la prière pour les défunts : « il n'y a pas lieu de nier pourtant que les âmes des défunts ne soient pas soulagées par les prières de leurs proches vivants, lorsque pour elles, est offert le sacrifice du Médiateur ou que les aumônes sont distribuées dans l'Eglise. ». Cf. *Enchiridion*, p. 303.

⁶³²Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 69.

qu'à son œuvre et paraissent envisager le problème dans les mêmes termes que les siens. De ce point de vue, les propositions d'Augustin ne sont pas seulement du V^e siècle ; elles sont tout aussi bien du IX^e siècle ou du XII^e siècle : elles représentent davantage les idées dominantes que certaines réflexions émises alors – au demeurant fort peu nombreuses – dont la diffusion fut moindre⁶³³.

A cette étape de l'investigation sur la doctrine augustinienne relative aux défunts, nous retenons la dissociation de sens que l'évêque d'Hippone a opéré entre les traditions culturelles et la foi chrétienne : le sort des âmes dans l'au-delà n'est lié ni à la sépulture rituelle ni à la célébration des offrandes funéraires. Alors qu'il récuse la causalité des défunts, Augustin enseigne l'efficacité de la prière des vivants pour les défunts. L'enseignement d'Augustin sur le rapport entre les vivants et les morts est une réponse au contexte culturel de l'Eglise naissante. Il s'agit d'une réponse théologique, pastorale et canonique à une question que se posaient les chrétiens dès les premiers siècles de l'Eglise. Quoiqu'il en soit, Augustin ne semble pas avoir résolu exclusivement la problématique du culte aux défunts. Cela se traduit déjà dans le choix du vocabulaire. Augustin parle de « soins aux morts ». Même si le salut des âmes des défunts fait partie des questions examinées, Augustin ne semble pas s'intéresser particulièrement à la thématique du culte des défunts comme le pape Grégoire le Grand.

B. L'influence des *Dialogues* du pape Grégoire le Grand (+604)

1. Grégoire le Grand et la sépulture dans l'église

Après avoir reçu les propositions théologiques de l'évêque d'Hippone, c'est de saint Grégoire le Grand (+604) que l'Eglise du V^{ème} siècle a reçu un enseignement sur les rapports entre les vivants et les défunts dans un ouvrage intitulé *Dialogues*⁶³⁴. Et comme chez Augustin, Grégoire le Grand a été interpellé par une question relative au lieu d'inhumation des chrétiens. Mais, il y a cependant dans le questionnement un changement de désignation par rapport au lieu. Alors que chez Augustin la question se portait sur l'utilité pour le chrétien d'être enterré à côté d'un saint, la demande chez Grégoire le Grand se porte sur la nécessité pour le salut d'être inhumé dans une église. C'est le diacre Pierre qui pose la question au

⁶³³ Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 72.

⁶³⁴ Selon Adalbert de Vogüé, la rédaction de l'ouvrage daterait de juillet 593 à novembre 594. Cf GREGOIRE LE GRAND, *Grégoire le Grand. Dialogues* trad. Adalbert de Vogüé, Paul Autin, (« Sources chrétiennes »), t1, n° 251, Cerf, Paris, 1978, p. 25. Cité désormais, *Dialogues*, t 1,

pape : « Pierre [...] Mais, s'il vous plaît, poursuivons notre enquête. Devons-nous penser qu'il est utile aux âmes que leur corps soit inhumé dans les églises ? »⁶³⁵ Le 4^{ème} livre des *Dialogues* est dans un premier temps une réponse à cette interrogation.

Que peut révéler ce changement de lieu d'enterrement dans les attentes des chrétiens ? Chez saint Augustin, la demande d'inhumation se porte sur la proximité avec le saint. On attendait sans doute du saint une « causalité de salut » à l'égard du défunt inhumé à proximité. Autrement dit, le défunt canonisé serait capable d'agir sur le sort des âmes qui lui sont physiquement proches. La question posée à Grégoire le Grand concernant l'utilité de l'inhumation dans les églises montre le changement qui s'est opéré durant les deux siècles après l'enseignement d'Augustin. Le passage du besoin d'être enterré à côté d'un saint⁶³⁶ au besoin d'être enterré dans une église traduit en quelque sorte le passage de l'idée d'une causalité des défunts sur les vivants à l'idée d'une causalité de la prière chrétienne sur les défunts. On pourrait alors dire que l'enseignement d'Augustin dans le *De cura gerenda pro mortuis* et dans l'*Enchiridion* a fait modifier les considérations sur le rapport des vivants aux défunts.

A qui profite la sépulture dans une église ? Grégoire le Grand répond à la question en indiquant les conditions dans lesquelles l'inhumation dans l'église est utile pour un défunt. Pour lui, la sépulture à l'église peut être utile ou nuisible à l'âme du défunt selon ses mérites : « pour les morts qui n'ont pas de gros péchés sur la conscience, la sépulture dans une église est utile, car leurs proches, chaque fois qu'ils viennent au saint lieu, voient leur tombe et pensent à prier pour eux le Seigneur. Mais pour ceux qui ont des péchés mortels, leur déposition dans une église leur vaut non pas une absolution, mais une aggravation de peine. »⁶³⁷ Comme nous pouvons le constater, Grégoire le Grand s'appuie sur la distinction de péchés rémissibles et irrémisibles pour répondre à la question de l'utilité d'être inhumé dans une église : il précise « que les fautes les moins graves sont rémissibles, tandis que les 'péchés graves' empêchent la délivrance. Ces derniers rendent la sépulture dans les églises

⁶³⁵ Cf. GREGOIRE LE GRAND, *Grégoire le Grand. Dialogues*, trad. Adalbert de Vogüé, Paul Autin, (« Sources chrétiennes »), t3, livre IV, n° 265, Cerf, Paris, 1980. p. 176. Cité désormais, *Grégoire le Grand. Dialogues*, t 3,

⁶³⁶ La sépulture *ad sanctos* (auprès d'un corps de sang) était considérée comme une « consolation pour les vivants ». Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 79. On pourrait se demander si ce besoin qui vise le repos du défunt ne renferme pas un arrière-fond de peur.

⁶³⁷ Cf. *Grégoire le Grand. Dialogues*, t 3, p. 177.

non seulement inutile, mais nuisible. »⁶³⁸ Cette affirmation règle la question de la causalité des vivants sur les défunts⁶³⁹. *La position théologique du pape Grégoire est de ne pas lier le sort des âmes au lieu de la sépulture*. Son objectif est d'affirmer que la destinée de l'âme dépend surtout de sa vie terrestre.

2. Les suffrages des vivants pour les défunts et les lieux d'expiation

Le contenu du 4^{ème} livre des *Dialogues* est aussi un développement relatif aux suffrages des vivants pour les défunts. A l'instar de saint Augustin, Grégoire le Grand reconnaît l'efficacité de la prière des vivants pour les défunts. Le pape insiste particulièrement sur l'offrande eucharistique comme le montre cette affirmation : « si après la mort les fautes ne sont pas impardonnables, l'offrande de l'hostie salutaire aide beaucoup les âmes même après la mort, à ce point que parfois les âmes elles-mêmes des trépassés font voir qu'elles la demandent. »⁶⁴⁰ D'une part, cette affirmation montre que Grégoire le Grand reconnaît l'efficacité de l'offrande eucharistique pour les conditions de salut des défunts. En insistant sur l'efficacité de l'Eucharistie, c'est le mystère du Christ que Grégoire le Grand pointe comme étant la cause du salut des âmes. Mais, les exemples que donne le pape indiquent également les différentes œuvres de miséricorde en faveur des défunts⁶⁴¹. Ecrivant sur l'importance des suffrages des vivants pour les défunts dans la pensée de Grégoire le Grand, Claude Lecouteux affirme qu'on « peut aider les morts par des messes, le jeûne et les aumônes »⁶⁴². Cette citation indique que la forme de prière pour les défunts est étendue à ce qui est constitutif de la spiritualité chrétienne.

D'autre part, l'affirmation de Grégoire le Grand montre la possibilité pour les défunts d'intervenir dans la vie terrestre pour indiquer leurs intentions. Faudrait-il déclarer que Grégoire le Grand se distingue fondamentalement de la perspective augustinienne qui affirme l'impossibilité pour les défunts d'intervenir dans la vie des vivants ? Pour le pape Grégoire,

⁶³⁸ Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 87. Cette distinction des péchés rémissibles et irrémisibles est une préparation à la théologie du purgatoire sur laquelle nous reviendrons dans la prochaine section.

⁶³⁹ On pourrait se demander si l'arbitrage grégorien centré sur l'hypothèse de la sépulture dans l'Eglise n'est pas un arbitrage de gouvernement, c'est-à-dire un arbitrage lié à son statut de pasteur de l'Eglise.

⁶⁴⁰ Cf. *Dialogues*, t 1, p. 185.

⁶⁴¹ Nous pouvons citer quelques exemples que donne Grégoire le Grand : la pénitence, le pardon, la charité etc... Cf. *Dialogues*, t 1, p. 185-207.

⁶⁴² Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 55.

les défunts peuvent savoir ce qui se passe dans la vie terrestre et ils peuvent également y intervenir. On comprend dès lors les nombreux récits de visites ou d'apparitions de morts auprès des vivants pour annoncer un message ou faire une demande de prière⁶⁴³. Mais il nous semble que cette perspective théologique du pape Grégoire est à comprendre à partir de l'hypothèse développée par saint Augustin. Car le pasteur d'Hippone avait déjà validé la possibilité pour les défunts de se manifester aux vivants mais seulement à partir du Christ⁶⁴⁴. Dans cette perspective, nous pouvons dire que le pape Grégoire n'admet pas l'hypothèse d'une causalité des défunts sur les vivants. Au contraire, c'est cette hypothèse qu'il dénonce dans sa réponse relative à la sépulture dans l'église et à l'efficacité de la prière des vivants pour les défunts.

Au-delà de ces questions sur l'utilité de la sépulture dans l'église et les suffrages des vivants pour les défunts, le 4^{ème} livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand fixe le lieu de purification ou d'expiation des défunts. Le lieu où les défunts viennent expier leurs fautes est indiqué dans des exemples d'apparitions notamment celui présenté par l'évêque Félix au pape Grégoire le Grand. L'évêque raconte l'histoire d'une âme en peine qui venait prendre son bain avec un prêtre. Un jour, le prêtre entreprit de lui donner deux couronnes d'offrandes en guise de remerciement pour sa gentillesse : « ‘ce garçon de bain si dévoué, il ne faut pas j'aie l'air chiche avec lui ! Il faut absolument que je lui donne un pourboire’ ». Alors, il prit avec lui deux couronnes d'oblation. »⁶⁴⁵ Mais le refus de l'homme serviable a été l'occasion pour le prêtre de se rendre compte qu'il s'agit d'un défunt qui vient se baigner en guise d'expiation de ses fautes et qui compte sur la prière des vivants :

‘‘Pourquoi me donner cela, Père ? Ce pain est saint, je ne puis le manger. Tel que vous me voyez, je fus seigneur et maître de ce lieu jadis, mais pour mes péchés j'ai été envoyé ici après la mort. Si vous souhaitez m'être utile, offrez pour moi ce pain à Dieu Tout-puissant. Intercédez pour mes péchés. Vous saurez que vous avez été exaucé si, quand vous reviendrez vous baigner, vous ne me trouvez plus.’’ A ces mots, il disparut...⁶⁴⁶

⁶⁴³ « Chez Grégoire le Grand, cependant, les développements relatifs aux suffrages pour les morts sont étayés par de nombreux récits de revenants qui viennent réclamer aux vivants des prières pour leur salut, puis les informer de leur délivrance. » Cf. *La mémoire des ancêtres*, p. 89.

⁶⁴⁴ Cette affirmation montre bien la thèse d'Augustin : « je suis porté à croire, au sujet de ces apparitions, à une intervention des anges qui, avec la permission ou sur l'ordre de Dieu, font savoir au rêveur que tels morts sont à ensevelir et cela à l'insu des morts eux-mêmes. ». Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 54.

⁶⁴⁵ Cf. *Dialogues*, t 1, p. 187.

⁶⁴⁶ Cf. *Dialogues*, t 1, p. 187.

Cet exemple indique que le lieu d'expiation des péchés des défunts pourrait porter le nom de « bains ». En réalité, « les bains » ont été dans l'histoire de l'Eglise, un lieu de purification pour les défunts. Cette thèse a été développée par Claude Lecouteux : « les bains furent tenus, au VI^{ème} siècle, pour un lieu où les pécheurs purgeaient leur peine, se purifiaient... »⁶⁴⁷ Il ne fait pas de doute que ce lieu d'expiation des péchés, géographiquement situé sur terre, contenait la signification de la théologie du purgatoire. Nous pouvons donc affirmer que l'Eglise a vu la naissance⁶⁴⁸ du purgatoire comme lieu d'expiation des péchés dans la signification des bains pour les pécheurs de la théologie du pape Grégoire le Grand.

II. La théologie du purgatoire et la prière chrétienne pour les défunts

Le projet théologique d'Augustin et du pape Grégoire le Grand était de donner une réponse de foi aux questions relatives au rapport des vivants aux défunts. Car le sujet des revenants et des âmes errantes dont le repos dans l'au-delà était jadis accordé par la sépulture rituelle et les offrandes sacrificielles, montrait une sorte de « non-séparation » entre le monde des vivants et celui des défunts. Les défunts en peine tels que les *Larvae* et les *Lemures* adressaient directement leurs demandes aux vivants et ceux-ci donnaient une réponse selon la prescription du droit pontifical. Il y a assurément là une sorte de *continuum* entre le monde des vivants et celui des défunts. De ce fait, l'objectif des propositions théologiques des Pères de l'Eglise sur leurs rapports était d'affirmer, d'une part, l'abîme de la condition eschatologique du christianisme et de préciser d'autre part, les « lieux eschatologiques » des défunts.

A. L'abîme de la condition eschatologique du christianisme

Selon nos analyses précédentes, la considération culturelle de la frontière entre la condition *ante mortem* et *post mortem* dans l'antiquité romaine admet la possibilité pour les défunts de revenir et d'intervenir dans la vie terrestre. Le retour des *Lemures* et des *Larvae* dans le monde terrestre est justifié par leur relation causale envers les vivants. Dans cette

⁶⁴⁷ Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 55.

⁶⁴⁸ Nous ne partageons donc pas la thèse de l'historien Jacques Le Goff qui situant la naissance du purgatoire vers le 13^{ème} siècle. Cf. J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, (coll. « Bibliothèque des histoires»), Editions Gallimard, Paris, 1981.

perspective, nous pouvons dire que l'ancestralisme défini comme étant la causalité des défunts sur les vivants, est la conséquence du rapport entre les vivants et les défunts, conçu dans le sens d'un *continuum*. Contrairement à cette culture romaine de l'antiquité et à celle africaine qui font cohabiter les vivants et les défunts, il y a pour la foi chrétienne, un abîme eschatologique entre le monde des défunts⁶⁴⁹ et celui des vivants. Au titre de l'intercession d'Abraham, nous avons déjà évoqué l'épisode du pauvre Lazare et du mauvais riche. Il nous semble que l'abîme eschatologique séparant le « sein d'Abraham » et l'Hadès (lieu de tortures) qui apparaît dans cet épisode est aussi une indication de l'abîme eschatologique fixé entre la vie *ante mortem* et *post mortem*⁶⁵⁰. De ce point de vue, nous pouvons dire que le christianisme n'est pas dans une procédure de non-séparation. Dit autrement, le monde des défunts est le « tout autre » de celui des vivants.

Il convient de noter également que l'abîme de la condition eschatologique selon la foi chrétienne peut être désigné à partir de la signification chrétienne du mot « ciel ». Dans la culture romaine, le monde des défunts n'était pas séparé d'une manière absolue du monde terrestre. Le repos des défunts dépendait des vivants sur terre. En revanche, l'« Au-delà » dans la foi chrétienne est synonyme de « Ciel »⁶⁵¹ et le sort des âmes ne dépend plus des

⁶⁴⁹ Il semble que les Romains de l'Antiquité avaient des jours pour l'ouverture du point de communication entre les vivants et les morts. Il s'agissait d'une fosse creusée sous terre comme le décrivent bien Antonino Anzaldi et Massimo Izzi : « chez les Romains, il existait une forme de survivance du défunt caractérisée par des besoins analogues à ceux qu'il éprouvait alors qu'il était vivant... Dans la Rome antique, il y avait des jours funestes où on ouvrait le *mondus*, une fosse creusée dans la terre, point de communication entre le monde des vivants et le monde des morts : à travers lui, les *Manes* envahissaient la ville et pouvaient présenter des aspects terrifiants. » Cf. A. ANZALDI, M. IZZI, *Histoire illustrée universelle de l'imaginaire*, Gremese Editore, Rome, 1995, p.145. Pour ces deux auteurs, l'Hadès grec de l'époque était une région située à la frontière de l'océan où les défunts traversaient avec une barque : « pour les grecs de l'époque archaïque, l'au-delà était une région mystérieuse et sombre, situé au bord de l'océan qui entoure la terre, où les ombres des morts vivaient sous le pouvoir implacable de Hadès... Dans les descriptions du monde infernal, nommé Hadès, comme le dieu qui y règne, on retrouve Archéronte, les fleuves que les défunts traversent sur la barque de Charon. » Cf. A. ANZALDI, M. IZZI, *Histoire illustrée universelle de l'imaginaire*, p.145

⁶⁵⁰ Luc précise que le pauvre Lazare a été emporté par les anges dans le sein d'Abraham après sa mort. Par contre, le mauvais riche était « dans l'Hadès en proie à des tortures » après avoir été enseveli. A la demande de l'homme riche de recevoir Lazare dans l'Hadès, Abraham répond en indiquant l'existence d'un abîme : « entre nous et vous un grand abîme a été fixé, afin que ceux qui voudraient passer d'ici chez vous ne le puissent, et qu'on ne traverse pas non plus de là-bas chez nous. » Cf. Lc 16,16.

⁶⁵¹ Il ne s'agit d'une indication de direction car comme l'affirme le théologien Joseph Ratzinger, « que ce soit "en haut" ou "en bas", le monde est partout et toujours monde. » Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 221. Dans le Catéchisme de l'Eglise Catholique, l'expression « ciel et terre » indique « le lien, à l'intérieur de la création, qui à la fois unit et distingue ciel et terre : "la terre", c'est le monde des hommes. "Le ciel" ou "les cieux" peut désigner le firmament, mais aussi le "lieu" propre de Dieu : "notre Père des cieux" (Mt 5,16) et,

vivants mais de Celui qui monté au Ciel à la droite du Père. Le Ciel comme lieu d'accueil eschatologique des défunts est donc intimement lié à l'ascension⁶⁵² du Premier-né d'entre les morts. Cette affirmation de Joseph Ratzinger sur la réalité du ciel l'exprime avec clarté :

Il ne s'agit pas d'un lieu éternel, supra-terrestre, ni simplement d'un domaine éternel métaphysique. Il faut dire que les réalités "ciel" et "ascension du Seigneur" sont inséparablement liées ; [...] La réalité "ciel" ne devient au contraire effective que dans la rencontre intime de Dieu et de l'homme. Le ciel est à définir comme le contact de l'être de l'homme avec l'être de Dieu ; cette rencontre intime de Dieu et de l'homme a été définitivement réalisée dans le Christ, lorsque, à travers la mort, il a passé au-delà du *βίος*, à la vie nouvelle⁶⁵³.

De cette déclaration du futur pape Benoît XVI, on peut dire que le ciel est en quelque sorte la distance entre le présent et le futur de l'homme. C'est dans ce sens qu'il est la rencontre entre l'homme et Dieu. En cela, on peut déduire que « Ciel » et « terre » constituent les repères désignant l'écart type de la condition eschatologique du christianisme par rapport à la condition *ante mortem* de l'homme.

Jusqu'à présent, notre analyse n'a pas tenu compte de la spécificité des lieux eschatologiques à savoir le ciel, le purgatoire et l'enfer. L'objectif de notre approche n'est pas de mener une étude analytique des lieux eschatologiques. Dans l'épisode du mauvais riche et du pauvre Lazare, il apparaît clairement une distinction au niveau de leur condition eschatologique. Nous voulons nous intéresser surtout à la question des âmes errantes de Tertullien. Comment l'Eglise a-t-elle résolu cette question des défunts qui attendent de se reposer dans la paix ?

B. Le purgatoire : déplacement du lieu d'expiation vers le ciel

Notre objectif n'est pas de présenter le contenu de la doctrine chrétienne du purgatoire ni de dresser le dossier historique de la thématique⁶⁵⁴. Nous voulons montrer que la signification chrétienne du purgatoire est une réponse à la croyance païenne relative au lieu du

par conséquent, aussi le "ciel" qui est la gloire eschatologique. » Cf. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, n° 326, p. 77.

⁶⁵² « La dernière apparition de Jésus se termine par l'entrée irréversible de son humanité dans la gloire divine symbolisée par la nuée et par le ciel où Il siège désormais à la droite de Dieu. » Cf. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, n° 659, p. 147.

⁶⁵³ Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 223.

⁶⁵⁴ Pour une étude plus élaborée sur le purgatoire, nous pouvons nous référer aux travaux de Jacques Le Goff : Cf. J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, (coll. « Bibliothèque des histoires »), Editions Gallimard, Paris, 1981.

séjour des défunts et donc à l'ancestralisme. Car il nous semble qu'il y a un rapport entre la naissance du purgatoire et la problématique culturelle de l'errance des âmes dans la Rome antique. Contrairement aux *quiescentes animae* qui bénéficient d'un repos paisible selon la croyance culturelle, les âmes errantes n'ont pas de demeure dans le monde des défunts. C'est pourquoi, elles reviennent dans le monde des vivants pour espérer leur admission dans le séjour des *quiescentes animae*⁶⁵⁵. A partir de là, nous pouvons noter deux observations : d'abord, les âmes errantes n'ont pas de « lieu » de séjour dans l'au-delà. Ensuite, comme nous l'avons déjà noté, le sort de l'âme dans l'au-delà dépendait surtout de la décision des vivants de lui offrir une sépulture rituelle et de lui célébrer les funérailles. Ces observations indiquent que la localisation terrestre⁶⁵⁶ des âmes errantes dépend de leurs conditions dans l'au-delà.

Le purgatoire⁶⁵⁷ est un « séjour » d'expiation pour les défunts qui ont besoin d'être purifiées avant leur admission⁶⁵⁸ dans la communion des saints⁶⁵⁹. Selon le Catéchisme de l'Eglise Catholique, « l'Eglise appelle purgatoire cette purification finale des élus qui est tout à fait distincte du châtement des damnés. »⁶⁶⁰ Il convient de préciser que c'est le Christ seul qui fait la véritable expiation⁶⁶¹. En effet, le contenu de cette expiation peut se comprendre dans le sens d'une piété filiale. Par son rôle de purification, le purgatoire est en quelque sorte un moyen pour les âmes d'apprendre à participer à la piété filiale du Christ⁶⁶². Dans cette perspective, nous pouvons définir l'au-delà eschatologique comme étant le passage d'un lieu

⁶⁵⁵ L'étude d'Emile Jobbé-Duval qui a été l'une de nos principales références dans la section précédente a soutenu cette thèse.

⁶⁵⁶ Claude Lecouteux a montré que les défunts reviennent, selon la coutume romaine, aux lieux terrestres où ils attendent l'expiation : « l'originalité de tels récits bien situés dans le temps et la géographie, ce qui en renforce la crédibilité, est de localiser les lieux d'expiation sur terre, là où vécut tel ou tel pécheur ... Les morts se montrent là où ils vécut et péchèrent, une pensée qui n'est guère éloignée des croyances païennes : les personnes assassinées hantent les lieux de leur trépas, et il en va de même pour tous ceux dont le décès fut anormal. » Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 56.

⁶⁵⁷ Le concept purgatoire vient du latin *purgare* qui pourrait se traduire par nettoyer, purifier.

⁶⁵⁸ Dans *Théo : l'Encyclopédie pour tous*, « le purgatoire est le temps d'épreuve permettant la purification préalable de ceux qui, au terme de leur vie terrestre, sont admis à partager le bonheur de Dieu. » Cf. M. DUBOST (dir.), *Théo : l'encyclopédie catholique pour tous*, Editions Droguet-Ardant/Fayard, Paris, 1992, p. 890. La décision de partager le bonheur de Dieu est donc advenue dans le purgatoire.

⁶⁵⁹ Nous reviendrons sur cette notion de communion des saints dans la dernière partie de notre étude.

⁶⁶⁰ Cf. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, n° 1031, p. 1026.

⁶⁶¹ C'est cette vérité théologique que développe l'auteur de la lettre aux Hébreux lorsqu'il écrit que le Christ s'est offert une fois pour toutes pour enlever les péchés d'un grand nombre pour les rendre bénéficiaires du salut. Cf. He 9, 28. Il n'y a donc pas d'expiation qui ne vienne pas du Christ.

⁶⁶² Le sens de la tunique dans la parabole du festin des noces est à comprendre dans cette perspective. Les invités sont accueillis seulement lorsqu'ils sont revêtus de la tunique. L'au-delà eschatologique est un lieu de diffusion de piété filiale.

d'expiation à une piété filiale⁶⁶³ et intégrale. En cela, le purgatoire donne l'occasion d'accomplir intégralement notre piété filiale. Il s'agit donc d'un « lieu » de l'Au-delà pour les âmes qui attendent d'être admises dans le repos eschatologique. En cela, *nous pouvons dire que le purgatoire est une réponse de la doctrine chrétienne à la question des âmes errantes*. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre cette affirmation de Claude Lecouteux : « lorsque le purgatoire se met en place, le 'troisième lieu' devient naturellement la résidence des défunts qui ne reposent pas en paix. »⁶⁶⁴ Il s'agit d'une demeure intermédiaire dans laquelle les âmes sont en état de purification en vue du ciel eschatologique. De ce point de vue, cette définition du purgatoire de l'historien français Jacques Le Goff nous semble incomplète « c'est un au-delà intermédiaire où certains morts subissent une épreuve qui peut être raccourcie par les suffrages – l'aide spirituelle – des vivants. »⁶⁶⁵ Le purgatoire comme lieu d'expiation ne peut se comprendre qu'à partir du Christ.

En outre, la considération du purgatoire comme lieu de purification des défunts marque un changement avec le modèle terrestre de l'expiation des péchés de la Rome antique. Autrement dit, avec la naissance du purgatoire, un déplacement se fait vers le ciel à partir du lieu d'expiation des péchés jadis localisé sur la terre : « la possibilité d'expier ses fautes sur terre disparaît en même temps que naît le purgatoire qui accueille ceux qui ne furent ni tout à fait bons ni franchement mauvais, c'est-à-dire finalement le plus grand nombre. »⁶⁶⁶ Le sort des âmes n'est pas lié à la décision d'une communauté.

Cette analyse du rapport entre la naissance du purgatoire et la question relative au lieu de séjour des âmes errantes de la Rome antique revêt un intérêt méthodologique pour notre étude centrée sur l'ancestralisme. La réponse à une question pourrait éclairer davantage notre raisonnement : n'y aurait-il pas de défunts ancestralisés parmi les âmes du purgatoire ? Si nous répondons par non, nous faisons de l'ancestralisation une clé de la porte du ciel eschatologique. Du même coup, nous validons la théorie du sort terrestre des âmes. Or l'ancestralisation n'ouvre pas la porte du ciel eschatologique aux défunts. Pour cette raison, nous pouvons affirmer que le contenu de la doctrine chrétienne du purgatoire est une réponse à la problématique du Christ-Ancêtre d'une part et à l'ancestralisme d'autre part. De fait,

⁶⁶³ Le nom Pius des papes, traduit en français par Pie, montre que la charge pétrinienne est de conduire les chrétiens à la piété filiale du Christ.

⁶⁶⁴ Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 51. La naissance du purgatoire a modifié la géographie dualiste de l'Au-delà constituée du paradis pour les élus et de l'enfer pour les damnés.

⁶⁶⁵ Cf. *La naissance du purgatoire*, p. 14.

⁶⁶⁶ Cf. *Fantômes et revenants au Moyen Age*, p. 56.

l'ancêtre reste toujours une « âme » qui attend de Dieu son salut. Au-delà de la mort, c'est le Christ qui attend l'ancêtre sur le rivage. Le Christ ne peut donc pas revêtir un titre associé à une structure culturelle qui a besoin d'être elle-même purifiée. En outre, la doctrine chrétienne du purgatoire est par nature une négation de la causalité des défunts sur les vivants. En réalité, les vivants ne peuvent pas compter sur les âmes du purgatoire. Il est vrai que les âmes du purgatoire ne reposent pas dans une paix eschatologique, mais elles ne peuvent pas non plus intervenir dans la vie des vivants. Au contraire, elles comptent sur la prière des vivants⁶⁶⁷ et des élus. En cela, *la doctrine chrétienne du purgatoire est une négation de ce qui est constitutif même de l'ancestralisme.*

Avant de terminer notre étude relative à l'ancestralisme de l'époque de la Rome antique, il nous semble important d'observer davantage le passage de cette culture ancestrale au christianisme du point de vue l'inculturation. Quel est le comportement des premiers chrétiens par rapport à l'ancestralisme ? Des formes culturelles de l'époque romaine de l'Antiquité relatives au culte des ancêtres n'ont-elles pas été récupérées dans la foi chrétienne ? C'est à cette interrogation que notre enquête théologique cherche à répondre dans la section suivante.

C. Du *refrigerare* au *refrigerium* : l'inculturation par "*requiescant in pace*"

Le souhait que les Romains de l'Antiquité qui n'avaient pas encore adhéré au Christ formulaient pour les membres défunts de leurs familles pourrait se comprendre à travers cette épigraphe trouvée sur des tombes : *ad memoriam refrigerare*. Il nous semble que le cas le plus commenté soit celui trouvé en 1906 à Feltre et dont la datation en 323⁶⁶⁸ a été attestée. Il s'agit d'un certain Flamininus qui aurait légué en offrande à deux collègues une importante somme pour une célébration « *ad memoriam refrigerare* » le 9 janvier de chaque année. Quel était le sens de cette inscription pour les Romains de l'Antiquité ? Selon Hippolyte Delehay, la signification de *refrigerare* est à trouver dans le sens de rafraîchissement : « le sens premier de *refrigerare* est parfaitement clair : provoquer une sensation de fraîcheur. Le mot, avec ses dérivés, s'applique ensuite, très naturellement à tout ce qui procure à l'organisme un

⁶⁶⁷ C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre cette affirmation de Salomon Reinach : « les païens priaient les morts, tandis que les chrétiens prient pour les morts. » Cf. S. REINACH, « De l'origine des prières pour les morts », *Revue des Etudes juives*, n° 41, année 1900, p. 164. Cité par *La naissance du purgatoire*, p. 69.

⁶⁶⁸ Cf. H. DELEHAYE « *Refrigerare, Refrigerium* », *Journal des savants*, n° 9, novembre 1926. P. 388. Cité désormais, H. DELEHAYE, *Refrigerare, Refrigerium*,

soulagement : le repos, la nourriture, la boisson, et notre terme de ‘‘rafraîchissement’’, bien qu'un peu moins compréhensif, y répond assez bien. Au sens moral il s'emploie pour dire : ‘‘jeter du froid’’, calmer l'ardeur d'une impression. »⁶⁶⁹ Quand on sait que le mot *memoria* fait référence à la tombe dans certaines épigraphes chrétiennes et surtout dans celles païennes⁶⁷⁰, on peut affirmer que l'offrande de Flamininus doit lui garantir un « repos rafraîchi ». De fait, l'évaluation de la signification de *refrigerare* montre bien que les conditions attendues par le défunt dans son lieu de repos sont surtout d'ordre physique : le repos, la nourriture, la boisson, la fraîcheur, etc... Il y a sans doute là un transfert des conditions de la vie *ante mortem* dans la vie *post mortem* qui montre que les défunts partagent la vie des vivants. C'est dans ce sens que les défunts, selon la culture, interviennent pour exprimer leurs besoins, ce qui manifeste leur causalité sur les vivants.

C'est pourquoi les premiers chrétiens vont choisir un autre vocabulaire qui correspondrait à la réalité de leur foi au Christ. Ils ont bien conscience que les défunts n'ont pas besoin de pain ou de vin dans leurs tombes et qu'ils ne peuvent pas intervenir sur terre pour exprimer leurs besoins. C'est dans ce sens qu'ils ont senti la nécessité de spiritualiser le contenu de *refrigerare* par la substitution du mot *refrigerium*⁶⁷¹. Le mot *refrigerium* est donc l'équivalent typiquement chrétien⁶⁷² de *refrigerare*. La signification du terme *refrigerare* qui exige des conditions de vie terrestre pour la survie des défunts à l'époque de la Rome antique a été ainsi dépassée dans le christianisme naissant grâce au terme *refrigerium*. Des inscriptions sur des pierres tombales des premiers chrétiens comportent la mention de *refrigerium*. Hippolyte Delehaye a indiqué dans ses travaux que la dévotion aux apôtres Pierre et Paul a inspiré des inscriptions sur des tombes comportant le mot *refrigerium*. Et l'une des preuves que ce mot est l'équivalent chrétien de *refrigerare*, c'est le fait qu'ils apparaissent

⁶⁶⁹ Cf. H. DELEHAYE, *Refrigerare, Refrigerium*, p. 385.

⁶⁷⁰ « Quant au mot *memoria*, fréquent au sens de ‘‘tombeau’’ dans les épitaphes païennes, et aussi, avec des nuances, dans celles des chrétiens... » Cf. H. DELEHAYE, *Refrigerare, Refrigerium*, p. 389.

⁶⁷¹ Christine Mohrmann a proposé une étude élaborée sur la signification de *refrigerium*. Pour elle, « ce *refrigerium* se trouve déjà chez Tertullien, où il désigne aussi bien la félicité provisoire des âmes qui attendent, selon une conception personnelle de Tertullien, le retour du Christ dans le sein d'Abraham, que le bonheur définitif dans le paradis, dont jouissent après leur mort les martyrs et qui est promis aux élus après l'ultime verdict divin... Chez les auteurs chrétiens postérieurs *refrigerium* exprime d'une manière générale les joies d'outre-tombe, promises par Dieu à ses élus. » Cf. C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études*, Paris-Louvain, 1953, p. 127 ; cité par *La naissance du purgatoire*, p. 71. Lorsque Tertullien thématise le concept de *refrigerium* dans le sens de la félicité provisoire des âmes, on pourrait se demander si dans la pensée du Père de l'Eglise, le concept ne prend pas une place dans la préhistoire du purgatoire.

⁶⁷² « *Refrigerium* est exclusivement chrétien, à ce qu'il semble ; » Cf. H. DELEHAYE, *Refrigerare, Refrigerium*, p. 385.

parfois ensemble : « les fouilles désormais célèbres pratiquées tout récemment dans la basilique romaine de Saint-Sébastien, *ad Catacumbas*, ont mis au jour une foule d'inscriptions qui s'inspirent d'une dévotion très vive aux princes des Apôtres, et dans lesquelles réapparaissent plus d'une fois les mots *refrigerium*, *refrigerare*. »⁶⁷³ En cela, le passage de *refrigerare* au *refrigerium* constitue un exemple d'inculturation dans le domaine du culte des défunts et un signe de la négation chrétienne de l'ancestralisme.

Par ailleurs, on pourrait se demander si la célébration chrétienne des funérailles comporte de nos jours le *refrigerium*. De fait, même si sa transcription orthographique ne se retrouve pas dans les cimetières, la signification spirituelle dont elle est porteuse est loin d'être absente. Car l'idée de rafraîchissement souhaitée aux défunts dans leur vie *post mortem* par les vivants, pourrait bien se comprendre dans le sens de « reposer en paix »⁶⁷⁴. Mais, nous savons que le Christ ressuscité n'est pas seulement la paix des vivants mais aussi des défunts : « Je suis la Résurrection. Qui croit en moi, même s'il meurt, vivra. »⁶⁷⁵ La signification de cette affirmation fondamentale du Christ ressort de quelque façon au sens de « *requiescat in pace* ». L'opération de l'Esprit Saint dans la séquence *Veni Sancte Spiritus* de Pentecôte montre qu'il est à la source du rafraîchissement des âmes : « Consolateur souverain, hôte très doux de nos âmes, adoucissante fraîcheur. Dans le labeur, le repos, dans la fièvre, la fraîcheur, dans les pleurs, le réconfort. »⁶⁷⁶ Nous pouvons alors faire un rapprochement entre la signification de *refrigerium* observée sur les inscriptions des tombes aux premiers temps de l'Eglise et cette formule liturgique actuelle : *requiescat in pace* ! Il nous semble que cette formulation soit la forme accomplie de l'inculturation de la formule rituelle de la Rome antique : *ad memoriam refrigerare*.

⁶⁷³ Voici un exemple d'inscription : « *Petro et Paulo Tomius Gaelius refrigerium feci. At Paulum et Petrum refrigeravi. Dahnatius votum is promisit refrigerium.* » Cf. H. DELEHAYE, *Refrigerare, Refrigerium*, p. 386. Cette inscription montre que le contenu spirituel de *refrigerare* cohabite toujours avec celui de *refrigerium* pour ce qui concerne les textes chrétiens. Il est évident que la signification du repas en l'honneur des apôtres est à comprendre surtout dans un sens spirituel.

⁶⁷⁴ Le Christ ressuscité promet à ses apôtres la paix : « la paix soit avec vous. » Cf. Jn 20, 21.

⁶⁷⁵ Cf. Jn 11, 25. Le Christ est la paix eschatologique de ceux qui reposent en lui.

⁶⁷⁶ Cf. J.-P. MOUTON, « L'Esprit » in coll. *Vivre, croire, célébrer : Recueils*, Editions de l'Atelier, Paris, 1998, p. 53.

III. Une problématique parallèle dans l'évangélisation de la Chine

L'enquête théologique de ce chapitre est centrée sur la problématique de l'ancestralisme au début de l'Eglise. Dans les deux sections précédentes, notre approche de la doctrine de saint Augustin et du pape Grégoire le Grand sur le rapport entre les vivants et les morts nous a permis de saisir l'attitude de l'Eglise naissante face à l'ancestralisme de la Rome antique. Il nous semble cependant important de nous interroger maintenant sur la réalité de l'ancestralisme dans une autre culture ayant accueilli le christianisme. L'étude se portera sur la Chine ancienne. L'objectif de l'enquête est de vérifier comment la culture chinoise a été confrontée à la question des ancêtres et particulièrement à l'ancestralisme comme ce fut le cas pour la Rome antique et l'Afrique aujourd'hui.

A. L'ancestralisme dans la Chine ancienne

1. Les ancêtres dans la culture chinoise

L'ancestralisation des âmes était une réalité courante dans la culture de la Chine ancienne. Selon Marcel Granet⁶⁷⁷, l'anthropologie chinoise reconnaît l'existence de deux sortes d'âmes dans l'être humain à savoir *yin* (âme inférieure appelée *P'o* pendant la vie et *Kouei* après la mort) et *yang* (l'âme supérieure *Houen* pendant la vie et *Chen* après la mort). Nathalie Gauthier nous fait remarquer que l'ancestralisation qui consacre l'âme supérieure du défunt comme ancêtre intervient après la célébration des funérailles : « le défunt, par son investiture en tant qu'ancêtre s'inscrit dans la lignée familiale. Le mort atteint son rang d'ancêtre après 3 ans de deuil. A l'issue des 3 ans, un ancêtre est créé, né. »⁶⁷⁸ Au niveau du contenu, il nous semble que les moments du deuil, des funérailles et de l'ancestralisation peuvent être assimilés dans la Chine ancienne. Cette citation de Marcel Granet se comprend

⁶⁷⁷ Cf. M. GRANET, *La religion des chinois*, (coll. « Spiritualités vivantes »), Paris, 1998, p. 104. La première édition de cette œuvre date de 1922. Cf. M. GRANET, *La religion des chinois*, Gauthier-Villars et Cie, Paris, 1922. Pour ce travail, nous avons consulté les deux éditions mais nous avons choisi de citer la deuxième édition préfacée par Georges Dumezil. Le mémoire de Nathalie Gauthier axé sur l'anthropologie chinoise sur l'âme mérite d'être également souligné. Cf. N. GAUTHIER, *Le culte des ancêtres en Chine ancienne*, (mémoire pour le Diplôme interuniversitaire d'acupuncture d'obstétricale), Strasbourg, 2015.

⁶⁷⁸ Cf. N. GAUTHIER, *Le culte des ancêtres en Chine ancienne*, (mémoire pour le Diplôme interuniversitaire d'acupuncture d'obstétricale), Strasbourg, 2015, p. 23. Cité désormais, *Le culte des ancêtres en Chine ancienne*,

dans cette perspective : « quand le deuil est fini, l'Ancêtre est fait ; son culte commence. »⁶⁷⁹ Faudrait-il valider l'hypothèse d'une ancestralisation systématique des défunts dans la Chine ancienne ? L'affirmation du sinologue français suffit-elle à valider cette hypothèse ?

En réalité, la culture chinoise connaît deux catégories d'ancêtres : les *Kouei*, ancêtres indistincts regroupant les défunts du commun et les *Chen* qui regroupent les défunts de la noblesse : « les gens du commun, à leur mort, ne pouvaient être que des *Kouei* indistincts. Le *Chen* des nobles de deuxième classe survivait pendant une génération, après quoi l'Ancêtre rentrait dans le groupe confus des *Kouei*. Les nobles de première classe restaient *Chen* pendant deux générations ; mais ils ne rentraient pour toujours dans la masse des *Kouei* qu'à la cinquième génération... »⁶⁸⁰ Dans ce processus d'ancestralisation, le sort des âmes ne dépend pas seulement de la célébration rituelle⁶⁸¹ des funérailles mais aussi du statut social du défunt. Si certains ancêtres bénéficient d'une existence illimitée en tant que *Chen*, la majorité des ancêtres dans la Chine ancienne est classée dans le statut indifférencié des *Kouei*.

Mais signalons que l'ancestralisation ne concerne que les bonnes morts ; les mauvaises morts ne sont pas ancestralisées et leurs âmes appelés *gui*, reviennent errer dans le monde des vivants comme l'atteste cette citation : « étant lui aussi l'âme d'un mort, l'ancêtre reste très proche du *gui* et n'est jamais à l'abri de redevenir un *gui*. L'ambiguïté se dissout du fait que le premier est transformé en objet de culte, et que le second est livré à une errance sans fin⁶⁸². Alors que les ancêtres deviennent en quelque sorte des "vivants de l'au-delà", les *gui* sont des demi-morts qui ont conservé un lien avec le monde des vivants. »⁶⁸³ Et comme dans le cas des *quiescentes animae* de la Rome antique, les ancêtres chinois⁶⁸⁴ peuvent redevenir des âmes errantes c'est-à-dire des *gui* lorsque les rites sacrificiels ne sont pas célébrés : « le sort des *hun* dépend toujours de la consistance des offrandes qui leur sont accordées. En cas d'interruption ou de négligence, l'ancêtre peut redescendre dans la catégorie des *gui*, âmes

⁶⁷⁹ Cf. M. GRANET, *La religion des chinois*, (coll. « Spiritualités vivantes »), Paris, 1998, p. 104. Cité désormais, *La religion des Chinois*,

⁶⁸⁰ Cf. *La religion des Chinois*, p. 104-105.

⁶⁸¹ Il importe de souligner l'importance de la célébration rituelle dans l'ancestralisation des âmes comme l'indique cette déclaration de Nathalie Gauthier : « les rituels funèbres devaient être respectés selon les règles pour pouvoir accéder au rang d'ancêtre. » Cf. *Le culte des ancêtres en Chine ancienne*, p. 22.

⁶⁸² Cette situation répond à une structure culturelle de la société.

⁶⁸³ Cf. S. CHENIVESSE, *Le lieu saint Fengdu : cité des morts ou carte traumatique et propitiatoire à l'usage des vivants*, (« De la malemort en quelques pays d'Asie »), vol. 1, Karthala, Paris, 2001, p. 65. Cité désormais, *Le lieu saint Fengdu : cité des morts ou carte traumatique et propitiatoire à l'usage des vivants*,

⁶⁸⁴ La terminologie varie selon les sinologues. Dans certaines études comme celles de Nathalie Gauthier et de Sandrine Chenivesse, l'âme supérieure ancestralisée porte le nom de *hun*.

errantes privées du culte de la réintégration. »⁶⁸⁵ Ce bref aperçu indique bien la réalité des ancêtres en Chine. Pouvons-nous cependant parler d'ancestralisme dans la Chine ancienne ?

2. Le retour des ancêtres ou la causalité de défunts sur les vivants

L'affirmation de la causalité des défunts sur les vivants est de fait une acceptation de l'action efficiente des défunts dans le monde des vivants. La culture de la Chine ancienne ne reconnaît pas seulement la vie des ancêtres dans leur condition *post mortem*. Elle admet également une efficacité des ancêtres sur les vivants. Selon Nathalie Gauthier, la protection de la descendance est le contenu explicatif de l'action efficiente des ancêtres sur les vivants : « le culte des ancêtres repose avant tout sur la conviction que l'âme du défunt survit après la mort et protège la descendance. »⁶⁸⁶ La protection des vivants reconnue aux ancêtres indique leur intervention dans le monde terrestre. Dès lors, nous pouvons admettre la possibilité d'une communication par laquelle s'effectuent les échanges entre les ancêtres et les vivants. De fait, par l'offrande du sacrifice, les Chinois parvenaient à une relation de communication avec leurs ancêtres à condition d'observer un rite de purification appelé « l'illumination ». Marcel Granet s'est intéressé au rite de l'offrande sacrificielle que les vivants offrent aux ancêtres :

Après avoir ainsi fixé ses pensées et ses sentiments et obtenu une illumination parfaite, il est possible de communiquer avec le *Chen* éclatant de l'Ancêtre. [...] La communication avec l'Ancêtre que réalisait l'illumination produite par les observances ascétiques de la retraite, était complétée par l'effet communial d'un repas que le fils pieux servait à son Aïeul, que celui-ci consommait et dont le fils mangeait les restes.⁶⁸⁷

Cette affirmation suppose le retour de l'ancêtre, qui plus est, communique avec son descendant et mange le repas sacrificiel. Il y a bien là la reconnaissance d'une causalité de l'ancêtre sur ses descendants.

L'étude de l'ancestralisme dans la culture romaine a révélé la malfaisance des âmes errantes dans la vie des vivants. La culture de la Chine ancienne connaît également cette réalité⁶⁸⁸. Dans un article consacré à la menace des défunts sur les vivants dans la société

⁶⁸⁵ Cf. *Le lieu saint Fengdu : cité des morts ou carte traumatique et propitiatoire à l'usage des vivants*, p. 65.

⁶⁸⁶ Cf. *Le culte des ancêtres en Chine ancienne*, p. 2.

⁶⁸⁷ Cf. *La religion des chinois*, p. 110-111.

⁶⁸⁸ Les travaux d'Emile Jobbé-Duval qui ont constitué une source principale dans cette approche contiennent des renseignements sur les conséquences des mauvaises morts dans la vie des vivants de la société chinoise : « les chinois et les Annamites considèrent, encore aujourd'hui, la mort violente, comme une "mauvaise mort", entraînant des conséquences qui varient suivant les cas. » Cf. *Les morts malfaisants*, p. 38.

chinoise, Sandrine Chenivresse a désigné « Fendgu » comme étant une cité des âmes des revenants : « Fendgu est ainsi une “cité de revenants démoniaques”, *guicheng*, dont la menace permanente sur le monde des vivants, tout proche, a inspiré, outre une ritualité extensive autour du deuil, un foisonnant corpus de légendes. »⁶⁸⁹ En cela, la Chine ancienne est proche de la Rome antique pour ce qui concerne la croyance aux âmes errantes. Car Fendgu ne compte pas seulement des démons mais aussi des âmes errantes des défunts à mauvaise mort : « dans la terminologie chinoise, ces mauvais morts, victimes d’une mort non naturelle, accidentelle, encombrés dans leur errance sans but par un lot de forces vitales inépuisées qui leur inspire un profond ressentiment envers les vivants, sont appelés *gui*, terme qui recouvre originellement l’idée des âmes des morts retournant à la terre, mais qui, plus généralement, s’applique aux démons et aux revenants. »⁶⁹⁰ La causalité des *gui* sur les vivants est signifiée dans cette affirmation par l’indication de leurs « forces vitales inépuisées ». De ces réflexions sur la causalité des ancêtres sur les vivants, nous pouvons valider l’hypothèse de l’ancestralisme dans la culture de la Chine ancienne. On comprend alors que l’un des objectifs du culte des ancêtres soit de faire face à l’errance des âmes : « il apparaît clairement que l’instauration d’un culte précis a pour but de mettre fin à l’errance du mort et par là même à l’instabilité des frontières entre les deux mondes. »⁶⁹¹ Dans cette perspective, nous pouvons affirmer que le culte aux ancêtres dans la Chine ancienne est une preuve de la réalité culturelle de l’ancestralisme. C’est dans un contexte culturel fortement marqué par l’ancestralisme tel que nous venons de le décrire que le christianisme est arrivé en Chine. On pourrait d’ailleurs se demander si l’ancestralisme n’était pas le contenu de la querelle des rites.

⁶⁸⁹ Cf. *Le lieu saint Fengdu : cité des morts ou carte traumatique et propitiatoire à l’usage des vivants*, p. 49-50.

⁶⁹⁰ Cf. *Le lieu saint Fengdu : Cité des morts ou carte traumatique et propitiatoire à l’usage des vivants*, p. 49.

⁶⁹¹ Cf. *Cité des morts ou carte traumatique et propitiatoire à l’usage des vivants*, p. 65. Il semble que la technique d’expulsion des âmes soit encore d’actualité : « les âmes errantes sont fixées dans des masques, ce qui favorise l’expulsion du mort hors du monde des vivants. Ces rituels, d’origine très ancienne, sont toujours observables de nos jours. » Cf. *Cité des morts ou carte traumatique et propitiatoire à l’usage des vivants*, p. 65. Nous retrouvons là l’idée de *continuum* que nous avons défini dans notre étude conceptuelle.

3. La querelle des rites : la foi chrétienne à l'épreuve de l'ancestralisme

L'évangélisation de la Chine remonterait au temps apostolique⁶⁹². Quoiqu'il en soit des hypothèses historiques, une étude de l'évangélisation de la Chine ne saurait faire l'économie de la querelle des rites qui a profondément marqué le christianisme en Chine dès ses débuts. Le but de notre approche ici est de montrer que l'origine de la querelle des rites, qui a changé le cours de l'histoire de l'Eglise en Chine, est à chercher dans le sujet de l'ancestralisme. Situons d'abord le contexte historique de la querelle des rites⁶⁹³. Le début de la mission d'évangélisation de la Chine de la période au XVI^{ème} siècle est associé à Matteo Ricci, un jésuite italien qui aurait débarqué à Macao en 1582. L'agir pastoral de ce grand scientifique est marqué par l'ouverture au culte des ancêtres et particulièrement à Confucius⁶⁹⁴. En 1631, presque un siècle après les jésuites, des missionnaires franciscains et dominicains arrivent à Pékin et adoptent une pratique pastorale qui diffère de celle des jésuites, initiée par Matteo

⁶⁹² Les hypothèses du début de l'Eglise à cette période historique se tablent en général sur la découverte de la stèle de « Si ngan fou », datant de 781 et dont l'inscription en syriaque et en chinois indiquent que les Saintes Ecritures auraient été introduites à Chang'an dès 631. Selon certains historiens tels que Françoise Aubin, c'est l'Eglise d'Orient chaldéenne qui aurait évangélisé la Chine à cette époque. Pour plus de renseignements, nous recommandons l'article de Françoise Aubin : Cf. « Missionnaires en Chine... Missionnaires sur la Chine », Revue *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 63, n° 63-2, année 1987, pp. 177-188. L'ouvrage a été publié aux éditions Sarmant/Jubilé en août 2008. L'objectif de l'œuvre publiée par Pierre Perrier et Xavier Walter était de fournir également des éléments archéologiques et historiques à cette hypothèse de la fondation apostolique de l'Eglise en Chine, comme l'indique bien le titre : Thomas fonde l'Eglise en Chine (65-68 après Jésus-Christ). L'ouvrage a été publié aux éditions Sarmant/Jubilé en août 2008. Il convient de mentionner que certains chercheurs refusent cette thèse basée sur la stèle découverte dans le royaume de Xensi. Pour René Etiemble par exemple, elle aurait été dressée par les Nestoriens : « quand on sait que cette stèle fut dressée par des Nestoriens au sujet desquels nous sommes désormais bien renseignés... comment ne verrait-on pas, aussi pertinemment, un effet de la vigilance du Malin ? » Cf. R. ETIEMBLE René (éd.), *Les jésuites en Chine (1552-1773) : la querelle des rites*, vol. 1, R. Julliard, Paris, 1966, p. 9-10.

⁶⁹³ Pour ce faire, nous nous appuyerons notamment sur les résultats de la thèse de doctorat de Shenwen LI présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval en octobre 1998. Cf. S. Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^{ème} siècle*, (thèse de doctorat présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval) Département d'histoire, Québec, octobre 1998. Cité désormais *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^{ème} siècle*. Nous avons consulté également l'article de POULAT Emile et d'ETIEMBLE René, « Les Jésuites en Chine. La querelle des rites (1552-1773) », *Archives de sociologie des religions*, n° 25, année 1968. p. 193.

⁶⁹⁴ Marcel Granet a fait une présentation assez détaillée du culte à Confucius : « Confucius dont la pensée animait la religion officielle, méritait d'y recevoir les honneurs culturels : n'est-ce point un saint ? [...] Les empereurs attestèrent la reconnaissance publique, en premier lieu, par des pèlerinages faits à sa tombe, puis par l'octroi de titres nobiliaires au chef de famille chargé du culte patrimonial de Confucius. En 442, un temple fut élevé dans sa ville, puis en 505, un autre dans la capitale : c'est la canonisation. Dès lors, les honneurs se multiplient. Confucius est nommé Maître Suprême en 665, Roi en 739, Suprême Saint en 1013 ; [...] Les temples de Confucius (il devait y en avoir un par sous-préfecture) furent d'abord ornés de statues du Maître revêtu de ses insignes royaux ou impériaux. » Cf. *La religion des Chinois*, p. 172.

Ricci. L'un d'eux, nommé Juan Bautista de Morales, dénonce dans un rapport envoyé au Saint-Siège le caractère idolâtrique et superstitieux des rites chinois tolérés par les jésuites. En réponse à ce rapport, le pape Innocent X condamne l'action pastorale des jésuites en Chine⁶⁹⁵. Par ailleurs, la querelle des rites a commencé dès la mort de Matteo Ricci avec Niccolo Longobardo qui refusait déjà le culte aux ancêtres, les honneurs rendus à Confucius et la récupération dans la foi chrétienne de certains termes familiers à la culture chinoise. L'affirmation de Shenwen LI est assez explicite à ce propos :

La querelle des rites prend naissance au sein de la mission jésuite chinoise après la mort, en 1610, de Matteo Ricci, fondateur et premier supérieur de la mission. Son successeur, Niccolo Longobardo, jésuite italien, et ses partisans désapprouvent l'adaptation à la culture chinoise préconisée par Ricci, qui avait utilisé des termes chinois familiers aux gens de lettres pour désigner le Dieu chrétien - par exemple. *Tian* (Ciel), *Tianzhu* (Maître suprême du Ciel) et *Shangdi* (Souverain d'En haut), et avait permis aux néophytes de continuer à pratiquer deux rites importants : le culte des ancêtres et le culte de Confucius.⁶⁹⁶

En réalité, la problématique de la querelle des rites est centrée sur le culte aux ancêtres et les honneurs culturels rendus à Confucius : « les disputes de la Chine commençaient à faire du bruit sur les cérémonies de Confucius et des ancêtres, etc., que les jésuites permettaient à leurs néophytes, et que les Missions étrangères défendaient aux leurs : les premiers les soutenaient purement civiles ; les autres, qu'elles étaient superstitieuses et idolâtriques. »⁶⁹⁷ Une question se pose au cœur du débat : le culte rendu aux ancêtres et à Confucius revêt-il un caractère religieux ou est-il une réalité simplement civile ? Si le culte aux ancêtres est l'expression d'une démarche religieuse, il est incompatible avec la foi chrétienne. Cependant, lorsqu'il s'exprime comme étant une réalité civile et militaire, il ne s'oppose pas à la foi chrétienne. Cette vérité est acceptée par les tenants des deux méthodes d'évangélisation qui s'affrontent par rapport à la problématique d'inculturation des rites chinois. Au demeurant, il semble que la dimension religieuse ou civile du culte aux ancêtres et à Confucius varie selon le milieu social. Alors que le milieu populaire s'attache au caractère religieux des célébrations rituelles

⁶⁹⁵ Le Décret de 1645 du pape Innocent X condamne les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux ancêtres. Cf. R. ETIEMBLE René (éd.), *Les jésuites en Chine (1552-1773) : la querelle des rites*, vol. 1, R. Julliard, Paris, 1966, p. 92. Cité désormais, *Les jésuites en Chine (1552-1773) : la querelle des rites*,

⁶⁹⁶ Cf. *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*, p. 197. A partir de cette affirmation, nous pouvons dire que la querelle des rites a commencé avant même l'arrivée des dominicains et des franciscains.

⁶⁹⁷ Cf. *Les jésuites en Chine (1552-1773) : la querelle des rites*, p. 11-12.

aux ancêtres et à Confucius⁶⁹⁸, les intellectuels se limiteraient à une compréhension civile du rite. Cette thèse est soutenue par Joseph Nguyen Huy Lai qui s'est intéressé à la signification religieuse du culte aux ancêtres en Chine et au Vietnam. Voici la conclusion à laquelle il est parvenu :

En Chine et au Vietnam, pays de même civilisation et de même culture, le culte des ancêtres repose sur le même fondement qui est la piété filiale avec des variantes dans la pratique des rites et des usages. Les Chinois et les Vietnamiens vénèrent les tableaux ou tablettes des ancêtres sur un autel ou sur une simple table, leur font des offrandes et des sacrifices dans les temples, dans les maisons particulières ou sur des tombeaux, et procèdent après les cérémonies au partage de la viande, des fruits et de l'alcool qui ont été offerts aux défunts entre les assistants. Dans les deux pays, la conception du culte des ancêtres diffère selon les milieux sociaux. Les lettrés et les intellectuels ne pensent pas de la même façon que l'ensemble de la population. Les premiers ne voient dans les offrandes et les sacrifices qu'un culte du souvenir. [...] Cependant, la majorité des Chinois et des Vietnamiens croient à la survivance des parents morts au milieu des descendants vivants. [...] Ainsi conçu, le culte des ancêtres porte la signification d'une véritable religion.⁶⁹⁹

La fin de cette affirmation indique bien la causalité des ancêtres sur les vivants puisque les ancêtres mènent leur vie dans le monde des vivants. Cet ancestralisme s'exprimant dans le rapport des vivants aux défunts en Chine est sans doute la base de la querelle des rites⁷⁰⁰. Ces observations suffisent à prouver que l'ancestralisme était bien l'arrière-fond de la querelle des rites en Chine. De cette étude de cas centrée sur la Chine ancienne, les raisons de la querelle des rites sont dues à l'ancestralisme. Il est évident que la question

⁶⁹⁸ En parlant du statut d'ancêtre au niveau des nobles, nous avons déjà vu qu'ils restaient *Chen* à perpétuité. Les Chinois invoquaient la présence des *Chen* pour entrer en communication avec eux. A ce titre, Confucius bénéficiait d'un culte public et officiel.

⁶⁹⁹ Cf. J. NGUYEN HUY LAI, *La tradition religieuse, spirituelle et sociale au Vietnam: sa confrontation avec le christianisme*, Editions Beauchesne, Paris, 1981, p. 82.

⁷⁰⁰ Le contenu de ce mémorial du dominicain Jean-Baptiste de Morales envoyé de Macao en 1639 au visiteur des jésuites (Manuel Dias) le montre bien : « quel fondement ont les pères jésuites de dire qu'il est permis, tant dans les maisons qu'aux sépulcres et aux temples, de concourir avec les Gentils à honorer leurs ancêtres, en leur offrant et sacrifiant du pain, de la chair, des poissons, des cierges ardents et de l'encens ; et prétendent que cela peut se faire avec ces trois conditions : premièrement, qu'on ne permette point de deniers de papier ; secondairement, qu'on ne croie point que les âmes des morts assistent à ces cérémonies ; troisièmement, qu'on ne demande ni aide ni faveurs aux défunts ? » Cf. *Les jésuites en Chine (1552-1773) : la querelle des rites*, p. 91. Cela montre que la croyance populaire de la Chine était dans le sens de la causalité des défunts sur les vivants. On comprend alors ce 7^{ème} article du Décret du pape Clément XI de l'année 1704 : « il ne saurait être permis aux chrétiens de garder dans leurs maisons particulières, en l'honneur des ancêtres, selon la coutume des Chinois, des tableaux ou cartouches ou soit écrit : le Trône, ou le Siègne de l'Esprit, ou de l'Ame d'un tel, par où l'on signifie conséquemment que l'esprit, ou l'âme d'un tel défunt vient quelquefois s'y arrêter ou reposer, ni même avec cette autre inscription plus abrégée : le Siègne ou le Trône, ce qui, dans le fond, reviendrait au même. » Cf. *Les jésuites en Chine (1552-1773) : la querelle des rites*, p. 111. Ce Décret est une dénonciation du retour des ancêtres dans le monde des vivants.

de querelle des rites telle que nous l'avons décrite ici est propre à la mission d'évangélisation de la Chine.

Du reste, le phénomène de l'ancestralisme apparaît comme une réalité des cultures du monde. En cela, nous pouvons affirmer que les réalités africaines pour ce qui concerne la relation aux ancêtres restent les mêmes que celles de la Rome antique, de la Chine et sans doute celles d'autres cultures⁷⁰¹. Un parallélisme peut être envisagé. Il s'agit du parallélisme entre l'ancestralisme en Afrique et en Chine. Il nous semble qu'en amont de la Révélation, les équations humaines ont tendance à se résoudre de façon parallèle. On retrouve l'ancestralité et l'ancestralisme presque dans l'histoire de toutes les cultures. En définitive, il importe donc de faire remarquer que l'ancestralisme n'est pas seulement constitutif de la nature des africains mais une structure culturelle de la société. De ce point de vue, il n'y a donc pas lieu de fonder une théologie sur ce qui est une représentation mythologique de la réalité culturelle. Car l'ancestralisme comme structure chrono-topologique de l'humain ne peut pas être inculturée. La foi chrétienne est incompatible avec l'idée d'une causalité des défunts sur les vivants. L'ancestralisme n'est pas une réalité convertible dans la doctrine chrétienne⁷⁰².

⁷⁰¹ Dans son étude publiée en 2007, portant sur les cultures méditerranéennes anciennes, Christine Perez s'est intéressée aux questions relatives au culte aux ancêtres et à l'ancestralisme dans le triangle polynésien. Cf. C. PEREZ, *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, Editions Publibook, Paris, 2007. Dans la même perspective, les récents travaux de Gérard Leser montrent comment l'ancestralisme a traversé l'Alsace. Cf. G. LESER, *Fantômes et revenants en Alsace*, Editions du Belvédère, Strasbourg, 2015. S'agissant de l'ancestralisme en Europe occidentale, il nous semble important de mentionner cette lecture que Bouïnais et Paulus font de la croyance du roi Clovis en la causalité des ancêtres sur les vivants : « nous avons l'exemple de Rathod, chef des Frisons. On peut rapporter à la même cause les reproches adressés à Clotilde par Clovis, après la mort de leur premier-né et pendant la maladie de Clodomir, encore au berceau. "Si cet enfant avait été consacré au nom de mes dieux, il vivrait, mais comme il a été baptisé au nom du tien, il mourra comme son frère." Evidemment, Clovis voyait toute une légion d'ancêtres s'élevaient contre lui qui, par faiblesse pour une femme, allait les priver des hommages funèbres, par son consentement au baptême de l'enfant. » Cf. M. A. BOÛINAIIS et A. PAULUS, *Le culte des morts dans le céleste empire de l'Annam comparé au culte des ancêtres dans l'Antiquité occidentale*, Ernest le Roux, Paris, 1893, p. 153.

⁷⁰² Devant certaines réalités culturelles comme l'ancestralisme, la théologie de l'inculturation est invitée à faire sienne cette injonction du Christ à l'adresse du disciple qu'il appelle à le suivre : « laisse les mort enterrer leurs morts ». Cf. Lc 9, 60.

Troisième partie

La théologie du Christ-Ancêtre au crible de l'*Eschaton*

Le projet christologique de la théorie du Christ-Ancêtre qui a fait l'objet de notre analyse philosophique et théologique dans la première partie de notre travail se porte sur la doctrine chrétienne dans sa foi au Christ en amont et en aval de sa Résurrection. D'une part, cette proposition théologique du Christ-Ancêtre appelle une enquête sur la vie publique du Christ pour répondre à la question relative à son ancestralisation. En cela, elle invite de quelque façon à examiner les critères encadrant la définition de la figure de l'ancêtre. Cette étude dans la première partie nous a permis d'évaluer les éléments concordants au niveau culturel mais aussi les incohérences théologiques internes au processus d'ancestralisation du Christ. Il nous a été donné de noter que le projet christologique de l'inculturation de la foi dans la proposition théologique du Christ-Ancêtre ne conduit du point de vue de la doctrine chrétienne qu'à des impasses. Dans la deuxième partie, le parcours historique de la question de l'ancestralité et de l'ancestralisme dans les champs des Ecritures Saintes, de la Tradition chrétienne et au niveau de la Chine ancienne a signalé surtout la structure fondamentalement ancestrale (ancestrologique) de la vie familiale et sociale au temps de l'Antiquité. Cette approche a permis d'affirmer l'universalité de l'ancestralisme dans les cultures du monde : la culture africaine n'est pas la seule à être structurée par les ancêtres. Il nous semble que l'ancestralisme soit un temps ou mieux encore un mode de la culture humaine. Nous avons remarqué que le titre d'Ancêtre n'a pas été appliqué au Christ. Le mouvement de l'inculturation de la foi chrétienne au temps des Pères de l'Eglise n'a pas retenu non plus le concept du *Lar familiaris* par exemple pour exprimer le mystère du Christ. Cette même partie a établi la preuve que la figure de l'Ancêtre dont défend la théologie d'inculturation en Afrique n'a pas fait l'objet d'une récupération ou d'un remploi au niveau de la théologie et de la pastorale chrétienne aux premiers temps de l'Eglise.

D'autre part, la théorie du Christ-Ancêtre soulève la question du sens du rapport entre le titre d'Ancêtre dont le Christ a été revêtu et sa condition eschatologique qui s'éclaire par sa session après sa Résurrection à la droite du Père. En d'autres termes, le Ressuscité de Pâques de qui dépend la vie des vivants sur terre et l'existence des défunts dans la vie *post mortem* peut-il être considéré aussi comme un Ancêtre ? A l'intersection de cette double interrogation, s'impose une compréhension du mystère du Christ dans sa Résurrection. Dès lors, l'hypothèse du Christ-Ancêtre doit être passée au crible de la doctrine chrétienne de l'eschatologie. C'est elle qui déterminera notre réponse à l'éventualité d'un Christ-Ancêtre : en quoi le Christ ressuscité est-il le fondement de la vie future de l'humanité ? Un premier chapitre abordera l'inauguration et l'accomplissement de l'Au-delà en Jésus ressuscité. Les résultats de cette

étude centrée sur la Résurrection du Christ vont nous conduire à rapatrier la figure de l'ancêtre dans la communion des saints. Un deuxième chapitre thématise la figure de *l'Eschaton* comme le rendez-vous de l'Avenir de l'humanité et montrera que l'ancêtre considéré comme un *proton* dominant est largement invalidée par la doctrine du Christ-*Eschaton*. A partir de là, quelques définitions de la doctrine chrétienne justifieront la discontinuité entre la foi chrétienne et les cultures. Le troisième établira que la proposition du Christ-Ancêtre est incompatible avec la contemporanéité du Christ et de l'Eglise son sacrement.

Chapitre septième

L'inauguration et l'accomplissement de l'Au-delà dans la Résurrection du Christ

La raison pour laquelle la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique a rendu la qualification du Christ comme Ancêtre est sans conteste corrélative à sa compréhension de la vie *post mortem*. En effet, la figure de l'ancêtre lui semble essentielle au sens du rapport entre les défunts et leur existence *post mortem*. En partant de la conception culturelle selon laquelle les morts rejoignent la communauté des ancêtres dans l'Au-delà, la théorie du Christ-Ancêtre propose finalement cette autre acception : les morts rejoignent dans l'Au-delà un « Ancêtre » à savoir le Christ-Ancêtre. Mais cette hypothèse de l'immortalisation de l'humanité fondée sur l'ancestralisme peut-elle être validée par la doctrine chrétienne ? Cette question pourrait encore être posée de la manière suivante : qui est le fondement de l'immortalité de la personne humaine dans la doctrine chrétienne ? Ce questionnement nous conduit au mystère du Christ Ressuscité comme fondement de l'espérance chrétienne dans les *eschata*. Avant d'aborder le fondement christologique de notre résurrection future, il semble important de saisir d'abord en quoi le Verbe incarné est véritablement la réponse à l'aspiration de l'humanité à l'immortalité et comment il transforme cette aspiration dans l'événement pascal, indéductible d'aucune culture.

I. Le Christ Ressuscité, une qualification inouïe de l'immortalité de l'âme

Un discours eschatologique entendant articuler le Christ ressuscité et la figure de l'ancêtre telle qu'elle est perçue dans la théologie de l'inculturation de la foi exige d'abord des précisions sur le contenu des expressions et des concepts tels que la « vie », la « mort » et

« l’Au-delà » de la vie. Une tentation d’ordre méthodologique qui mérite d’être écartée d’emblée est celle qui consiste à définir de façon unilatérale la signification de ces concepts dans le registre de la foi chrétienne d’une part, et dans celui de la culture ancestraliste, d’autre part. Car, on pourrait penser que cette méthode conduit à l’étude analytique et comparative de leur ressemblance et de leur dissemblance afin d’éviter le concordisme. Mais il semble que l’approche de la signification du concept « immortalité » soit porteuse d’un grand intérêt méthodologique dans un discours eschatologique examinant la théorie du Christ-Ancêtre. A partir de là, nous nous intéresserons à la signification du rapport entre « ancestralisme » et « immortalité ». Le but de cette interrogation est de saisir les aspirations de l’ancestralisme à l’immortalité par rapport auxquelles nous envisagerons l’immortalité selon la doctrine chrétienne.

A. L’immortalité dans l’antiquité gréco-romaine

1. Privation de la mort chez les hommes et perpétuité de vie chez les dieux

Composé d’un préfixe privatif « α » et d’un radical venant du mot *θάνατος* qui signifie mort, le terme grec *αθανασία* traduit en français par « immortalité » indique l’idée de privation de la mort ou de perpétuité. L’adjectif *αθάνατος* indique alors ce qui relève de l’immortalité ou de la perpétuité comme le montre cette définition du *Dictionnaire de patristique grecque* : « *immortally, perpetually* »⁷⁰³ En latin, c’est le terme *immortalitas* qui traduit l’idée d’immortalité ; l’adjectif *immortalis* désignant ce qui est « impérissable, éternel »⁷⁰⁴. Notons à partir de là que l’immortalité se définit dans le sens d’une considération négative (privation de la mort)⁷⁰⁵. La mort faisant partie de la vie humaine, on comprend que l’immortalité de l’homme ait été envisagée dans le sens d’une privation de la mort⁷⁰⁶.

⁷⁰³ Cf. *A Patristic Greek Lexicon*, LAMPE G. W. H. éd., Clarendon press, Oxford, 1961, p. 42-43. Dans le *Nouveau Dictionnaire grec-français*, le terme *αθάνατος* désigne le caractère de ce qui est incorruptible, impérissable. Cf. A. CHASSANG, *Nouveau Dictionnaire grec-français*, Garnier Frères, Paris, 1889, colonne 3, p. 22. Cité désormais, *Nouveau Dictionnaire grec-français*,

⁷⁰⁴ Cf. F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, Pigelet, Paris, 1934, colonne 3, p. 777.

⁷⁰⁵ La définition de l’immortalité ne donne pas de voir une considération positive dans le sens d’un don eschatologique de la vie. Nous reviendrons sur cette idée de don eschatologique de la vie.

⁷⁰⁶ La sagesse grecque ne pouvait pas envisager une considération positive de l’immortalité qui est le fait de vivre en Dieu par la résurrection.

En effet, cette signification conceptuelle de l'immortalité de l'homme au sens de privation de la mort contraste avec l'immortalité des dieux qui est à comprendre comme une perpétuité de vie. Par définition, les dieux ne meurent pas ; ils sont considérés immortels. Selon le *Nouveau Dictionnaire grec-français*, le substantif *αθάνατος* au pluriel est une nomination des divinités dans l'Antiquité grecque : « les immortels, nom donné aux dieux, chez les Grecs »⁷⁰⁷. Dans la mythologie grecque, le « sang » des dieux a une durée indéterminée contrairement au sang des humains qui désigne ce qui est périssable. Le témoignage d'Homère dans le livre V de *Illiade* sur le sang de la déesse Aphrodite constitue une belle illustration : « l'arme aussitôt va pénétrant la peau à travers la robe divine, ouverte des grâces elles-mêmes, et, au-dessus du poignet de la déesse, jaillit son sang immortel : c'est l'« ichôr », tel qu'il coula aux veines des divinités bienheureuses : ne mangeant pas de pain, ne buvant pas le vin aux sombres feux, elles n'ont point de sang et sont appelées immortelles. »⁷⁰⁸ Le terme latin *immortalitas* au singulier désigne l'immortalité tandis que le pluriel *immortales* (immortels) est une appellation des dieux dans la Rome antique. De fait, ce que Sonia Darthou dit dans son article intitulé *Penser l'immortalité dans la Grèce antique* sur la conception des divinités dans l'Antiquité grecque peut être aussi appliquée à la conception des dieux dans l'Antiquité romaine : « dans l'Antiquité grecque, seuls les dieux sont immortels, la nature humaine étant inéluctablement caractérisée par la finitude de la vie. »⁷⁰⁹ Cette affirmation fait apparaître clairement le contraste entre la perpétuité des dieux et la mortalité dans la nature humaine.

Dans l'ancienne civilisation mésopotamienne, on retrouve également dans l'épopée de Gilgamesh la perpétuité de vie des dieux (considérés immortels) et l'impossibilité pour les humains d'atteindre la privation de la mort. L'effort de Gilgamesh pour se procurer de la plante porteuse du secret d'immortalité n'a pas été couronné par un succès. Et comme l'affirme Jean-Jacques Glassner, « l'échec de la quête d'immortalité par Gilgamesh signifie [pour l'homme] l'impossibilité de transcender sa condition. »⁷¹⁰ Autrement dit, la perpétuité qui caractérise la vie des dieux ne peut pas se substituer à la durée limitée de la vie des humains.

⁷⁰⁷ Cf. *Nouveau Dictionnaire grec-français*, p. 22. Nous retrouvons également la même signification dans le dictionnaire d'Anatole BAILLY de 2000 où *αθάνατος* est traduit par « immortel, en parlant des dieux. » Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 2000, p. 33.

⁷⁰⁸ Cf. HOMÈRE, *Illiade* (trad. de Paul Mazon), Gallimard, Paris, 1975, p. 118.

⁷⁰⁹ Cf. S. DARTHO, « Penser l'immortalité dans la Grèce antique », *Religions et Histoire. De la préhistoire à nos jours ; l'immortalité ; croyances dans les religions du monde*, n° 52, sept./oct. 2013, p. 24.

⁷¹⁰ Cf. J. J. GLASSNER, *La Mésopotamie*, Les Belles Lettres, Paris, 2002, p. 178.

De cette approche, nous retenons que la perpétuité de vie des dieux contraste avec la mortalité humaine. En effet, nous pouvons affirmer que les dieux sont l'image d'une perpétuité d'êtres spirituels, une perpétuité qui a peu de choses en commun avec la Bonne Nouvelle de la Résurrection du Christ⁷¹¹. De ce point de vue, il nous semble que l'approche conceptuelle de l'immortalité humaine ait été interprétée à partir de la perpétuité de vie des dieux comme le montre la définition de Felix Gaffiot : l'immortalité détermine un « état semblable à celui des immortels »⁷¹². Par rapport aux dieux, la mort introduit un changement pour les humains en imposant une limite à la durée de vie. Dès lors, nous apercevons dans la perpétuité de vie des dieux l'idée philosophique de dégagement des limites de la vie humaine. Par conséquent, la thématique de l'immortalité de l'âme dans son rapport avec la philosophie mérite d'être traitée pour dégager ce qui a été recevable de la philosophie dans la foi chrétienne. L'intérêt de cette démarche est qu'elle nous permet de dégager corrélativement ce qui est recevable de l'ancestralisme dans la foi chrétienne. Nous n'allons pas traiter tout le dossier philosophique sur l'immortalité de l'âme. Notre approche philosophique sera surtout centrée sur l'immortalité de l'âme chez Platon et son disciple Aristote.

2. L'immortalité de l'âme dans la philosophie platonicienne

Il semble que l'hypothèse d'une immortalité de l'âme soit surtout d'origine socratique et platonicienne. Le *Phédon*⁷¹³, un dialogue dans lequel Platon raconte la mort de son maître Socrate constitue une élaboration philosophique sur le thème de l'immortalité. A partir de sa conception dualiste distinguant l'âme et le corps, Platon affirme l'immortalité de l'âme (*ψυχή πάσα αθάνατος*⁷¹⁴) et le caractère corruptible et périssable du corps : « au sujet donc de

⁷¹¹ La preuve est que ceux-ci ont des aventures semblables à celles des humains.

⁷¹² Cf. F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, Pigelet, Paris, 1934, colonne 3, p. 777. La signification du terme n'a pas évolué dans le temps. Dans la nouvelle édition de 2000, le mot est toujours présenté comme étant une qualification des dieux. Cf. F. GAFFIOT – P. FLOBERT (dir.), *Dictionnaire Latin Français, Le grand Gaffiot*, Hachette, Paris, 2000, p. 784. Nous pouvons également consulter A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (revu spécialement pour le vocabulaire théologique par CHIRAT Henri), Strasbourg, 1954, p. 409.

⁷¹³ Pour cette étude, nous nous sommes appuyé surtout sur la traduction de Mario Meunier. Cf. PLATON, *Phédon ou de l'immortalité de l'âme* (traduit par Mario MEUNIER), Payot et C^{le}, Paris, 1922. La nouvelle édition a été publiée aux Editions Albin Michel en 1952. Cité désormais, *Phédon ou de l'immortalité de l'âme*, (1^{ère} édition ou nouvelle édition), Nous avons choisi d'utiliser les deux traductions. Cité désormais, *Phédon ou de l'immortalité de l'âme*, (1^{ère} édition ou nouvelle édition),

⁷¹⁴ Nous n'allons pas entrer dans le débat relatif à la sémantique de cette affirmation. Par ailleurs, il convient de souligner que certains auteurs comme Kenneth Dorter y voit une certaine ambiguïté comme l'indique cette

l'immortel dont il s'agit maintenant, si nous convenons que ce qui est immortel est aussi impérissable, l'âme sera non seulement immortelle mais impérissable aussi. »⁷¹⁵ Le caractère immortel et impérissable de l'âme est affirmé dans une implicite opposition avec le corps soumis aux effets de la mort. Notons que les présupposés religieux et culturels de la philosophie platonicienne de l'âme et du corps sont à chercher dans la tradition orphique⁷¹⁶.

Mais voyons d'abord comment le philosophe thématise sa théorie de la séparation de l'âme et du corps à l'article de la mort : « quand l'âme et le corps sont unis dans le même être, la nature enjoint à l'un d'obéir en esclave et d'être commandé, à l'autre, de commander et de gouverner en maître. »⁷¹⁷ Dans cette affirmation, on perçoit distinctement la dualité entre le corps et l'âme ; la nature permet à l'âme d'être maîtresse du corps. Dans l'édifice platonicien de l'immortalité humaine, c'est la nature qui assure l'unité de l'âme et du corps. Pour le philosophe, les deux entités n'ont pas la même destination après la mort. Il n'y a que le corps qui connaît la mort ; l'âme reste immortelle. C'est ce que Platon affirme en 106b : « quand la mort approche l'homme, c'est vraisemblablement ce qu'il y a de mortel en lui qui meurt, mais ce qu'il y a d'immortel s'éloigne et s'en va, intact et sans corruption, après avoir cédé la place à la mort. »⁷¹⁸ Le fondement de cette immortalité de l'âme selon Platon est le fait qu'elle est le principe de son propre mouvement. Pour expliquer la destinée des âmes immortelles, Platon développe la théorie de la réminiscence⁷¹⁹. Pour lui, les âmes ne quittent vraiment pas la terre puisqu'elles réintègrent des corps par le cycle de la renaissance : « il pourrait aussi également

citation : « Socrate says only that *ψυχή πάσα ἀθάνατος*... In the *Phaedo*, any explicit identification of soul with the principle of motion is avoided, but for those already acquainted with this non-religious conception of soul, the way in which it leads to a conception of immortality is there to be discerned. » Cf. K. DORTER, *Plato's phaedo: an interpretation*, University of Toronto's Press, Toronto-Buffalo-London, 1982, p. 44.

⁷¹⁵ Cf. *Phédon ou de l'immortalité de l'âme*, (1^{ère} édition), p. 263.

⁷¹⁶ Lisons l'introduction de Mario Meunier: « les hommes, d'après les Orphiques, étaient nés de la cendre des Titans consumés par la foudre de Zeus, après qu'ils eurent mis en lambeaux et mangé le corps divin de Dionysos. Toute âme humaine possédait donc, d'après eux, deux éléments : l'un, mauvais et périssable, dérivé des Titans ; l'autre, excellent et d'essence divine, provenant des parcelles de la substance du dieu qu'avaient dévoré ceux qui l'avaient démembré. Tel était, pour les disciples d'Orphée, le mythe servant à expliquer la nature dualiste de l'homme ; son âme représentait l'élément dionysiaque ou divin ; son corps, la matière ou l'élément titanique. » Cf. *Phédon ou de l'immortalité de l'âme*, (2^{ème} édition), p. 12-13.

⁷¹⁷ Cf. *Phédon ou de l'immortalité de l'âme*, (1^{ère} édition), p. 152-153. Pour une approche de la notion de l'âme selon les différentes cultures du monde, nous pouvons consulter l'étude de Xavier Schutter. X. DE SCHUTTER, *Délices et supplices de l'au-delà : la vie après la vie*, Desclée de Brouwer, Paris, 2010.

⁷¹⁸ Cf. PLATON, *Phédon* (traduit par Monique DIXSAUT), Flammarion, 1991.

⁷¹⁹ Il convient de distinguer la théorie de la réminiscence de la palingénésie qui thématise la renaissance des âmes après la mort. Le poète Pindare (5^{ème} siècle avant JC) développe la chute des âmes dans l'Hadès avant d'être renvoyées sur terre après une réelle épreuve de jugement et de purification. Cf. *Olympiques*, II, 62-65.

ajouter que chaque âme peut user de plusieurs corps...»⁷²⁰ Là encore, on reconnaît dans la philosophie platonicienne des idées provenant des mythes orphiques⁷²¹. En somme, nous pouvons dire que cette philosophie platonicienne est marquée par le dualisme de l'âme et du corps avec une répugnance du corps. Si Platon pense la survie de l'âme après la mort, sa philosophie ne donne de dignité ni au corps considéré comme répugnant, ni à l'âme dont la destinée est à comprendre dans la réminiscence.

3. L'union du corps et de l'âme chez Aristote ou le *tenendum* philosophique

La philosophie aristotélicienne du rapport de l'âme et du corps constitue un dépassement du dualisme platonicien. Il convient d'énoncer de prime abord le concept moteur qui nous introduit dans la compréhension du paradigme aristotélicien à savoir la « forme ». La question qui a conduit Aristote au début du livre II de son *De anima* à ce concept organisateur est relative à ce qui fait « la dénomination et l'existence » de la matière en général : « en effet, de ce que le feu, l'air, l'eau et la terre sont la matière de la chair, il ne résulte pas que la chair tire, de ces éléments, sa dénomination et son existence, mais c'est la *forme* [nouvelle], qui s'est produite en eux, qui fait l'essence de la chair formée par leur union. »⁷²² De cette affirmation, il apparaît que la matière est d'une part un « relatif » (car autre forme, autre matière) et d'autre part que la matière est indissociable de la forme. Partant de quelques exemples de l'activité humaine dont le propre est d'imposer une forme à une matière, le disciple de Platon parvient à cette déclaration : « on peut affirmer d'une manière générale, que c'est à sa forme que toute substance composée de matière et de forme, doit d'être ce qu'elle est. Cela étant, il est vrai aussi que chacune, en particulier, des substances composées de matière et de forme, doit son existence et sa détermination à sa forme. »⁷²³ A partir de là, nous

⁷²⁰ Cf. *Phédon ou de l'immortalité de l'âme*, (1^{ère} édition), p. 189.

⁷²¹ « la donnée platonicienne de l'éternité des âmes, de leur transmigration, de leur purification, de leur béatitude finale dans la contemplation de l'Être, a pour fondement dans les dogmes orphiques. Platon n'a fait, dans le *Phédon* surtout, que transposer et spiritualiser sur un plan métaphysique, établi et construit par l'originalité créatrice de son divin génie, l'enseignement épuré de leurs mythes. » Cf. *Phédon ou de l'immortalité de l'âme*, (2^{ème} édition), p. 13.

⁷²² Cf. ARISTOTE DE STAGIRE, *Traité de l'âme*, (commentaire par Georges Rodier), J. Vrin, Paris, 1985, (412 a6), p. 164.

⁷²³ Cf. ARISTOTE DE STAGIRE, *Traité de l'âme*, p. 164.

apercevons que la véritable substance dans la pensée aristotélicienne, si nous la considérons comme « sujet », est l'ensemble formé de la forme et de la matière.

Cette intuition a conduit Aristote à récuser le dualisme platonicien de l'âme et du corps par cette définition de l'âme comme « entéléchie » c'est-à-dire une « entité au sens de forme du corps naturel qui tient la vie de sa puissance. »⁷²⁴ Le commentaire que le théologien Joseph Ratzinger fait de cette définition de l'âme est révélateur de la dignité de l'âme et du corps qui lui est assortie : « sa définition de l'âme comme entéléchie est entrée dans la tradition. [...] Nous sommes donc ici en présence d'une unité humaine de l'âme et du corps au sens strict et non dualiste, et en même temps en présence d'un élément spirituel non personnel qui pénètre l'homme de sa lumière sans appartenir à personne. »⁷²⁵ De fait, nous n'avons plus à nous demander comment l'âme s'unit au corps. Nos analyses précédentes nous permettent de conclure que l'union de l'âme et du corps est à comprendre aussi dans un rapport réciproque de matière et de forme⁷²⁶.

Il convient de noter que la philosophie d'Aristote de l'âme et du corps est débarrassée entièrement de l'héritage orphique. Contrairement à Platon qui dégage la survie de l'âme de son dualisme, Aristote fait surgir de son postulat philosophique la dimension immatérielle de l'âme tout en donnant au corps sa dignité. A partir du présupposé d'Aristote de l'âme forme du corps, nous pouvons dire que l'âme est en attente de la résurrection. Le philosophe lui-même ne thématise pas la résurrection des âmes. Mais sa conception sur l'unité de l'âme et du corps s'accorde avec la promesse de la résurrection. En cela, le postulat aristotélicien de l'âme forme du corps est un *tenendum* philosophique. Son intégration dans la théologie de saint Thomas d'Aquin notamment dans le *Contra Gentiles* est une belle illustration.

B. Au-delà de la théorie de l'immortalité de l'âme

L'objectif de cette section n'est pas de traiter tout le dossier de l'immortalité de l'âme chez Platon et chez Aristote. Nous voulons simplement montrer que l'eschatologie chrétienne articule un dogme indestructible manifesté en Jésus Christ avec un instrument philosophique à la fois certaine en substance (l'âme est immortelle) et théologiquement réinterprétée. Pour

⁷²⁴ Cf. ARISTOTE DE STAGIRE, *Traité de l'âme*, 412 a21, p. 169.

⁷²⁵ Cf. *La mort et l'au-delà*, p. 150.

⁷²⁶ Nous n'ignorons pas que la distinction métaphysique entre acte et puissance est plus significative que forme et matière.

cela, nous allons d'abord voir comment Thomas d'Aquin a intégré cet instrument philosophique dans la théologie. Ensuite, il nous semble important de montrer également comment cette qualification de l'instrument philosophique au service de l'eschatologie a évolué dans la théologie catholique. Pour ce faire, nous avons choisi de nous intéresser à l'eschatologie de relation développée par Joseph Ratzinger notamment dans son ouvrage intitulé *La mort et l'au-delà*. Les résultats de cette enquête théologique vont nous permettre enfin de saisir l'intuition de l'immortalité dans l'ancestralisme.

1. Saint Thomas d'Aquin : un *tenendum* philosophique au service de la doctrine chrétienne

Dans les pages introductives à la *Summa contra gentiles*, le dominicain James Weisheipl a montré que le projet théologique du docteur angélique est d'abord centré sur les *tenenda* de la foi chrétienne : « bien que la *Summa contra gentiles* comprenne quatre livres, elle se divise en deux parties principales : les livres I-III traitent des vérités concernant Dieu qui peuvent être connues par la raison humaine [*tenenda*], et le livre IV des vérités concernant Dieu et les réalités divines qui ne peuvent pas être connues que par la révélation [*credenda*]. »⁷²⁷ On pourrait également être surpris par la place accordée dans le livre II au postulat philosophique aristotélicien de l'âme comme étant la forme du corps⁷²⁸. Il ne s'agit plus d'un débat philosophique par rapport à l'immortalité de l'âme, encore moins d'un débat concernant l'unité de l'âme et du corps mais de l'acceptation d'un instrument philosophique au service de la théologie : « l'âme s'unit au corps comme sa forme et son acte. »⁷²⁹ Pour nous en convaincre, nous avons mené une enquête qualitative portant sur le postulat aristotélicien de l'âme et du corps dans le *Symboles et définitions de la foi catholique* (Denzinger). On y trouve d'abord des déclarations relatives à l'âme comme forme du corps mais aussi la condamnation du contraire. A cet effet, l'affirmation du concile de Vienne constitue un exemple :

De plus, avec l'approbation du saint concile, nous rejetons comme étant erronée et ennemie de la foi toute doctrine ou position qui affirme témérairement ou qui met en doute que la

⁷²⁷ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, (trad. R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton et L.-J. Moreau), Editions du Cerf, Paris, 1993, p. 8-9. Cité désormais, *Somme contre les Gentils*,

⁷²⁸ D'un bout à l'autre de ce livre II (page 179-384), il est question du rapport entre l'âme et le corps : « il a été montré en effet que l'âme est unie au corps comme sa forme. » Cf. *Somme contre les Gentils*, p. 303.

⁷²⁹ Cf. *Somme contre les Gentils*, p. 341.

substance de l'âme rationnelle ou intellectuelle n'est pas vraiment par elle-même forme du corps humain, et, pour que la vérité de l'authentique foi catholique soit connue de tous et que soit barrée la route conduisant à toutes les erreurs et que personne ne s'y engage, nous définissons que doit être considéré comme hérétique quiconque osera désormais affirmer, soutenir ou tenir avec entêtement que l'âme rationnelle ou intellectuelle n'est pas forme du corps humain par elle-même et par essence.⁷³⁰

Comme nous pouvons le constater, le postulat philosophique d'Aristote est devenu un présupposé de foi dans la théologie⁷³¹. Dès lors, l'immortalité de l'âme, malgré des débats, est devenue une possession tranquille dans sa réutilisation par le dogme eschatologique : « l'âme douée de raison est réellement, par elle-même, substantiellement, la forme immédiate du corps humain »⁷³². Car si l'âme s'unit au corps comme sa forme et son acte selon Aristote, elle est en attente de la résurrection dans la théologie de Thomas d'Aquin : « les âmes des hommes sont immortelles ; elles demeurent donc, après la mort, séparées de leur corps. Or l'âme est naturellement unie au corps, car elle est par essence la forme du corps. Exister sans le corps est donc contre la nature de l'âme. Or rien de ce qui est contre nature ne peut durer toujours : l'âme ne demeurera donc pas toujours sans corps. »⁷³³ Puisque l'âme est séparée du corps après la mort, la résurrection rétablit selon Thomas l'union substantielle de l'âme et du corps⁷³⁴. L'hypothèse selon laquelle l'Eglise s'est donné une proposition théologique à partir d'un postulat philosophique avec saint Thomas d'Aquin est clairement établie.

Revenons encore à l'intuition de départ du docteur angélique dans la *Summa contra gentiles* : en raison de la création et de la résurrection, on ne peut pas se contenter de l'immortalité de l'âme. Nous avons déjà noté que cette immortalité de l'âme chez Platon portait atteinte à la dignité de la personne d'abord par la répugnance ou de la dévaluation qu'elle fait du corps, mais aussi par sa théorie de la réminiscence comme destinée de l'âme. Son incompatibilité avec la Révélation chrétienne de la création et de la résurrection n'est

⁷³⁰ Cf. *Somme contre les Gentils*, p. 320-321.

⁷³¹ Nous n'oublions pas qu'il y a en arrière fond le débat sur la pluralité ou l'unité de la forme et l'affirmation de la solution thomiste au Concile de Vienne.

⁷³² Cf. H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, (Peter Hünermann et Joseph Hoffmann (éd.)), Cerf, Paris, 2005, p. 1061. Cité désormais, *Symboles et définitions de la foi catholique*,

⁷³³ Cf. *Somme contre les Gentils*, p. 961.

⁷³⁴ Notons que cette vérité thomasiennne selon laquelle l'âme ne peut exister sans le corps pose le problème de cette union essentielle entre la mort et le temps de la Résurrection. On pourrait convoquer comme réponse la théorie de l'interruption accidentelle proposée par le théologien philosophe : « l'homme doit reconnaître en soi l'âme spirituelle et immortelle ; elle perdure après la mort de l'homme, de sorte que le "moi humain" – sans le complément de son corps – perdure dans l'entre temps. » Cf. H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, (Peter Hünermann et Joseph Hoffmann (éd.)), Cerf, Paris, 2005, p. 1061. Toutefois, cette question ne peut que nous faire regretter le fait que Thomas d'Aquin n'ait pas eu le temps d'écrire son traité sur l'eschatologie.

plus à démontrer⁷³⁵. Il était donc important pour le docteur angélique de donner au corps sa dignité en précisant l'unité de la personne à partir du rapport entre l'âme et le corps. Cette unité substantielle au sens thomasien du terme fait de l'homme un sujet. Dès lors, l'âme apparaît comme un principe spirituel de telle sorte que nous pouvons parler d'une âme accomplie par son parcours. Dans le christianisme en effet, l'âme est saturée de sa propre existence, de sa responsabilité, de sa maturité. Autrement dit, l'âme suit un trajet historique de responsabilité dans le christianisme qui prend en considération l'histoire dans laquelle l'âme joue ses cartes jusqu'à la fin, jusqu'à ce qu'elle devienne elle-même⁷³⁶. De fait, la considération de l'âme comme un portrait terminé est une prise en compte de son trajet historique de responsabilité marquée par l'exemplarité, la relation, la communauté etc... En nous inspirant de l'Apocalypse, nous dirons que l'âme a joué son parcours et est saturée de sa responsabilité devenant ainsi « nom » : « au vainqueur, je donnerai de la manne cachée et je lui donnerai aussi un caillou blanc, un caillou portant gravé un *nom nouveau* que nul ne connaît, hormis celui qui le reçoit. »⁷³⁷

2. L'eschatologie « dialogique » chez Joseph Ratzinger

Dans l'eschatologie ratzingérienne⁷³⁸, le concept « dialogique »⁷³⁹ est chargé de porter la signification de la conception de la foi chrétienne à la vie éternelle. Au niveau théologique,

⁷³⁵ D'une part, la théologie chrétienne de la création exige une reconnaissance de la dignité du corps en tant qu'il est créé par Dieu. Nous pouvons nous référer ici à l'enseignement de Jean Paul II sur le corps. Cf. JEAN PAUL II, *La théologie du corps : homme et femme il les créa*, Cerf, Paris, 2014. D'autre part, la promesse de la résurrection de la chair fondée sur la Résurrection du Christ apparaît comme l'exact inverse de la réminiscence comme destinée des âmes.

⁷³⁶ De ce point de vue, nous pouvons dire que l'âme n'est pas dans le christianisme une toile d'attente mais un portrait terminé. Elle a eu son trajet, elle joue son existence. Pour employer une autre image, on dirait que l'âme n'est pas un logiciel mais un disque dur.

⁷³⁷ Ap 2, 17.

⁷³⁸ Le premier traité théologique de Joseph Ratzinger sur l'eschatologie a été publié en 1977 aux éditions Friedrich Pustet sous le titre *Eschatologie – Tod und ewiges leben*. La traduction française (*La mort et l'au-delà*) date de 1979. Cité désormais, *La mort et l'au-delà*, Déjà dans *Einführung in das Christentum (La foi chrétienne hier et aujourd'hui)* publié en 1968, les commentaires sur les articles de la foi avaient donné une portée eschatologique à l'œuvre.

⁷³⁹ Si l'usage théologique de l'expression est d'origine ratzingérienne, il convient de noter que des philosophes se demandaient déjà à la même époque si la question de l'être ne pouvait pas se comprendre en termes dialogique. Les recherches d'éléments de réponse à cette question nous rappellent les travaux de Francis Jacques sur le « principe dialogique » (Cf. F. JACQUES *Les conditions dialogiques de la référence*, (« Les études philosophiques »), PUF, Paris, 1977. Il y a aussi *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, PUF, Paris, 1979.) Selon ce principe dialogique, la relation engendre ses termes qu'elle parvient à fonder. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre cette affirmation de l'auteur : « il faut aussi dépasser l'approximation que la parole dialoguée aurait deux maîtres. Au vrai elle n'en a qu'un, qui n'est ni l'un ni l'autre, mais la relation interlocutive

le sens du concept s'obtient à partir du rapport entre la vision philosophique de l'immortalité de l'âme et la notion biblique de résurrection des morts. Pour le théologien allemand, il serait erroné de comprendre ce rapport comme une sorte de superposition des deux conceptions sous prétexte que chacune renfermerait une réponse partielle à la destinée humaine. Cette citation montre que pour lui, la théologie chrétienne du XXème n'était pas totalement dégagée de ce déséquilibre :

C'est ce sentiment qui, dans notre siècle, a poussé surtout la théologie protestante à s'opposer expressément à la doctrine grecque de l'immortalité de l'âme, que l'on considérait à tort comme une idée chrétienne. [...] On en vint à considérer la conception grecque de l'immortalité de l'âme et la prédication biblique de la résurrection des morts comme apportant chacune une demi-réponse à la question de la destinée éternelle de l'homme, et on les ajouta l'une à l'autre.⁷⁴⁰

La démarche du théologien, dont l'objectif est de faire éclater la signification de la résurrection des morts, est double dans cette affirmation. D'abord, il part du fait qu'une simple addition des deux considérations pourrait conduire à affirmer que la résurrection des morts ne concerne pas l'homme tout entier mais simplement l'âme considérée comme immortelle. Joseph Ratzinger développe une conception *globale* de la résurrection : « la résurrection des morts (non des corps !) dont parle l'Écriture, concerne le salut de l'homme tout entier et non le destin d'une partie (peut-être même secondaire) de l'homme. »⁷⁴¹. Il nous semble important de noter que cette conception ratzingérienne est ajustée à la doctrine chrétienne de la création. Le théologien lui-même en donne la précision en ces termes : « de la foi en la création, résulte le caractère global de l'espérance chrétienne. Ce qui est sauvé, c'est l'homme en l'unité de son être créé, la personne en sa totalité, en son unité, cette personne qui vient peu à peu dans notre vie corporelle. »⁷⁴² Ensuite, une simple addition pourrait laisser penser que la résurrection serait à comprendre comme une opération autonome de l'âme, destinée à survivre en dehors de tout rapport avec Dieu. La déclaration suivante du théologien

que l'un et l'autre entretiennent. » (Cf. F. JACQUES, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, (coll. « Analyses et raisons »), Aubier Montagne, Paris, 1982, p. 320-321.) Quand on se dit que Dieu est le Maître de la parole dialoguée avec la créature rationnelle, on comprend que l'affirmation de Francis Jacques doit être modérée. Notons toutefois que Mikhaïl Bakhtine est le père du « principe dialogique » que développe Francis Jacques : « On ne saurait faire l'éloge de Mikhaïl Bakhtine qui est le premier à poser le principe dialogique. Si j'ai proposé depuis 1977 une radicalisation de sa perspective (...), le lecteur vérifiera qu'elle n'est pas étrangère à son esprit. » Cf. F. JACQUES, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, p. 318.

⁷⁴⁰ Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 250-251.

⁷⁴¹ Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 253. Le théologien interprète cette affirmation biblique dans la perspective du caractère global ou total de la résurrection : « tous les cheveux de votre tête sont comptés ». Cf. (Mt 10, 10 et par.)

⁷⁴² Cf. *La mort et l'au-delà*, p. 164.

corroboire notre analyse : « si donc nous sommes récemment parvenus à cette idée que ce n'est pas l'autonomie d'un être sans lien qui fait l'homme immortel, mais précisément son rapport à Dieu, sa capacité d'être relié à Dieu, alors il nous faut ajouter que cette ouverture de l'existence n'est pas quelque chose d'adventice chez un être qui serait indépendant, mais qu'elle constitue le tréfonds de sa nature d'homme. »⁷⁴³ En réfutant ces fausses hypothèses, Joseph Ratzinger montre finalement que notre rapport à Dieu est caractéristique de notre résurrection⁷⁴⁴. D'où l'idée du « caractère dialogal de l'immortalité ». Dans *La mort et l'au-delà*, il affirme que « l'idée chrétienne d'immortalité procède essentiellement de la notion de Dieu ; elle a donc un caractère dialogal. »⁷⁴⁵ Autrement dit, la signification biblique de la résurrection des morts repose sur une *relation* accordée par Dieu.

Il convient de préciser que le concept « dialogique » est apparu dans *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*. En traitant le thème de la résurrection de la chair, Joseph Ratzinger affirme que « l'idée biblique de résurrection procède directement de ce thème "dialogique." »⁷⁴⁶ Selon lui, l'immortalité de l'homme, envisagée dans le sens d'un don eschatologique⁷⁴⁷, est synonyme de résurrection : « l'immortalité décrite par la Bible ne procède donc pas de la puissance propre d'un être qui serait par lui-même indestructible, mais provient du fait que cet être est assumé, introduit dans le dialogue avec le créateur ; et c'est pour cette raison qu'elle s'appelle nécessairement résurrection. »⁷⁴⁸ Le théologien allemand exprime ici la vérité selon laquelle la nature de l'homme est inexorablement liée à sa relation avec Dieu en tant que sa vocation est de parvenir à une existence impérissable, une condition d'existence qu'il partage avec Dieu dans le mystère du Christ. Autrement dit, la nature humaine s'accomplit dans une communication avec Dieu, voire une communion avec lui. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la notion ratzingerienne d'immortalité de caractère dialogique : « il s'agit d'une immortalité de caractère "dialogique" = ressusciter !) ; cela veut dire que l'immortalité ne résulte pas simplement d'une non-possibilité naturelle de

⁷⁴³ Cf. *La mort et l'au-delà*, p. 161.

⁷⁴⁴ Claude Richard a une manière surprenante d'indiquer ce qu'il appelle la vérité la plus importante de la Révélation chrétienne sur l'homme. Il l'exprime d'ailleurs dès la première phrase de son œuvre intitulée *Il est notre Pâque ; la gratuité du salut en Jésus Christ* : « l'homme est incapable de se sauver par ses propres forces : c'est peut-être la vérité la plus importante que nous enseignons sur l'homme la Révélation chrétienne. » Cf. C. RICHARD, *Il est notre Pâques ; la gratuité du salut en Jésus Christ*, Cerf, Paris, 1980, p. 14.

⁷⁴⁵ Cf. *La mort et l'au-delà*, p. 164.

⁷⁴⁶ Cf. J. RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Cerf, Paris, 2010, p. 253. Cité désormais, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*,

⁷⁴⁷ « L'immortalité n'est pas le fruit d'un effort, et, bien que le don de la création, elle n'est pas un don simplement naturel (si elle restait cela, elle ne serait qu'une fatalité) ». Cf. *La mort et l'au-delà*, p. 163. Par don de la création, il faut entendre par don du Créateur.

⁷⁴⁸ Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 253.

mort, propre à l'être indivisible ; elle provient de l'action salvifique de quelqu'un qui nous aime et qui a la puissance nécessaire. »⁷⁴⁹ A partir de là, on voit que le contenu du concept « dialogique » pour dire la résurrection apparaît dans le sens de dialogue, de communication ou de relation. Il y a là une compréhension christologique de la destinée de l'homme « la conception dialogale née de la vision christologique de l'homme est adaptée et tout à la fois rattachée au problème de la matière, de l'unité dynamique de tout l'univers créé. »⁷⁵⁰ A partir de cette vision christologique de l'homme, nous pouvons dire que le Christ est le contenu de l'immortalité de l'homme chez Joseph Ratzinger.

C'est donc en termes de *relation* que Joseph Ratzinger thématise la signification de l'immortalité humaine : « que l'homme soit ordonné à Dieu, à la vérité même, n'est pas pour l'homme une quelconque satisfaction intellectuelle. S'il faut le comprendre à la lumière de la formule *anima forma corporis*, cette ordonnance à Dieu constitue l'essentiel de son être. En tant que créature, il est créé en relation, et cette relation implique l'indestructibilité. »⁷⁵¹ Cette affirmation est la confirmation que la notion ratzingérienne de *relation* à Dieu est ce qui donne signification au rapport entre la conception philosophique de l'immortalité⁷⁵² et la notion biblique de la résurrection des morts. Dès lors, nous pouvons affirmer que Joseph Ratzinger a fait « progresser » la qualification de l'instrument philosophique.

En outre, il importe d'affirmer que l'eschatologie dit de relation, de dialogue ou dialogique développée par Joseph Ratzinger est inclusive de la réalité de l'histoire humaine. Il est clair que cette considération contraste avec la conception philosophique de l'immortalité de l'âme qui est dégagée de tout ce qui est extérieur à l'âme, tels que le corps et la communauté humaine. Pour Joseph Ratzinger, l'homme n'est pas seulement sollicité dans le dialogue avec Dieu mais aussi avec les autres, en tant qu'ils sont les membres du Corps du Christ :

Dans l'idée chrétienne d'immortalité entre aussi un facteur de *solidarité* humaine. Car l'homme ne dialogue pas seulement avec Dieu et il n'entre pas dans une éternité avec Dieu qui n'appartiendrait qu'à lui seul. Non, le dialogue chrétien avec Dieu passe par les hommes. Il passe par l'histoire dans laquelle Dieu parle avec les hommes ; ce dialogue a lieu dans la solidarité des enfants de Dieu, ce qui finalement veut dire qu'il se réalise dans le « Corps du

⁷⁴⁹ Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 253.

⁷⁵⁰ Cf. *La mort et l'au-delà*, p. 159.

⁷⁵¹ Cf. *La mort et l'au-delà*, p. 161.

⁷⁵² Nous avons déjà montré que la formule aristotélicienne *anima forma corporis* permet de comprendre que l'âme est en attente de résurrection.

Christ’’, dans la communion avec le Fils qui donne aux hommes la possibilité d’appeler Dieu ‘’Notre Père’’.⁷⁵³

Nous avons noté jadis que le Christ est le contenu de l’immortalité chez Joseph Ratzinger. A la lecture de cette citation, nous pouvons dire également que l’eschatologie de relation ou de dialogue du théologien allemand articule une « voie théologique » et une « voie anthropologique ». Car pour lui, la dimension communautaire ou la solidarité avec les hommes est aussi constitutive de l’homme destiné à l’immortalité : « pour l’homme conçu comme unité, la solidarité avec les autres est quelque chose de constitutif ; si c’est lui qui doit continuer à vivre, cette dimension ne saurait manquer. »⁷⁵⁴ A partir de cette *eschatologie à la fois dialogale, globale et solidaire*, essayons maintenant de saisir l’intuition de l’ancestralisme à l’immortalité.

C. L’intuition de l’ancestralisme à l’immortalité ou le tenendum culturel

Dans les cultures africaines caractérisées par l’ancestralisme, l’immortalité n’est pas seulement une propriété des divinités. Car l’ancestralisation qui est une donnée essentielle de la vie sociale permet à l’homme d’accéder à la survie dans le monde des ancêtres. Mais en quoi l’ancestralisme est-il une quête humaine d’immortalité ? Cette question nous conduit au sens africain de la vie et de la thanatologie. Autrement dit, le sens africain de l’immortalité est étroitement lié à la signification du rapport entre la vie et la mort. En effet, les mots « *communauté* » et « *passage* » renferment la signification de la vie humaine dans les cultures africaines.

1. La communauté comme voie d’accès au monde des ancêtres

Dans les cultures africaines, c’est l’ouverture à l’échange au cœur du corps social qui détermine la vie. Ce corps social que nous appelons « communauté » se comprend aussi bien dans la vie *ante mortem* que dans l’au-delà de la mort. Les différents travaux de recherche portant sur le sens de la vie dans les sociétés africaines font ressortir cette dimension communautaire de la vie dans l’en-deçà et l’au-delà de la vie terrestre. Dans l’étude publiée

⁷⁵³ Cf. *La mort et l’au-delà*, p. 16. Nous reviendrons sur la question relative à la filiation dans nos prochaines analyses.

⁷⁵⁴ Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd’hui*, p. 254.

par Juvénal Ilunga Muya et Bénézet Bujo, *Théologie africaine au XXI^e siècle*, la définition de la vie humaine se comprend dans l'articulation entre deux communautés : « la vie ne se limite donc pas seulement au monde terrestre, mais s'effectue à travers le réseau des relations entre les vivants et les morts. »⁷⁵⁵ Le terme « communauté » que nous avons choisi pour nommer les deux mondes de vie correspond au « réseau des relations » dans l'affirmation de Muya. C'est Bujo qui traduit par le concept de « communauté » le cadre sans lequel la vie humaine n'est pas possible : « c'est donc au sein de la communauté que la vie est possible. Elle-même pourrait être définie comme vie. »⁷⁵⁶ Dans la conception africaine de la vie, la communauté est la réalisation de la vie individuelle. Il n'y a donc pas de vie humaine qui ne se manifeste pas dans une communauté. C'est dans ce sens que Muya affirme « qu'il n'y a pas de dichotomie entre individu-communauté »⁷⁵⁷. On pourrait supposer que le monde des vivants et le monde des défunts constituent les deux communautés de la vie. Mais il est aussi possible de considérer qu'il s'agit d'une seule communauté se distinguant par son mode de vie. Cette signification étendue de la communauté est celle que développe Muya : « dans la perspective du sens intégral, la communauté s'étend donc aussi bien aux vivants qu'aux morts. »⁷⁵⁸

Il nous semble également important de préciser quel est le « peuplement » du monde des défunts ou de la communauté des morts. En effet, le terme approprié pour désigner les habitants de cette communauté *post mortem* est « ancêtres ». Dans ses travaux sur *Trinité et inculturation*, Bède Ukwuije a défini l'ancêtre comme étant celui « qui acquiert un statut surnaturel au moment de sa mort, à condition d'avoir bien vécu les idéaux de la culture. »⁷⁵⁹ Et s'il faut établir un rapport entre la communauté des vivants et celle des ancêtres dans l'au-delà de la vie terrestre, il en ressort que les derniers garantissent la vie *ante mortem* et la communion entre les deux mondes. La description de Muya est assez explicite dans ce sens : « l'Africain se conçoit donc comme vivant dans un courant de vie qu'il reçoit, qu'il partage avec les autres vivants et qui va au-delà de lui. Toute sa vie se manifeste comme une quête profonde de la vie. Celle-ci a une dimension eschatologique. Elle ne se réalise que dans la pleine communion avec les ancêtres. »⁷⁶⁰ Cette affirmation montre la fonction essentielle des ancêtres dans la vie des vivants sur terre et leur rôle dans la survie après la mort.

⁷⁵⁵ Cf. *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, p. 114.

⁷⁵⁶ Cf. *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, p. 115.

⁷⁵⁷ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 26.

⁷⁵⁸ Cf. *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, p. 115.

⁷⁵⁹ Cf. *Trinité et inculturation*, p. 157.

⁷⁶⁰ *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, p. 115.

Dans l'eschatologie de dialogue selon Joseph Ratzinger, nous avons noté que la solidarité avec les autres est constitutive du sens de la vie humaine. Dans l'ancestralisme, nous retrouvons également la dimension solidaire ou communautaire de l'immortalité humaine. Il y a donc une similitude en ce qui concerne la « voie anthropologique ».

2. Le passage des défunts vers l'au-delà ou l'immortalité de communion

A partir du rapport que nous avons précédemment établi entre les deux communautés de vie qui n'en font qu'une, nous pouvons déduire le sens africain de la mort en termes de « passage ». La mort est un passage qui s'effectue du monde des vivants sur terre au monde des ancêtres dans l'au-delà. En cela, la vie après la mort dans la culture africaine pourrait se définir comme une intégration des défunts dans le monde des ancêtres⁷⁶¹. C'est précisément en ces termes que Vincent Goossaert définit l'immortalité dans certaines cultures : « dans de nombreuses cultures, le défunt peut (c'est généralement le plus vif souhait des descendants) devenir une divinité ou un ancêtre qui continue à exister et même à communiquer »⁷⁶². En rigueur de terme, il ne s'agit pas d'une immortalité mais d'une survie après la mort⁷⁶³. En cela, *la mort peut être considérée comme un passage*. C'est pourquoi, certains travaux de recherche sur l'immortalité dans les cultures africaines parviennent à la conclusion de la trilogie vie/mort/vie qui traduit clairement l'idée de passage. C'est le cas chez Efoé Julien Pénoukou :

Ailleurs par contre, et c'est le cas de l'Afrique, la vie se perçoit au-delà de la mort, et la mort est conçue comme un *nécessaire passage à la vie*. Il s'agit là non pas d'une simple croyance, vague et dérisoire, mais d'une profonde conviction, qui structure la vision des choses, de l'univers des hommes et des êtres spirituels. [...] Ces phases de vie/mort/vie, je les qualifie (pour des raisons qui s'expliqueront au fil de notre étude) d'instances d'accomplissement de l'être-là-avec⁷⁶⁴.

⁷⁶¹ Nous avons traité le processus de l'ancestralisation des défunts dans la première partie de notre étude.

⁷⁶² Cf. V. GOOSSAERT, « L'immortalité. Sens et conceptions d'une notion complexe », *Revue Religion et Histoire*, n° 52, sept-oct. 2013 (De la préhistoire à nos jours. L'immortalité. Croyances dans les religions du monde), p. 25.

⁷⁶³ La culture africaine ne connaît l'idée d'une âme immortelle au sens philosophique du terme.

⁷⁶⁴ Cf. E. J. PÉNOUKOU, *Christologie au village*, (coll. « Jésus et Jésus Christ » -Chemins de christologie africaine, n° 25), Desclée, Paris, 1986, p. 85. L'auteur dans son analyse est parvenu à une comparaison du mystère du Christ dans son passage vie/mort/vie. Cf. E. J. PÉNOUKOU, *Christologie au village*, p. 96.

Nous pouvons ainsi résumer l'explication de la trilogie vie/mort/vie qui est le projet théologique de Pénoukou : la mort est conçue comme un passage vers la vie et la vie elle-même est un passage vers la mort. Dans l'article de Pénoukou, cette idée de passage est significativement exprimée dans le mythe d'un groupe vivant dans la partie sud du Togo et du Bénin. Selon ce mythe, le créateur de toutes choses (Mawu) aurait confié au personnage spirituel (*Bomε*), les hommes à faire naître dans le monde. Pénoukou explique que pour ce faire, le personnage spirituel a introduit les hommes sous une forme réduite dans le ventre de la femme. L'homme est de passage sur terre pour retourner dans son pays d'origine, il lui faudra maintenant traverser le ventre de la terre. Le passage par le ventre de la terre est le processus d'accomplissement du projet humain. C'est dans ce sens que l'auteur écrit :

En d'autres termes, pour devenir homme accompli (*unsu*), il lui faut passer de *Bomε* au monde des humains par le ventre de la femme, puis du monde des humains au monde des ancêtres (hommes accomplis par excellence) par le ventre de la terre. Ventre de la femme et ventre de la terre représentent ici des passages par la mort où se féconde ici la vie. Ces morts successives introduisent à chaque fois l'être-homme dans un degré d'accomplissement supérieur. L'homme ne s'accomplit qu'en passant de la vie à la mort, pour une meilleure vie⁷⁶⁵.

Dans la culture africaine, le terme « passage » utilisé pour décrire la mort pourrait se traduire par l'idée d'un retour à l'origine. Car la vie humaine est comme une attente de ce retour. Cette idée de retour à l'origine traverse les travaux de Bernard Assohoto. Pour lui, la mort dans la culture africaine est même un retour à la maison : « le premier élément est la compréhension de la mort comme retour à la maison : l'homme retourne à son lieu d'origine d'où il est venu dans la vie comme dans un marché et un lieu de voyage. »⁷⁶⁶ La vie meilleure dont il est question pourrait se comprendre dans le sens de la survie.

L'idée de passage de ce monde à la vie *post mortem* implique un « tiers agent ». Autrement dit, le défunt n'est pas lui-même l'agent de l'opération de son passage. C'est la *communauté* qui est le « tiers agent » de ce passage. Notre étude du processus d'ancestralisation des défunts dans la première partie nous a montré qu'il s'agit à la fois de la communauté des vivants qui célèbrent les rites de passage et la communauté des ancêtres qui accèdent à ces rites. De fait, l'idée de passage nous donne de comprendre que la destinée humaine dans l'ancestralisme est envisagée non seulement dans le sens d'une *relation*

⁷⁶⁵ Cf. E. J. PÉNOUKOU, *Christologie au village*, p. 86. Chez les Mina (Sud Togo), l'expression « O tchi Bomε » signifie « tu es resté dans le Bomε » c'est-à-dire dans « l'inaccompli ».

⁷⁶⁶ Cf. B. ASSOHTO, *Le salut en Jésus-Christ dans la théologie africaine*, t2, Editions du Cart, Cotonou, 2002, p. 63.

transitive (communauté des vivants – défunt – communauté des ancêtres) mais aussi dans une perspective *globale*. En étudiant la métaphysique de l'ancêtre dans la première partie de notre travail, nous avons noté que sa désignation par le nom indique une conception de l'immortalité humaine dans le sens de la totalité. C'est la personne dans sa totalité⁷⁶⁷ qui est objet de passage au monde des ancêtres. Là encore, la similitude peut être établie avec l'immortalité globale de Joseph Ratzinger.

Comme nous le constatons, l'immortalité dans les cultures africaines n'est pas une donnée ontologique de la personne au sens platonicien du mot. Il s'agit d'un état accordé à la personne en termes de communion au travers de la mort. Nous pouvons également affirmer que l'immortalité dans les cultures africaines marquées par l'ancestralisme n'est pas une réalité intrinsèque à la personne. L'immortalité définie dans les cultures africaines est possible dans la communion avec les ancêtres. Il nous semble même possible de parler d'une immortalité de communion avec les ancêtres.

L'approche philosophique dans cette section nous a permis de montrer ce qui est recevable de la philosophie dans la foi chrétienne : nous avons noté le *tenendum* philosophique à partir de l'énoncé théorique de l'immortalité de l'âme et de la formule *anima forma corporis*. De l'ancestralisme, notre analyse a révélé une mise en valeur de son intuition à l'immortalité humaine. Dans la foi chrétienne comme dans l'ancestralisme, l'immortalité concerne la totalité de la personne. Parce qu'elle n'est pas une entité « aboutie », l'âme a joué son parcours en rapport avec la communauté⁷⁶⁸. Si Joseph Ratzinger conçoit l'eschatologie dans une perspective solidaire, il faut noter que l'exemplarité est ce qui permet à un défunt d'accéder au statut d'ancêtre. Les défunts deviennent des ancêtres en fonction de leur parcours personnel. Il s'agit là d'un *tenendum* culturel. Dès lors, nous pouvons dire que dans *l'ancestralisme, on recèle un tenendum culturel de forme peu philosophique mais assez performant pour accueillir le dogme eschatologique.*

⁷⁶⁷ Dans cette première partie de notre travail, nous avons montré que le défunt bénéficie pour son passage un peu de ce qui lui appartenait dans cette vie : eau, pain, habits, pièces d'argent etc... Cela est sans doute le signe que toute l'histoire du défunt passe de ce monde à l'au-delà de cette vie.

⁷⁶⁸ La doctrine chrétienne du purgatoire manifeste également un caractère communautaire. Les relations au niveau de la vie communautaire ont des implications de cause à effet. La victime d'un meurtre déjoué est sollicitée par exemple par le pardon.

II. Les fondements christologiques de notre résurrection

Le *tenendum* culturel que la section précédente a identifié comme intuition de l'ancestralisme n'est pas un dogme eschatologique mais un instrument qui peut être mis au service de l'eschatologie chrétienne. Par définition, les *tenenda* sont des vérités connexes aux *credenda*. Le *tenendum* est au service de la crédibilité de la foi. C'est pourquoi notre étude va s'intéresser maintenant au *credendum* eschatologique.

Quel est le fondement de notre résurrection ? La figure de l'ancêtre qui ne ressuscite pas d'entre les morts ne saurait s'accommoder avec notre résurrection. Car l'homme, quoique « ancestralisé », ne peut affirmer sa victoire sur *Thanatos*⁷⁶⁹. Le Christ est le seul vainqueur de la mort. Sa Résurrection est la clé de compréhension de l'eschatologie chrétienne en particulier et de la destinée humaine en général. De fait, le discours eschatologique thématise « la résurrection de la chair » à partir de la Résurrection du Christ. Dans cette section consacrée à la thématique de la Résurrection, notre objectif est de saisir en quoi la Résurrection du Christ est la forme de notre propre résurrection.

A. Résurrection et don eschatologique de la vie

1. Signification théologique de la Résurrection du Christ

La Résurrection du Christ n'est pas à comprendre dans le sens d'un retour à la vie *ante mortem* comme celui de Lazare mais dans une perspective eschatologique. Le vocabulaire biblique relatif au modèle de Lazare est révélateur de cette distinction. De fait, c'est dans un style métaphorique que Jésus lui-même parle de la « résurrection » de Lazare : « notre ami Lazare repose, leur dit-il ; mais je vais aller le réveiller. »⁷⁷⁰ La mort est considérée ici comme un repos dans le sommeil (τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου)⁷⁷¹. L'action par laquelle Jésus ramène Lazare à la vie est signifiée par le verbe *ἐγείρω* (réveiller). Pour Béda Rigaux, *ἐγείρω* qui peut être employé à la voix active et à la voix passive « prend le sens d'éveiller du sommeil,

⁷⁶⁹ Dans la culture grecque, la mort est personnifiée ; elle porte le nom de *Thanatos*. Christine Pérez précise que « *Thanatos* est représenté sous les traits d'un homme dans la force de l'âge, portant casque et cuirasse ». Cf. C. PEREZ, *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, p. 229.

⁷⁷⁰ Cf. Jn 11, 11.

⁷⁷¹ « Jésus avait parlé de sa mort, mais eux pensèrent qu'il parlait du repos du sommeil. » Cf. Jn 11, 13.

s'éveiller, enflammer, exciter, ériger un bâtiment ou une statue. »⁷⁷² Pour le cas de Lazare, on pourrait parler d'une réanimation puisqu'il est question d'un retour à la condition de vie terrestre. Le verbe relatif à la résurrection de Lazare apparaît lorsque Jésus parle à Marthe de la résurrection future : « Jésus lui dit : "Ton frère ressuscitera." "Je sais, dit Marthe, qu'il ressuscitera à la résurrection, au dernier jour". »⁷⁷³ Ce substantif ἀνάστασις⁷⁷⁴ signifie se relever, surgir, ressusciter. La métaphore ne peut donc pas manifester clairement ce qu'est la Résurrection de Jésus⁷⁷⁵.

Dans le Nouveau Testament, le verbe ἐγείρω et le substantif ἀνάστασις (forme verbale ἀνίστημι)⁷⁷⁶ servent à l'annonciation et à l'expression de la Résurrection du Christ. Un examen de leur emploi dans les affirmations kérygmiques nous conduit à la signification de la Résurrection du Christ. Si ἐγείρω est employé pour désigner la Résurrection du Christ, c'est parce que cette image de l'éveil a pris un sens technique. Béda précise « que le mot a pris un sens technique sans besoin de détermination supplémentaire pour signifier la résurrection de Jésus. »⁷⁷⁷ En effet, dans les synoptiques, c'est ce verbe qui apparaît dans l'annonce de la Résurrection du Christ faite aux femmes par l'ange : ἠγέρθη : « Il est ressuscité ». L'Évangile de Marc précise que le Ressuscité est bien le Nazaréen qui a été crucifié : « c'est Jésus le Nazaréen que vous cherchez, le Crucifié : il est ressuscité, il n'est pas ici. »⁷⁷⁸ Cette hymne pascale qui contient tout le sens de la Résurrection du Christ est construite à partir de la voix

⁷⁷² Cf. B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité : exégèse et théologie biblique*, (préface de Mgr Albert Descamps), Editions, J. Duculot, Gembloux, 2001, p. 314. La première édition de cette étude est de 1973. Cité désormais, *Dieu l'a ressuscité : exégèse et théologie biblique*,

⁷⁷³ Cf. Jn 11, 23-34.

⁷⁷⁴ Cf. M.-J. NICOLAS, *Théologie de la Résurrection*, Desclée, Paris, 1982, p. 30. Cité désormais, *Théologie de la Résurrection*,

⁷⁷⁵ Lazare est sorti du tombeau encore enveloppé des linges : « le mort sortit, les pieds et les mains liés de bandelettes, et son visage était enveloppé d'un suaire. Jésus leur dit : "Déliez-le et laissez-le aller". » Cf. Jn 11, 44. En revanche, Jésus est sorti du tombeau débarrassé des linges.

⁷⁷⁶ Cf. *Théologie de la Résurrection*, p. 30.

⁷⁷⁷ Cf. *Dieu l'a ressuscité : exégèse et théologie biblique*, p.314. C'est aussi le sens que Maurice Carrez donne du verbe dans son article intitulé *L'herméneutique paulinienne de la résurrection* : « Le verbe *egeirô* signifie "réveiller, sortir du sommeil, d'où ressusciter." » Cf. M. CARREZ, « L'herméneutique paulinienne de la résurrection », (in *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, coll. « *Lectio Divina* », n° 50), Cerf, Paris, 1969, p. 56, note 1. Cité désormais, M. CARREZ, *L'herméneutique paulinienne de la résurrection*,

⁷⁷⁸ Cf. Mc 16, 6. Pour montrer que c'est bien Jésus qui est ressuscité, Luc précise que le Ressuscité avait lui-même annoncé sa Résurrection : « Il n'est point ici, mais il est ressuscité. Souvenez-vous de quelle manière il vous a parlé, lorsqu'il était encore en Galilée. » Cf. Lc, 24,6. En Mt 28, 5-6, nous retrouvons la même indication : « car je sais que vous cherchez Jésus qui a été crucifié. Il n'est point ici; il est ressuscité, comme il l'avait dit. Venez, voyez le lieu où il était couché ».

passive du verbe *ἐγείρω* : « il s'est levé d'entre les morts, le Fils de Dieu notre Frère. »⁷⁷⁹ Dans les discours kérygmiques de Pierre chez Corneille et de Paul à Antioche de Pisidie, nous retrouvons l'emploi du verbe « réveiller » pour exprimer la Résurrection du Christ : « Dieu l'a réveillé »⁷⁸⁰ Dans la forme active du verbe, c'est Dieu qui est toujours l'Agent de la Résurrection du Christ.

Le verbe *ανιστημι* qui se traduit par « relever », exprime l'idée de « passage de la mort à la vie » selon Bédard Rigaux.⁷⁸¹ Il peut être employé au sens transitif et au sens intransitif. Pour Maurice Carrez, ce verbe signifie « remettre sur pieds, faire se dresser, se tenir debout ; faire surgir ; ressusciter »⁷⁸². Ce verbe désigne toujours Dieu comme le seul⁷⁸³ Agent de la Résurrection de son Fils. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la formule kérygmique du discours de Pierre : « Dieu l'a ressuscité, le délivrant des affres de l'Hadès »⁷⁸⁴. On retrouve également cette idée chez saint Paul comme dans ce discours à Antioche : « Celui que Dieu a ressuscité, lui, n'a pas vu la corruption. »⁷⁸⁵ Cette affirmation paulinienne contraste avec la résurrection de Lazare dont le corps, même sorti du tombeau, n'est pas devenu incorruptible. Lazare revenu à la vie ne partage pas la vie du Christ ressuscité. La vie du Christ ressuscité est une nouveauté à recevoir. Et si la Résurrection est le rendez-vous divin à partir duquel se conçoit la vie après la mort, nous pouvons penser alors à un don eschatologique de la vie.

⁷⁷⁹ Cf. *Livre des heures. Prières du temps présent*, Cerf, Paris, 1980, p. 344.

⁷⁸⁰ Cf. Ac 10, 40-41 ; Ac 13,30. Voir également d'autres affirmations pauliniennes comme en Rm 10,9.

⁷⁸¹ Cf. *Dieu l'a ressuscité : exégèse et théologie biblique*, p.314.

⁷⁸² Cf. M. CARREZ, *L'herméneutique paulinienne de la résurrection*, p. 56, note 1.

⁷⁸³ Le Père est cause par appropriation en raison des relations intratrinitaires. Il convient de faire remarquer que les opérations ad extra de la Trinité sont communes aux Trois Personnes divines.

⁷⁸⁴ Ac 2, 24 : « ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου ». Hadès est utilisé ici comme une personnification de la mort dans la perspective de la mythologie grecque. Il est l'un des trois frères ayant partagé l'univers après la victoire des Olympiens sur les Titans : « Au lendemain de la victoire des Olympiens sur les Titans, les trois frères Zeus, Poséidon et Hadès se partagèrent l'univers que la mythologie grecque divisait en trois étages. Zeus établit son pouvoir dans le ciel, Poséidon sur les mers et Hadès sur les profondeurs terrestres, au sein des brumeuses régions infernales. » Cf. X. DE SCHUTTER, *Délices et supplices de l'au-delà : la vie après la vie*, Desclée de Brouwer, Paris, 2010, p. 124.

⁷⁸⁵ Ac 13, 37 : « ὃν δὲ ὁ θεὸς ἤγειρεν οὐκ εἶδεν διαφθοράν. »

2. La Résurrection du Christ ou le don eschatologique de la vie

Notre enquête ici sera d'examiner la thèse du don eschatologique de la vie fondée sur la Résurrection du Christ. Pour ce faire, trois termes désignant la vie dans les Saintes Ecritures sont à retenir. Il s'agit d'abord du mot *βίος* qui désigne la vie dans sa réalité purement physique : « *in its outer forms and concerns* »⁷⁸⁶ La signification de *βίος* renferme la substance matérielle c'est-à-dire ce par quoi la vie est assurée⁷⁸⁷. Selon les auteurs de *Exegetical dictionary of the New Testament*, il revient seulement 9 fois dans le NT⁷⁸⁸. Dans l'Evangile du fils prodigue, le père partage ses biens ou son héritage (*βίος*)⁷⁸⁹. L'offrande de la veuve appréciée par Jésus relève du *βίος* : elle a donné tout ce qu'elle avait pour vivre⁷⁹⁰. Mais, il est clair que la vie n'est pas simplement matérielle. Le deuxième mot désignant la vie dans la Bible est *Ψυχή*. Il touche au principe de la vie corporelle c'est-à-dire ce qui fait que le corps vit. En cela, il désigne l'âme en tant qu'elle est le principe de la vie humaine. Si le mot *βίος* est absent du vocabulaire johannique, on y rencontre le mot *Ψυχή* surtout dans les passages⁷⁹¹ où Jésus parle de sa vie librement donnée pour ses amis. Le troisième mot *ζωή* contraste avec le premier *βίος*. *Ζωή* désigne la vie comme salut. Dans l'Evangile de Matthieu, *ζωή* traduit l'idée de vie éternelle ou de salut eschatologique : « *Matthew makes use of the apocalyptic idea. He uses the noun ζωή, [...], as an expression for eschatological salvation* »⁷⁹². La même étude exégétique précise que saint Paul a donné au terme la signification d'une vie eschatologique réalisée par la Résurrection du Christ. Cette affirmation est à comprendre dans cette perspective :

Paul, who thinks the power of sin in such radical terms, also understands life, the salvation that Christ makes possible, in a total and comprehensive sense. The total person, the person

⁷⁸⁶ Cf. *Exegetical dictionary of the New Testament*, Horst Baltz – Gerhard Schneider (éd.), vol. 1, William Eerdmans Publishing Company, 1990, p. 219. Cité désormais, Cf. *Exegetical dictionary of the New Testament*, vol. 1,

⁷⁸⁷ « The pair of *βίος/βιωτικός* in the NT do not describe a benefit of salvation. They refer much more to the domain of the human or worldly and concern the affairs of material existence. » Cf. *Exegetical dictionary of the New Testament*, vol. 1, p. 219.

⁷⁸⁸ « *βίος* appears 9 times in the NT ». Cf. *Exegetical dictionary of the New Testament*, vol. 1, p. 219.

⁷⁸⁹ Cf. Lc 15, 12. « Sometimes, *βίος* appears with meaning possessions (wealth) or inheritance. In Luke 15 :12, the younger son asks the father for his share of the inheritance » Cf. *Exegetical dictionary of the New Testament*, vol. 1, p. 219.

⁷⁹⁰ Cf. Mc 12, 44. Nous pouvons également consulter les autres références bibliques relatives au *βίος* : Lc 8, 14 ; 15, 12 ; 15, 30 ; 21, 4.

⁷⁹¹ Cf. Jn 10, 11 ; 10, 15 ; 10, 17 ; 15, 13.

⁷⁹² Traduction : « Matthieu fait usage de l'idée apocalyptique. Il utilise le nom *ζωή*, [...], comme une expression pour le salut eschatologique. » Cf. *Exegetical dictionary of the New Testament*, Horst Baltz – Gerhard Schneider (éd.), vol. 2, William Eerdmans Publishing Company, 1992, p. 106. Cités désormais, Cf. *Exegetical dictionary of the New Testament*, vol. 2,

as σώμα, is liberated (see only Rom 6 : 12-14), and all people are the objects of the diving saving activity (see 5 :18). Life is unlimited existence, ζωὴ αἰώνιος (6 :22f. etc.), ἀνάστασις νεκρῶν (1 Co15 :21, etc.). Paul thinks apocalyptically. The resurrection of the death has its beginning, its cause, its irrefutable realization in the resurrection of Christ⁷⁹³

Cette citation indique clairement que pour saint Paul, la Résurrection du Christ est la cause du don eschatologique de la vie. Une vie eschatologique qui concerne l'homme dans sa totalité. Dans l'Évangile de saint Jean, ζωὴ désigne également la vie proprement divine, une vie que la mort ne saurait atteindre. La référence johannique suivante montre par exemple le lien entre *Psuchè* et ζωὴ : « qui aime sa vie (*Psuchè*) la perd ; et qui hait sa vie (*Psuchè*) en ce monde la conservera en vie éternelle (ζωὴ). »⁷⁹⁴ Ainsi, nous constatons que ζωὴ⁷⁹⁵ désigne la vie que le Christ donne dans sa Résurrection. On pourrait dire que personne n'échappe au jugement eschatologique.

Le Christ lui-même a ainsi parlé à ses disciples de la vie (ζωὴ) qu'il donne par sa mort et sa Résurrection. S'il est mort pour ses frères, c'est aussi pour eux qu'il est ressuscité. Pour inviter ses apôtres à une mission de service, il leur décrit le caractère oblatif de sa propre vie : « le Fils de l'homme lui-même n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude. »⁷⁹⁶ Saint Paul affirme clairement que si le Christ est mort pour tous, il est aussi ressuscité pour tous : « et il [le Christ] est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. »⁷⁹⁷ D'une part, ces passages bibliques suffisent à valider l'hypothèse de la dimension économique⁷⁹⁸ ou fonctionnelle de la Résurrection du Christ. Selon le quatrième Évangile, Jésus se donne dans sa mort et dans sa Résurrection. Cette citation constitue un exemple

⁷⁹³ Traduisons cette citation : « Paul, qui pense la puissance du péché dans un sens aussi radical, comprend également la vie, le salut rendu possible par le Christ, dans un sens total et compréhensible. La personne dans sa totalité, la personne comme σώμα est libérée... et tout le peuple est l'objet de l'activité salvifique de Dieu... La vie est une existence illimitée, ζωὴ αἰώνιος (la vie éternelle), ἀνάστασις νεκρῶν (la résurrection des morts). Paul pense apocalyptiquement. La résurrection des morts est son commencement, sa cause, sa réalisation irrefutable dans la Résurrection du Christ. »

⁷⁹⁴ Jn 12, 25.

⁷⁹⁵ En se définissant comme le Bon Pasteur par opposition aux mercenaires qui ne se soucient pas des brebis, Jésus déclare aux juifs qu'il donne sa vie de lui-même pour ses brebis : « [Ma vie], personne ne me l'enlève; mais je la donne de moi-même.» Cf. Jn 10, 18.

⁷⁹⁶ Mc 10, 45.

⁷⁹⁷ 1 Co 5, 15. Aux Romains, il affirme également que le Christ est « livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification. » Cf. Rm 4, 25.

⁷⁹⁸ Dans son message pascal du 16 avril 1965, le pape Paul VI a thématiqué la dimension économique de la Résurrection du Christ en ces termes : « ce n'est pas pour lui seul, mais pour nous que le Christ est ressuscité [...] Lui, premier-né d'une multitude de frères, il a inauguré ce règne pour nous. » Cf. J. M. PERRIN, *Il est ressuscité pour moi : la résurrection du Christ*, Beauchesne, Paris, 1969, p. 98, note 1.

illustratif : « Moi, je suis venu pour qu'on ait la vie et qu'on l'ait surabondante. Je suis le bon pasteur ; le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis. »⁷⁹⁹ D'autre part, la Résurrection du Christ est causalité du don eschatologique de la vie. De fait, si le Verbe incarné est une promesse d'immortalité pour l'humanité, sa Résurrection en est l'accomplissement. En d'autres termes, la Résurrection du Christ est non seulement la vie des vivants⁸⁰⁰ mais aussi de ceux qui se sont endormis dans la mort. C'est ce que déclare Jésus lui-même dans le quatrième Evangile : « n'en soyez pas étonnés, car elle vient, l'heure où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et sortiront : ceux qui auront fait le bien, pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, pour une résurrection de jugement. »⁸⁰¹

Joseph Ratzinger est le théologien du don eschatologique de la Résurrection du Christ. Le concept *ζωή* est ce qui définit précisément la vie du Ressuscité : « la vie du Ressuscité n'est pas βίος, la forme bio-logique de notre vie mortelle à l'intérieur de l'histoire ; elle est *Zoé*, vie nouvelle, autre, définitive ».⁸⁰² Pour lui, la conception biblique du Jésus eschatologique découle de la croix du Christ mais surtout de la Résurrection. La Résurrection du Christ dans la pensée ratzingérienne est un acte divin de création inaugurant pour l'homme une nouvelle vie dont les frontières transcendent le temps et l'espace humains. Cette ouverture de l'homme à l'eschatologie est caractéristique de la Résurrection du Christ. D'où la dimension fonctionnelle de la Résurrection du Christ comme l'insinue cette affirmation de l'auteur dans un commentaire du corpus biblique : « la Résurrection de Jésus fut l'évasion vers un genre de vie totalement nouveau, vers une vie qui n'est plus soumise à la loi de la mort et du devenir mais qui est située au-delà de cela – une vie qui a inauguré une nouvelle dimension de l'être-homme. »⁸⁰³

En effet, la signification ratzingérienne de la Résurrection du Christ porte la charpente d'une idée d'inauguration et d'accomplissement. Selon Ratzinger, la Résurrection de Jésus inaugure un « Temple nouveau » ou un « Temple eschatologique ». Il s'agit en réalité de l'ordre de la Gloire qui inverse la présence de Dieu en nous. Car si l'ordre de la grâce est à comprendre comme la présence de Dieu en nous, celui de la gloire nous introduit en Dieu

⁷⁹⁹ Cf. Jn 10, 10-11.

⁸⁰⁰ Nous reviendrons sur la Résurrection du Christ dans la vie *ante mortem* au cours de nos prochaines analyses.

⁸⁰¹ Jn 5, 28-29.

⁸⁰² Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 218.

⁸⁰³ Cf. *Jésus de Nazareth*, p. 278.

(Dieu en nous⁸⁰⁴). En évoquant l'amour de Jésus pour le Temple, le théologien affirme que Jésus « savait que le temps de ce temple était passé et que quelque chose de nouveau devait arriver, quelque chose qui était en lien avec sa mort et sa Résurrection. »⁸⁰⁵ Le nouveau temple prend chez l'auteur un visage christique : « le Ressuscité est le nouveau Temple, le vrai lieu de contact entre Dieu et l'homme. »⁸⁰⁶

B. La foi chrétienne en la Résurrection du Christ : la théologie du Christ-Ancêtre interrogée

1. La théorie du Christ-Ancêtre est-elle compatible avec la vérité de la Résurrection ?

La Résurrection du Christ est le fondement de la foi chrétienne⁸⁰⁷ et de notre résurrection future. C'est cette vérité de foi que saint Paul développe dans l'affirmation suivante : « s'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vide alors est notre message, vide aussi votre foi. »⁸⁰⁸ Comment expliquer cette affirmation paulinienne sur le fondement pascal de la foi chrétienne ? Nous savons que saint Paul, comme tout bon pharisien, croit à la résurrection des

⁸⁰⁴ « Et lorsque 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. » Cf. 1 Co 15, 28. On peut dire que toute la création accède à l'eschatologie mais la résurrection amène dans l'*Eschaton* le moins humain de l'homme.

⁸⁰⁵ Cf. *Jésus de Nazareth*, p. 52. Dans *Tod und ewiges Leben*, il le désigne comme le signe eschatologique de Dieu. (Cf. p. 42). Dans *La foi chrétienne*, il affirme que « la fin eschatologique et la victoire remportée à la Résurrection de Jésus sont réellement une seule et même chose ; on voit encore une fois que le Nouveau Testament a eu raison de considérer cette résurrection comme l'événement eschatologique. » Cf. *La foi chrétienne*, p. 228.

⁸⁰⁶ Cf. *Jésus de Nazareth*, p. 57.

⁸⁰⁷ Les théologiens qui ont travaillé sur la Résurrection du Christ ont montré en quoi cette vérité de foi constitue à la foi la source et le fondement de la foi chrétienne. Parmi les nombreuses études sur la thématique, nous pouvons consulter celles de BALTHASAR et GRILLMEIER (Cf. H. U. Von Balthasar et A. GRILLMEIER., *Le mystère pascal*, (coll. « *Mysterium salutis* : dogmatique de l'histoire du salut... », t XII), Cerf, Paris, 1972. La deuxième édition a été publiée aux Editions du Cerf en 1981.), de LEON-DUFOUR (Cf. LEON-DUFOUR Xavier, *Résurrection de Jésus et message pascal*, éd. du Seuil, Paris, 1971), de Béda RIGAUX, (Cf. Béda RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité : exégèse et théologie biblique*, préface de Mgr Albert Descamps, Editions, J. Duculot, Gembloux, 1973) et de Michel DENEKEN. Pour Deneken, « la Résurrection de Jésus est le fondement de son unité avec Dieu. Le Crucifié se révèle comme Ressuscité. La prédication apostolique fait de cette révélation, dans laquelle se manifeste la place désormais tenue par le Christ, le centre et le paradigme de sa foi. » Cf. M. DENEKEN, *La foi pascale : rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris, Cerf, 2002, p. 542.

⁸⁰⁸ 1 Co 15, 13-14.

morts. Il connaît bien le témoignage des sept frères qui ont choisi de mourir pour le respect de la loi et dans la perspective de la résurrection des morts⁸⁰⁹. Cependant, cette conviction pharisienne prépascale ne pouvait être que prophétique. Pour Paul et les Juifs, la Résurrection du Christ est alors l'accomplissement d'une promesse. En effet, si l'idée de la résurrection des morts est une promesse inaugurale pour les Juifs, elle n'est pas envisageable pour les païens⁸¹⁰. Pour Paul, la réalité de la Résurrection du Christ n'est pas en contradiction avec l'espérance juive de la résurrection des morts⁸¹¹.

Joseph Ratzinger a analysé ce passage paulinien dans *La foi chrétienne hier et aujourd'hui* pour établir le fondement de l'« immortalité de l'homme »⁸¹² dans la Résurrection du Christ. Il a étudié la Résurrection du Christ à partir du concept de l'« Amour ». Dans ses développements théologiques, la signification de la mort du Christ se comprend dans l'idée que « là seulement où pour quelqu'un l'amour comporte plus que la vie, c'est-à-dire où quelqu'un est prêt à faire passer la vie après l'amour, à la mettre en jeu à cause de l'amour, là seulement l'amour est aussi plus, et plus fort que la mort. »⁸¹³ Soulignons que la vie dont il est question ici se rapporte à ζωή dans sa signification de vie éternelle. Dans le cas où l'amour devient plus fort que βίος, « il représenterait l'affranchissement de la tyrannie du βίος, qui est en même temps tyrannie de la mort ; il ouvrirait la sphère que la Bible grecque appelle "Zoé", c'est-à-dire une vie définitive, où le règne de la mort est aboli. »⁸¹⁴ Pour le théologien, la Résurrection du Christ est le témoignage de l'Amour comme la source et le fondement de l'immortalité humaine. C'est dans ce sens que Joseph Ratzinger fait intervenir l'affirmation paulinienne en ces termes : « s'il est ressuscité, nous aussi nous le sommes, car alors l'amour est plus fort que la mort ; s'il n'est pas ressuscité, nous ne le sommes pas non plus, car alors c'est la mort qui a le dernier mot, alors rien n'est changé (1 Co 15, 16s). »⁸¹⁵ Le pape théologien est parvenu à la conclusion suivante : « l'amour crée

⁸⁰⁹ 2 Mac 7, 1-40.

⁸¹⁰ Les sadducéens eux-mêmes ne croyaient en la résurrection des morts. (Cf. Mc 12, 18-27) Dans la même lettre aux Corinthiens, l'apôtre des Gentils avait affirmé que la croix du Christ est scandale pour les Juifs et folie pour les païens. « Nous, nous prêchons Christ crucifié ; scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais puissance de Dieu et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs. » Cf. 1 Co 1, 22-23.

⁸¹¹ « C'est pour notre espérance, la résurrection des morts, que je suis mis en jugement. » Cf. Ac 23, 6.

⁸¹² Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 216.

⁸¹³ Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 215.

⁸¹⁴ Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 216.

⁸¹⁵ Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 217.

l'immortalité et l'immortalité procède uniquement de l'amour. »⁸¹⁶ Sous le même rapport de sens du couple Résurrection/Amour, Joseph Ratzinger affirme que la Résurrection du Christ crée l'immortalité et l'immortalité humaine procède uniquement de la Résurrection du Christ⁸¹⁷.

L'objectif de notre analyse n'est pas d'établir simplement le fondement de la foi chrétienne dans la Résurrection du Christ mais de montrer surtout en quoi la théologie du Christ-Ancêtre s'avère incompatible avec la doctrine fondatrice du christianisme. De fait, *le projet théologique du Christ-Ancêtre n'est pas une « christologisation » de l'ancêtre mais une « ancestralisation » du Christ*. Il nous semble important de nous interroger ici encore sur l'intérêt et la validité sotériologique de cette proposition théologique. Qu'ajouterait l'ancestralisme au Christ Ressuscité comme offre de plénitude et de perfection eschatologique pour l'humanité ? Pour montrer davantage l'impasse théologique de la théorie du Christ-Ancêtre née dans le cadre de l'inculturation de la foi, posons encore la question d'une autre manière : l'ancestralisation du Christ comporte-t-elle un dispositif de causalité plus performante pour le salut de l'humanité ? Evaluons maintenant deux hypothèses de réponses. La première est une reconnaissance d'une causalité eschatologique supplémentaire dans le projet d'ancestralisation du Christ. Il convient de noter que l'ancêtre ne ressuscite pas. Il n'exerce pas de causalité. De ce fait, il est toujours esclave de *Thanatos* par contradiction avec le Royaume de Dieu qui seul subsiste après la fin de l'histoire. L'ancêtre au contraire donne consistance et subsistance au royaume de *Thanatos*. Cette condition est partagée par tous les ancêtres. La deuxième serait le défaut de l'ancestralisation du Ressuscité de Pâques pour le salut de l'humanité. La théologie du Christ-Ancêtre n'est-elle pas une sorte d'intégration du Christ dans la communauté des ancêtres ? On se demande en fait si l'ancestralisation du Christ ne retiendra pas l'âme humaine de Jésus dans les Enfers. Il ne s'agit donc pas d'un simple manque de performance mais une contradiction avec le dogme de la Résurrection du Christ⁸¹⁸. Ces hypothèses ont pour conséquence d'établir le caractère à la fois chimérique, artificiel et insoutenable du projet théologique. Il nous semble donc évident que tout projet théologique manifestant une vision « inachevée » du plan divin du Christ Ressuscité, se déclare par le fait même incompatible avec la foi chrétienne.

⁸¹⁶ Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 217. Il s'agit ici de l'amour dans sa signification d'*agapè*, c'est-à-dire en tant qu'amour historique de Dieu en Jésus-Christ. Il nous semble que c'est la vie positive dans le sens de vie glorieuse qui crée l'immortalité.

⁸¹⁷ Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 217.

⁸¹⁸ La vie des ancêtres tient de ce que les vivants leur donne comme offrandes et sacrifices.

La Résurrection du Christ interpelle la théologie africaine de l'inculturation de la foi quand elle « eschatologise » la figure de l'ancêtre. Nous venons de saisir dans la section précédente la Vie du Ressuscité dans son mode de communication. Mais quel genre de vie mène l'ancêtre dans sa condition *post mortem* ? En Afrique, « les morts ne sont pas morts. »⁸¹⁹ Cette réalité culturelle que nous avons déjà soulignée dans la première partie de notre travail traduit l'idée d'une continuité de la vie terrestre dans l'Au-delà. Comme nous l'avons déjà perçu, la vie dans le monde des ancêtres semble être une sorte de « duplication »⁸²⁰ de la vie terrestre dans un monde invisible⁸²¹ avec les mêmes besoins physiques : nutrition, liens matrimoniaux, organisation sociale. En revanche, l'avenir eschatologique de l'homme, issu de la Résurrection du Christ, est loin d'être une simple prospérité terrestre à attendre de la bienveillance des ancêtres. Cette affirmation de saint Matthieu le manifeste clairement : « à la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel. »⁸²² En effet, il ne s'agit pas d'une réanimation⁸²³ qui reste un retour à la condition de la vie terrestre comme c'est le cas dans la culture africaine. La réanimation est une négation de la Résurrection comme l'affirme Pierre Grelot : « cette résurrection n'est pas la simple réanimation miraculeuse d'un cadavre, saisissable par la critique historique à partir du témoignage de ceux qui l'auraient constatée. C'est un passage du "monde présent" au "monde à venir", de l'histoire à la méta-histoire, qui désormais se trouve présente au cœur du monde dans la personne de Jésus ressuscité. La traiter autrement reviendrait à la nier. »⁸²⁴

⁸¹⁹ Cf. B. DIOP, *Les contes d'Amadou Koumba (Souffles)*, Présence Africaine, Paris, 1961, p. 173.

⁸²⁰ C'est ce que François Kabasélé dit de l'ancêtre au pays Bantu. « Mais comment vivent les ancêtres ? Ils habitent, selon les Bantu, dans des villages comme ceux des hommes ; ils conservent, bien que d'une façon mystérieusement spirituelle, les besoins humains. Le culte qu'on leur rend y pourvoit en partie. L'homme reste homme dans ce village des ancêtres, la femme reste femme, le roi reste roi, le riche continue à l'être, et le pauvre de même. Mais leur vie est sans fin et a changé d'aspect : les vivants terrestres qui les avaient connu ne peuvent plus les reconnaître ». Cf. F. KABASÉLÉ, *Chemins de la christologie africaine*, p. 134.

⁸²¹ « Je vous le dis : en cette nuit-là, deux seront sur un même lit : l'un sera pris et l'autre laissé ; deux femmes seront à moudre ensemble : l'une sera prise et l'autre laissée. » Cf. Lc 17, 34-35.

⁸²² Cf. Mt 22, 30.

⁸²³ Lazare a été réanimé. La preuve est qu'il est mort de nouveau. Cf. Jn 11, 1-46.

⁸²⁴ Cf. P. GRELOT, *La Résurrection de Jésus et son arrière-plan juif*, (coll. « Lectio Divina » - La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne, n° 50), Cerf, Paris, 1969, p. 50.

2. L'ancêtre, un sujet à résurrection dans le Christ

Par sa Résurrection, le Christ est le fondement de celle des hommes. On peut affirmer qu'il n'y a donc pas une résurrection propre à une personne qui soit déconnectée de celle du Christ. En dehors de la Résurrection du Christ, point de résurrection pour un ancêtre. Car la Résurrection du Christ a ouvert pour l'homme la voie de sa résurrection, confirmant ainsi son immortalité grâce à son lien avec le Christ. A propos de la Résurrection du Christ, Joseph Ratzinger affirme que « même si l'homme, selon sa nature, est créé pour l'immortalité, le lieu où son âme immortelle trouve un "espace" n'existe que maintenant, et c'est dans cette "corporéité" que l'immortalité acquiert sa signification en tant que communion avec Dieu et avec l'humanité tout entière réconciliée. »⁸²⁵ Nous le percevons bien, la résurrection est ce qui rend possible la communion avec Dieu et avec l'humanité tout entière. Dit autrement, il n'y a pas une autre porte par laquelle les hommes accèdent à leur éternité, en dehors de la Résurrection du Christ. Et puisque sa Résurrection est la forme de notre propre résurrection, nous pouvons dire que la porte de la résurrection de l'ancêtre est la Résurrection du Christ.

L'homme est un sujet à résurrection dans le Christ dans la mesure où le Christ est ressuscité pour nous ouvrir la possibilité à la résurrection. Voici la thèse que nous soutenons : l'ancêtre est un sujet à résurrection dans le Christ. A ce propos, le Père Paul Préaux affirmait que nous sommes des « eschatophores »⁸²⁶, pour signifier que nous portons en nous des « réalités eschatologiques ». Cette affirmation est valable pour l'ancêtre en termes de possibilité. Car dans la Résurrection du Christ, l'ancêtre est appelé à une nouvelle possibilité d'être homme : « dans la Résurrection de Jésus, une nouvelle possibilité d'être homme a été atteinte, une possibilité qui intéresse tous les hommes et ouvre un avenir, un avenir d'un genre nouveau pour les hommes. »⁸²⁷ De cette analyse, nous concluons que l'ancêtre n'est pas la cause de sa propre résurrection. Il est un sujet à résurrection dans le Christ. De ce point de vue, il nous semble que la figure de l'ancêtre est à comprendre à partir de la communion des saints plutôt qu'à partir du Ressuscité siégeant à la droite du Père.

⁸²⁵ Cf. *Jésus de Nazareth*, p. 308. La corporéité dont parle l'auteur désigne la nature du corps que revêtit l'homme dans sa condition *post mortem* avec le Christ.

⁸²⁶ Cf. P. PREAUX, *L'Au-delà, eschatologie intermédiaire*, (conférence donnée le 14 mars 2011 au Centre d'Etudes de Théologie de Caen.)

⁸²⁷ Cf. *Jésus de Nazareth*, p. 278. Dans le même ordre d'idées, l'auteur écrit à la page 308 : « Nous pourrions considérer la Résurrection (...) comme quasiment une sorte de saut qualitatif radical dans lequel s'ouvre une nouvelle dimension de la vie, de l'être de l'homme. » Cf. *Jésus de Nazareth*, p. 308

C. Comprendre la figure de l'ancêtre dans le sens de la communion des saints

1. La position théologique de l'Assemblée du synode des évêques pour l'Afrique de 1994

La première Assemblée Spéciale du Synode des Evêques pour l'Afrique s'est tenue à Rome du 10 avril au 8 mai 1994 sur le thème : « l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 : ‘vous serez mes témoins’ (Ac. 1, 8) ». Durant ce synode où « le thème de l'inculturation a été au centre des préoccupations »⁸²⁸, il nous semble important de nous intéresser particulièrement sur la décision théologique concernant la thématique des ancêtres. Notons d'abord que bien avant l'Assemblée synodale déjà, Sumaïdi faisait remarquer une divergence entre le discours des théologiens et celui des évêques d'Afrique au sujet du culte des ancêtres. Alors que la théologie de l'inculturation proposait le titre théologique du Christ-Ancêtre, les évêques orientaient le débat dans le sens de la communion des saints : « si, à partir des années 80, les productions théologiques africaines attribuent à Jésus-Christ le titre d'ancêtre, les documents officiels et les interventions des évêques préfèrent s'orienter vers la question du rapport du culte des ‘ancêtres’ et la communion des saints. »⁸²⁹ Dans la première partie de notre travail consacrée surtout à l'approche historique de la théorie du Christ-Ancêtre, nous nous sommes rendu compte que la théorie doit son développement aux théologiens Nyamiti et Bujo mais aussi au débat théologique de l'école théologique de Kinshasa sur l'idée d'une « théologie africaine »⁸³⁰.

⁸²⁸ Cf. M. CHEZA, *Le synode africain : histoires et textes*, Editions Karthala, 1996, p. 13. Nous pouvons lire également l'article du même auteur dans la *Revue théologique de Louvain*. Cf. M. CHEZA, « Le Synode africain et l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* », *Revue théologique de Louvain*, n° 27, année 1996, pp. 200-214.

⁸²⁹ *Le Christ comme ancêtre et aîné*, p. 89. Le rite zaïrois de 1988 mentionne l'invocation des « Ancêtres au cœur droit ». Le document préparatoire *Instrumentum laboris* a même proposé cette lecture interprétative.

⁸³⁰ Tout au long de la réflexion, l'expression « théologie africaine » n'a pas été utilisée. Nous avons opté pour la dénomination « théologie de l'inculturation de la foi en Afrique ». Rappelons le débat théologique de l'école de Kinshasa sur la possibilité d'une théologie proprement africaine, qui a opposé le professeur Vanneste à ses étudiants dont Tshishiku est le représentant : Le 29 janvier 1960, s'est tenu au sein de l'Université Lovanium de Léopoldville à la faculté de théologie, un débat sur la possibilité d'une théologie africaine. Tharcisse Tshibangu Tshishiku, un étudiant en année de licence militait comme bien d'autres étudiants pour l'avènement d'une théologie africaine de l'inculturation capable d'offrir un cadre de pensée théologique propre à exprimer les valeurs culturelles du continent. Tout en restant ouvert sur la possibilité d'une inculturation de la foi chrétienne en Afrique, Alfred Vanneste qui était doyen fondateur de la faculté et professeur de théologie défendait du même coup l'universalité de la théologie au titre de l'universalité même du christianisme. Pour en savoir davantage sur la forme et le contenu de ce débat, on peut consulter avec intérêt l'ouvrage de Sumaïdi et celui de Kalemba Mwambazambi. Cf. E. K. SUMAÏDI, *Christologie africaine (1956-2000)*, pp. 25-26 ; K. MWAMBAZAMBI, *La contribution de l'Afrique francophone à la théologie africaine : spécialement le travail de*

Comme on pouvait s'y attendre, le synode de 1994 a abordé la thématique des ancêtres dans le sens de la communion des saints, telle qu'elle était annoncée dans *Instrumentum laboris*. Parmi les 64 Propositions faites par le synode, la proposition 36 est revenue sur la question des ancêtres sous la forme d'une recommandation :

Dans beaucoup de communautés africaines, les "Ancêtres" occupent une place d'honneur. Ils font partie intégrante de la communauté, avec les vivants. Dans bien des cultures, on sait clairement qui mérite d'être ancêtre. Bon nombre d'entre eux n'ont-ils pas cherché Dieu d'un cœur sincère ? Les "Ancêtres" sont vénérés : il s'agit d'une pratique qui n'implique en aucune manière qu'on les adore. Nous recommandons donc que, toutes précautions prises pour que cela ne lèse en rien l'adoration sincère de Dieu ou le rôle qui revient aux saints, le culte des "Ancêtres" soit permis, avec des liturgies préparées, autorisées et proposées par les autorités compétentes dans l'Eglise.⁸³¹

Tout en reconnaissant la place centrale des ancêtres dans la culture africaine, cette proposition du synode recommande l'autorisation de leur culte. Le danger possible que note la proposition théologique n'est pas lié au Christ mais aux saints. C'est pourquoi le synode a orienté la compréhension de la figure de l'ancêtre dans le sens de la communion des saints. En déclarant que bon nombre d'entre eux ont cherché Dieu d'un cœur sincère, le synode évacue la prétention de considérer tous les ancêtres comme membres de droit dans la communion des saints. Bien plus, la recommandation assortie de cette proposition 36 établit une nette distinction entre les ancêtres et les saints. C'est sans doute dans cette optique qu'il nous faut comprendre la nécessité de prendre des précautions pour distinguer toujours le rôle qui revient aux ancêtres de celui des saints. On pourrait alors se demander quel type de rapport le synode établit précisément entre les ancêtres et les saints. En effet, dans l'exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*, le pape Jean Paul II fait une herméneutique dans le sens de l'accomplissement. Selon le Magistère de l'Eglise, l'ancestralité est une préparation de la communion des saints : « les fils et les filles de l'Afrique aiment la vie. De cet amour de la vie, découle leur grande vénération pour leurs "Ancêtres". Ils croient instinctivement que les morts ont une autre vie, et leur désir est de rester en communication avec eux. Ne serait-ce pas, en quelque sorte, une préparation à la foi dans la communion des saints ? »⁸³²

Kä Mana, (the contribution of francophone Africa to African theology : a special focus on the work of Kä Mana), thèse de doctorat, University of South Africa, 2008, pp. 52-55. De fait, l'idée d'une « théologie africaine » divise encore des théologiens à l'intérieur comme à l'extérieur du continent. Bien qu'il y ait des écoles théologiques en Afrique (ce qui est valable pour les autres continents), *il n'y a cependant pas de Révélation propre à l'Afrique.*

⁸³¹ Cf. *Christologie africaine* (1956-2000), p. 91.

⁸³² Cf. JEAN PAUL II, *Exhortation Apostolique post-synodale, « Ecclesia in Africa »,* 14 septembre 1995, AAS 88, (1996), n° 43.

En définitive, le pape ne dit pas expressément que le culte des ancêtres en Afrique doit être rapatrié dans le culte des saints. Pour lui, la vénération des ancêtres pourrait être récupérée comme préparation à la communion des saints. Car on pourrait bien comprendre sa déclaration dans le sens d'un accomplissement des vérités de la culture dans la foi chrétienne. Le culte aux ancêtres est une préparation à la communion des saints. Somme toute, la position du synode ne valide pas la notion d'ancêtre comme titre christologique et elle ne la condamne pas explicitement non plus. Par une déclaration sous une forme interrogative, il a laissé une ouverture qui n'est pas sans conséquences pour la réflexion théologique sur les ancêtres. Il se pose véritablement là une question importante qui est celle de la position eschatologique des ancêtres. Dans la liturgie chrétienne, on prie pour les ancêtres comme on prie pour les autres défunts. Car la foi chrétienne ne peut pas présumer de leur destinée eschatologique⁸³³. En orientant la réflexion théologique dans le sens de la communion des saints, la proposition du synode est un refus de la théologie d'ancestralisation du Christ. En cela, le synode invite la théologie d'inculturation de la foi chrétienne en Afrique à « abandonner » l'ancestralisation du Christ et à envisager la « christianisation » des ancêtres.

2. Rapatrier la figure de l'ancêtre dans la communion des saints

Au regard des observations théologiques précédentes, nous nous proposons de comprendre l'ancêtre à la lumière de la communion des saints. Nous validons dès lors un changement de paradigme dans la compréhension de la figure de l'ancêtre : nous renonçons à comprendre l'ancêtre dans son rapport direct au Christ, proposée par la théologie de l'inculturation en Afrique, vers un nouveau paradigme qui rapproche dans une certaine mesure l'ancêtre du saint. Cette thèse qui établit un rapport entre l'ancêtre et le saint est avancée par l'Assemblée du Synode des Evêques pour l'Afrique :

En Afrique, la croyance dans l'interdépendance de la vie et de la mort, des vivants et des morts et même avec ceux qui sont encore à naître est encore assez répandue. C'est un système de croyance qui constitue la base réelle de la vision africaine du monde. Le Synode devra affronter ce problème pour voir *si ces croyances ne peuvent pas être mises en harmonie avec la communion des saints*. Le fait que les "Ancêtres" jouent un rôle clé dans la Religion Traditionnelle Africaine rend ceci très important. Il est souhaitable que dans différentes parties de l'Afrique des recherches soient menées dans ce domaine pour arriver éventuellement à une nouvelle compréhension de la communion des saints. Il est donc nécessaire que le mystère de la vie et de la mort, vécu à la manière africaine, soit pris en considération et, en outre, que les rites concernant la mort et les funérailles soient

⁸³³ Au demeurant, la foi chrétienne présume toujours le non-enfer pour les défunts.

christianisés de manière à *situer les "Ancêtres" par rapport à la vision chrétienne de la communion des saints*.⁸³⁴

Cette affirmation indique que l'Église a pris conscience de la problématique que soulève la théologie de l'inculturation de la foi concernant le rapport entre les vivants et les morts dont les ancêtres constituent le point focal. Autrement dit, la thématique de l'ancestralisme qui marque fortement au quotidien la vie en Afrique traduit en quelque sorte le rapport entre la vie *ante mortem* et *post mortem* au quotidien. Cette prise de conscience est accompagnée en même temps d'une proposition : il s'agit de christianiser le culte des ancêtres dans le sens de la communion des saints. On comprend alors pourquoi le document préparatoire insiste sur l'importance des recherches à mener en Afrique pour une nouvelle compréhension de cette communion. De fait, elle est le milieu eschatologique à espérer pour tous les hommes. Il n'y a pas un autre milieu eschatologique à espérer pour les ancêtres.

Pour cette raison, entreprendre une démarche théologique pour ajuster la place des ancêtres dans la foi chrétienne consisterait de quelque façon à se demander dans quel sens le rapport entre les ancêtres et les saints pourrait être envisagé. On comprend alors pourquoi l'*Instrumentum laboris* propose de mener une étude qui permette de comprendre l'ancestralité à la lumière de la communion des saints. Il convient de se rappeler en effet, que des recherches avaient été entreprises dans cette perspective avant les travaux préparatoires du synode des évêques de 1994. Le rite zaïrois de la messe adopté en 1988⁸³⁵ et dont le projet d'élaboration remonte en 1969⁸³⁶ comportait déjà une invocation des ancêtres au même titre que les saints :

Vous nos « Ancêtres » au cœur droit,
R/ Soyez avec nous.
Vous qui, aidés par Dieu, l'avez servi fidèlement,
R/ Soyez avec nous.
Venez, glorifions ensemble le Seigneur

⁸³⁴ Cf. SECRETARIAT GENERAL DU SYNODE DES EVEQUES, *L'Église en Afrique et sa mission évangélistrice vers l'an 2000... : "Instrumentum laboris"*, Editions Saint Paul Afrique, Kinshasa, 1994, p. 58.

⁸³⁵ C'est sous le titre de *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre* que le rite zaïrois de la messe a été adopté le 30 avril 1988.

⁸³⁶ C'est à l'issue d'une session ordinaire tenue en décembre 1969 que le comité permanent de la conférence épiscopale du Zaïre a adressé une demande au cardinal préfet de la Congrégation pour le culte divin dans le but d'élaborer un rite de la messe adapté au peuple zaïrois. Le 22 juin 1970, la conférence épiscopale du Zaïre obtint l'*indult* de rechercher « "un cadre africain et zaïrois" pour l'*ordo missae*. » Cf. B. LUYKX, *Une liturgie de la messe pour l'Afrique*, (« Liturgie en mission. Rapport et compte rendu de la XXXIIIème Semaine de missiologie Louvain 1963 »), Desclée de Brouwer, Paris, 1964, p. 187. Cité par E. F., KABONGO, « Le rite zaïrois : son impact sur l'influence du catholicisme en Afrique », *Dieux, hommes et religions*, n° 13, Editions Scientifiques Internationales, Bruxelles, 2008, p. 120.

R/Avec tous ceux qui célèbrent la messe à cette heure.⁸³⁷

Les saints invoqués dans la liturgie ont été canonisés. On a l'impression d'avoir une canonisation implicite de tous les ancêtres dans cette invocation⁸³⁸. C'est l'une des particularités du rite zaïrois selon Didier Mapuya Kapiten : « cette assemblée est constituée par des vivants et des morts. Les saints (ancêtres dans la foi, dans l'histoire) et les ancêtres (générateurs dans le sang, selon la nature) sont invoqués immédiatement après la salutation introductive. La mise en place autour du Christ, dans la communion ecclésiale des saints et dans l'union vitale des ancêtres, constitue l'assemblée dans sa plénitude. »⁸³⁹ Quelques travaux ont été menés pour donner un fondement théologique à cette liturgie inculturée au Zaïre. L'article de Bénézet Bujo intitulé *Nos ancêtres, ces saints inconnus*⁸⁴⁰ s'inscrit bien dans cette perspective. Il convient de remarquer que l'émergence de la théologie du Christ-Ancêtre est postérieure à la date de publication de cet article⁸⁴¹.

En outre, la théorie du *patronium* peut se comprendre à partir de ces caractéristiques reconnues à un saint : *patronus, interpres, ad vocatus*. Ces traits constituent la belle description du saint d'Yvette Duval qui s'inspire de saint Augustin : « 'les prières des fidèles, dit saint Augustin, demandent aux saints d'assurer les défunts et de les assister : devant le Seigneur en tant que patrons.' » [De cura, 6] Ce *patronium* est le fondement du culte des saints, protecteurs et intercesseurs auprès de Dieu de tous les fidèles, morts et vivants, pour lesquels on les invoque et les prie. »⁸⁴² Dans cette affirmation, la signification du saint est bien relative à ses rôles de patronage mais aussi d'intermédiaire et de relais entre Dieu et les hommes (vivants et défunts). L'auteur lui-même explicite sa pensée en ces termes : « rôle des saints *patroni* comme intermédiaires, relais entre Dieu et les hommes dont ils 'traduisent' les prières pour en assurer l'efficacité. »⁸⁴³ De fait, le rapport entre la figure du saint et celle

⁸³⁷ Cf. CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre*, Ed. CEZ, Kinshasa, 1989, p. 117. Cité par *Christologie africaine* (1956-2000), p. 90.

⁸³⁸ Le contenu de cette invocation qui canonise implicitement les ancêtres semble contrasté avec cette affirmation biblique que nous avons déjà citée : « alors deux hommes seront aux champs : l'un est pris, l'autre laissé ». Cf. Mt 24, 40.

⁸³⁹ Cf. D. M. KAPITEN, *Mystère du Christ et expérience africaine*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 135.

⁸⁴⁰ Nous avons là un paradoxe clairement irrecevable comme posant une universalité actuelle et non une généralité virtuelle.

⁸⁴¹ Cet article a été publié en 1979. Nous avons déjà noté la date de 1980 comme marquant le début de la théologie du Christ-Ancêtre.

⁸⁴² Cf. Y. DUVAL, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VIII^e siècle*, Editions augustinienne, Paris, 1988, p. 183.

⁸⁴³ Cf. *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VIII^e siècle*, p. 183.

de l'ancêtre pourrait se comprendre également dans la figure du défunt. En réalité, les Saintes Ecritures parlent de la mort comme l'accueil d'un défunt dans le monde de ses ancêtres. La formule employée dans la Bible pour désigner cette rencontre est celle-ci : « être réuni à ses pères. »⁸⁴⁴ Le fait de se reposer auprès des siens est l'accomplissement de la promesse prophétique dans la littérature vétérotestamentaire. Au repentir du roi Josias de Juda, le Seigneur répond par cette promesse : « à cause de cela, moi, je te réunirai à tes pères ; tu seras ramené en paix dans leurs tombeaux. »⁸⁴⁵ Dans la Bible, cette promesse est déjà une réalité pour quelques personnages. Cette formule est employée dans ce cas : « il mourut et fut réuni aux siens »⁸⁴⁶. Il nous semble que ce « monde des pères » se distingue clairement de la communion des saints⁸⁴⁷. Dans l'eschatologie vétérotestamentaire, la « joie eschatologique » est de revoir les siens. Dans l'eschatologie néotestamentaire, le *donum perfectum*⁸⁴⁸ est centré sur la vision de Dieu : *Homo factus est ad videntum Deum*⁸⁴⁹. Du point de vue de la signification, l'eschatologie néotestamentaire est un dépassement de l'eschatologie vétérotestamentaire dans le sens de l'accomplissement. Cette vérité pourrait être étendue aux ancêtres dans la culture africaine lorsque nous les considérons comme des défunts de l'Ancienne Alliance. Nous parvenons ainsi à la validation de notre hypothèse de recherche : l'ancestralité est à comprendre à partir de la signification chrétienne de la communion des saints.

⁸⁴⁴ Nb 27,13 ; Jg2, 10. Mais il faut affirmer aussitôt que Dieu n'est pas des morts mais des vivants.

⁸⁴⁵ 2 R 22,20.

⁸⁴⁶ Nous avons Gn 25, 17 pour Isaac et Gn 35, 29 pour Ismaël.

⁸⁴⁷ La preuve biblique de cette distinction est relative au personnalisme de l'âme qui est constitutif de l'eschatologie : « alors deux hommes seront aux champs : l'un est pris, l'autre laissé ; deux femmes en train de moudre ; l'une est prise, l'autre laissée. » Cf. Mt 24, 40-41.

⁸⁴⁸ Concept lubacien traduisant le don parfait. Henri de Lubac utilise également d'autres terminologies comme *datum perfectum* et *datum optimum*. Le *datum optimum* relève de la « création » tandis que le *datum perfectum* se rapporte au salut. Le contenu du *donum perfectum* est rempli de la signification du surnaturel comme don. Cf. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, (« Œuvres complètes », n° XII), Cerf, Paris, 2009, p VIII.

⁸⁴⁹ Cf. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, p 133. Ici, la vision des siens dans la condition *post mortem* présuppose la vision de Dieu.

Chapitre huitième

L’Au-delà eschatologique : rencontre avec l’*Eschaton* ou rencontre avec le passé ?

Le premier chapitre de cette partie s’est interrogé sur l’immortalité de l’homme dans le cadre de la théologie du Christ-Ancêtre d’une part mais aussi sur sa survie positive et les formes de sa compatibilité avec la foi chrétienne d’autre part. Il en est ressorti que l’ancestralisation du Christ n’exerce pas de causalité sur la destinée de l’humanité. Par ailleurs, la Résurrection du Christ est apparue à la fois comme le critère de l’immortalité humaine et le fondement même de notre résurrection. De ce fait, la destinée authentiquement eschatologique des ancêtres, appelés à ressusciter dans le Christ, s’accomplit dans la communion des saints. Cette conclusion implique nécessairement une distinction entre la condition eschatologique des ancêtres et celle du Christ.

Dès lors, la réponse à la question suivante s’avère importante pour notre étude : l’*Eschaton* peut-il se dire ancestralisation ? En effet, en raison de son renvoi *post mortem*, la théorie du Christ-Ancêtre touche à la doctrine de l’eschatologie. Il nous semble que l’ancestralisation du Christ dans la théologie de l’inculturation en Afrique pose un problème lié à la compréhension de l’eschatologie chrétienne. C’est pourquoi, dans ce chapitre, l’analyse va d’abord se porter sur l’accomplissement de l’Au-delà en Jésus Christ. Ensuite, après une étude sur la mission eschatologique du Christ dans l’Au-delà et dans l’En deçà, nous nous intéresserons à la problématique protestante de l’eschatologie à partir du XVIII^{ème}, et à ses retentissements sur certains courants catholiques du XX^{ème} siècle de l’époque post-conciliaire, par exemple sur la théologie de l’inculturation de la foi en Afrique. Au plan de l’eschatologie, l’objectif de cette étude est de comprendre d’une part le rapport entre la problématique protestante de l’eschatologie du XVIII^{ème} siècle et le contexte de naissance de la théologie du Christ-Ancêtre en Afrique et de présenter d’autre part le Christ

dans sa condition eschatologique à partir de la figure de l'*Eschaton*⁸⁵⁰. Au plan de la christologie, le but de cette étude est de montrer la contemporanéité du Christ à toute l'histoire humaine à la différence du caractère protologique de l'ancêtre.

I. La réalisation eschatologique en Jésus-Christ

Quelle est la portée de l'accomplissement eschatologique du Christ pour l'humanité ? Nous avons choisi de penser le rapport entre l'*Eschaton* et le Christ à partir de la notion de causalité. Nous allons montrer en nous inspirant de la notion de causalité instrumentale chez saint Thomas d'Aquin, que l'humanité du Christ dans son mystère est la cause du salut eschatologique de l'humanité. La cohérence de cette conceptualité va nous permettre de clarifier la position de l'Ancêtre dans l'Au-delà eschatologique. Dans l'histoire de l'eschatologie, le terme « réalisation » pourrait être considéré comme l'instrument du débat relatif à l'eschatologie en général et à la parousie en particulier : la parousie du Christ réalisant les promesses eschatologiques est-elle encore à venir ou est-elle déjà advenue ? En admettant que la théologie du Christ-Ancêtre indique en soi la nécessité d'une juste conception de l'eschatologie chrétienne, nous nous proposons de comprendre cette doctrine chrétienne à partir du dossier historique de la crise de l'eschatologie protestante à partir du XVIII^{ème} siècle et jusqu'au XX^{ème} siècle.

A. Le Christ comme causalité eschatologique

1. Le Christ dans sa fonction de causalité efficiente chez Thomas d'Aquin

Selon les approches précédentes, la figure de l'ancêtre n'exerce pas de causalité efficiente sur les vivants. En revanche, le Christ exerce une causalité salvifique sur l'humanité⁸⁵¹. En parlant de la glorification de son nom aux Grecs qui cherchaient à le voir,

⁸⁵⁰ Nous utilisons ce terme pour désigner à la fois le Christ ressuscité et la sphère d'existence en Dieu à laquelle il attire les hommes, autrement dit le Royaume de Dieu. Nous reviendrons sur l'étude de ce concept dans la section suivante.

⁸⁵¹ Dans ses travaux de recherches exégétiques, Stanislas Lyonnet parle de « la valeur sotériologique de la Résurrection du Christ ». Cf. S. LYONNET, *Etudes sur l'Épître aux Romains*, (coll. « Analecta biblica », n° 120), Pontificio Istituto biblico, Roma, 1989, p. 16. Cité désormais, *Etudes sur l'Épître aux Romains*, C'est dans la même perspective théologique qu'il faut comprendre ce sous-titre de Jean-Pierre Torrel dans ses travaux sur *Le*

Jésus fait cette déclaration : « et moi, une fois élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi. »⁸⁵² Cette référence biblique affirme la causalité du Christ ressuscité sur l'humanité. Saint Paul que nous avons déjà cité dans 1 Co indique clairement que le Christ est la cause de la Résurrection des morts : « le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui se sont endormis. Car, la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. »⁸⁵³ Ces références bibliques attestent que le Christ est l'« Agent causal » de l'entrée de l'humanité dans l'Au-delà eschatologique.

La question 56 de la *Tertia Pars* de Thomas d'Aquin (ST III^a) traite de la causalité de la Résurrection du Christ⁸⁵⁴ :

On lit au livre II de la métaphysique, ‘‘Ce qui est premier dans un genre est cause de tout ce qui en fait partie’’. Or, dans l'ordre de notre résurrection, ce qui est premier c'est la résurrection du Christ, on l'a vu plus haut. Il faut donc que la résurrection du Christ soit la cause de notre résurrection. L'Apôtre écrit (1 Co 15, 20) : ‘‘Le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de tous les dormants ; car si la mort a été causée par un seul homme, c'est aussi par un seul homme qu'est causée la résurrection des morts.’’⁸⁵⁵

Le livre II de la métaphysique d'Aristote à laquelle se réfère saint Thomas fait référence au principe aristotélicien de la causalité⁸⁵⁶. Sa réutilisation théologique par saint Thomas traduit clairement le rapport de cause à effet : la résurrection des morts est l'effet de la Résurrection du Christ. Le docteur angélique s'inspire donc du principe philosophique d'Aristote pour

Christ en ses mystères : la vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin : « causalité salvifique de la Résurrection du Christ. » Cf. J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères : la vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, (« Jésus et Jésus-Christ »), t. 2, Desclée, Paris, 1999, p. 623. Cité désormais, *Le Christ en ses mystères : la vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*,

⁸⁵² Jn 12, 32. Le verbe « attirer », « helkuô » en grec traduit une action à laquelle nul ne saurait résister. C'est le même verbe qui est utilisé en Jn 21, 11 où Simon Pierre est entré dans la barque pour *tirer* le filet plein de poissons : « Simon-Pierre monta dans le bateau et *tira à terre* le filet, plein de gros poissons : cent cinquante-trois ; et quoiqu'il y en eût tant, le filet ne se déchira pas. » Cf. Jn 21, 12.

⁸⁵³ Cf. 1 Co 15, 20-21. Paul n'ignore certainement pas cette affirmation du 4^{ème} Evangile : « comme le Père en effet ressuscite les morts et leur redonne vie, ainsi le Fils donne vie à qui il veut. » (Cf. Jn 5, 21). Le don de la vie dans le paradis faite par Jésus au malfaiteur sur la croix est à comprendre sans doute dans ce sens : « En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis. » (Cf. Lc 23, 43). Dans cette référence, il ne s'agit pas simplement d'une promesse de vie dans le paradis mais d'une accréditation ou d'un don.

⁸⁵⁴ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin : Textes de la Tertia Pars* (trad. et commenté par Jean-Pierre Torrell), Cerf, Paris, 2008, p. 876. Cité désormais, *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin : Textes de la Tertia Pars*,

⁸⁵⁵ Cf. ST III^a. Q. 56 a. 1. ad. 4. (Cf. *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin : Textes de la Tertia Pars*, p. 877.)

⁸⁵⁶ Voilà ce que stipule la causalité d'Aristote : « la chose qui possède éminemment une nature est toujours celle dont les autres choses tiennent en commun cette nature. » Cf. ARISTOTE DE STAGIRE, *Métaphysique α* (993 b24), trad. J. TRICOT, Paris, 1991, p. 61.

parvenir à une conclusion d'ordre théologique à savoir la causalité de la Résurrection du Christ sur celle de l'humanité. L'idée d'une causalité eschatologique commande cette affirmation thomasienne : « le Verbe accorde la vie immortelle d'abord au corps qui lui est naturellement uni et, par la suite, opère la résurrection dans tous les autres corps. »⁸⁵⁷ Mais le docteur angélique réduit-il la causalité efficiente du Christ à sa Résurrection ? La réponse que donne Stanislas Lyonnet est éclairante : « la mort et la Résurrection agissent comme causes efficientes à la fois de la rémission des péchés et de la vie nouvelle ou justification, qui pour S. Thomas comme pour la théologie catholique, sont deux aspects d'une unique réalité. »⁸⁵⁸ Cette citation du jésuite exégète articulant la cause efficiente de la mort et de la Résurrection du Christ justifie la nécessité de nous interroger d'avantage sur la nature de cette causalité efficiente du Christ. Dans une récente étude sur *Résurrection de Jésus et résurrection des morts : foi, histoire et théologie*, Jean-Pierre Torell s'est posé cette question en ces termes : « la question qui se pose maintenant est celle du type de causalité exercée par la résurrection du corps de Jésus ressuscité : s'agit-il d'une causalité méritoire, efficiente ou exemplaire ? La cause finale – ce en vue de quoi – et la cause formelle – ce par quoi – sont évidemment laissées de côté, car ce n'est pas le problème. »⁸⁵⁹ Après avoir évacué la causalité méritoire⁸⁶⁰, le dominicain soutient la thèse d'une « causalité efficiente instrumentale »⁸⁶¹.

⁸⁵⁷ Cf. ST III^a. Q. 56 a. 1. ad. 4. (*Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin : Textes de la Tertia Pars*, p. 877). Pour Saint Thomas d'Aquin, cette notion de causalité graduée est conforme au principe même des choses comme le montre cet exemple : « cela relève de l'ordre divinement établi que toute cause exerce d'abord son effet sur ce qui est proche et, de proche en proche, jusqu'à ce qui est plus éloigné. Ainsi, le feu réchauffe l'air autour de lui et, par lui, réchauffe les corps plus distants. » Cf. ST III^a. Q. 56 a. 1. ad. 4. (*Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin : Textes de la Tertia Pars*, p. 877). Saint Thomas énonce lui-même la critique qu'on pourrait émettre comme limites de l'usage de ce principe philosophique dans la théologie : « en raison de l'éloignement dans le temps et dans l'espace, il est manifeste que la Résurrection du Christ n'a pas de contact corporel avec les morts qui ressuscitent. » Cf. ST III^a. Q. 56 a. 1. ad. 3. (*Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin : Textes de la Tertia Pars*, p. 877.)

⁸⁵⁸ Cf. *Etudes sur l'Épître aux Romains*, p. 22.

⁸⁵⁹ Cf. J.-P. TORRELL, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts : foi, histoire et théologie*, Cerf, Paris, 2012, p. 111. Cité désormais, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts : foi, histoire et théologie*,

⁸⁶⁰ La causalité méritoire est réservée à la condition terrestre.

⁸⁶¹ Cf. *Résurrection de Jésus et résurrection des morts : foi, histoire et théologie*, p. 112. Nous reviendrons sur la causalité exemplaire du Christ.

2. Le Christ ou la causalité efficiente instrumentale

L'objectif de notre enquête ici est de montrer que le Christ dans la totalité de son mystère exerce sur l'humanité une causalité efficiente en termes de fécondité salvifique. L'usage de l'idée de causalité instrumentale appliquée au mystère du Christ remonte à Denys l'Aréopagite et à Jean Damascène pour qui, l'humanité du Christ est l'instrument de sa divinité⁸⁶². Restant proche de cette perspective théologique, Thomas d'Aquin affirme du Christ que même « sa chair est vivifiante ; elle est en effet l'instrument de sa divinité ; c'est pourquoi, puisque l'instrument agit sous la motion de l'agent, et puisque la divinité du Christ est vivifiante, sa chair jointe au Verbe l'est également. »⁸⁶³ Cette affirmation établit que pour Thomas d'Aquin, l'humanité du Christ est l'instrument du Verbe incarné⁸⁶⁴. C'est dans cette perspective du mystère du Christ considéré dans sa totalité que le docteur angélique thématise la causalité instrumentale de sa Résurrection :

A proprement parler, la résurrection du Christ n'est pas cause méritoire de notre résurrection ; [...] Elle en est tout d'abord la cause efficiente : l'humanité du Christ, selon laquelle il est ressuscité, est d'une certaine manière l'instrument de sa divinité et agit par sa vertu, ainsi qu'on l'a montré plus haut. Voilà pourquoi tout ce que le Christ a fait ou souffert dans son humanité nous étant salutaire par la vertu de sa divinité, comme on l'a prouvé précédemment, la résurrection du Christ est aussi la cause efficiente de notre résurrection par la vertu divine, dont le propre est de rendre la vie aux morts.⁸⁶⁵

De cette affirmation, nous pouvons dire que c'est dans l'humanité du Christ que se trouvent réalisées les conditions de possibilité de sa mort et de sa Résurrection comme cause de salut pour l'humanité. L'humanité du Christ est donc l'instrument de la participation de l'activité humaine à l'efficace divine. Il convient de préciser que pour Thomas d'Aquin en effet, c'est

⁸⁶² « En outre, la cause de la résurrection des morts est la justice divine ; de sorte que les corps sont récompensés ou punis en même temps que leur âme, comme ils ont communiqué avec elle dans le mérite ou le péché, ainsi que le disent Denys, dans le premier chapitre de *La Hiérarchie ecclésiastique*, et le Damasène dans son Livre IV. » Cf. ST III^a. Q. 56 a. 1. ad. 1 (*Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin : Textes de la Tertia Pars*, p. 876). Pour consulter l'œuvre de Denys l'aréopagite, voir : DENYS L'AEROPAGITE, *La hiérarchie ecclésiastique*, trad. M. DE GANDILLAC, (PG 3, 553). Pour l'œuvre de Jean Damascène : JEAN-DAMASCENE, *La foi orthodoxe, suivie de Défense des icônes*, trad. E. PONSROYE, Paris, 1992.

⁸⁶³ Cf. ST III^a. Q. 48 a. 6. ad. 2. (*Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin : Textes de la Tertia Pars*, p. 813.)

⁸⁶⁴ Saint Thomas ne parle pas explicitement de l'humanité glorieuse du Christ.

⁸⁶⁵ Cf. ST III^a. Q. 56 a. 1. ad. 3. (*Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin : Textes de la Tertia Pars*, p. 878.) La raison pour laquelle Thomas d'Aquin évacue la cause méritoire de la Résurrection semble évidente : pour lui, le Christ ressuscité n'est pas en état de mériter. La capacité de mériter, pour soi-même ou pour autrui, est en effet liée à la condition de pèlerin sur cette terre, de "voyageur" (*viator*). Cf. ST III^a. Q. 56 a. 1. ad. 3. (*Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin : Textes de la Tertia Pars*, p. 877.)

la croix qui est la cause méritoire en ce sens qu'elle est cause de la justification de l'âme en raison de sa pénitence.

En raison de sa double nature humaine et divine, la qualité d'instrument dans l'activité du Christ relève de son humanité. C'est la lecture que Jean-Pierre Torrell fait dans cette citation : « le moyen par lequel Dieu peut agir au niveau humain : naître comme naît un être humain, parler comme un homme, prendre un enfant dans ses bras, souffrir et mourir sur une croix, etc., Dieu est incapable aussi longtemps qu'il reste en sa divinité, mais il se donne en Jésus la possibilité de faire tout cela. »⁸⁶⁶ A partir de la signification de ce rapport entre l'humanité du Christ et sa divinité, nous pouvons valider l'hypothèse selon laquelle le Christ dans le mystère de sa personne exerce une causalité instrumentale sur notre humanité. Si nous voulons justifier davantage le caractère infini et divin de la causalité efficiente instrumentale du Christ et l'inscrire dans les dimensions indéfinies du temps et de l'espace, nous pouvons lui coordonner l'efficacité de l'Esprit Saint. C'est l'Esprit Saint qui rend effectives et efficaces les opérations divines du Christ dans tel sujet humain historique. De ce fait, nous pouvons dire avec Jean-Pierre Torrell que la Résurrection du Christ qui est l'œuvre de l'Esprit Saint « transcende l'espace et le temps. Elle est l'instrument de la puissance divine et, comme telle, elle dure toujours. [...], en raison même de l'efficacité divine qui est à l'œuvre, elle est présente à tous les temps et à tous les lieux »⁸⁶⁷. En cela, l'événement de la Résurrection du Christ dans le temps et dans l'espace ne peut être un obstacle à son efficacité instrumentale. Pour la même raison, elle n'a pas besoin de contact physique. Il convient de souligner que cette causalité instrumentale est propre à l'humanité du Christ en raison de l'unité de deux natures. Le Christ est le seul à exercer une causalité efficiente instrumentale sur les âmes.

Ainsi, il n'y a d'autre vie surnaturelle et divine dans les ancêtres que celle communiquée par la causalité efficiente de l'humanité du Christ. Par conséquent, si le Christ

⁸⁶⁶ Cf. *Résurrection de Jésus et résurrection des morts : foi, histoire et théologie*, p. 112. Pour le dominicain spécialiste de Thomas d'Aquin, c'est dans cette perspective théologique que la Résurrection du Christ peut se comprendre comme la causalité instrumentale de notre propre résurrection : « nous disons que la résurrection du Christ est la cause efficiente instrumentale de notre propre résurrection en raison de l'efficacité divine, qui a pour caractéristique propre de donner la vie, donc aussi de la rendre aux morts qui l'ont perdue ; la cause seconde et comme instrumentale, c'est la résurrection du Christ. » Cf. *Résurrection de Jésus et résurrection des morts : foi, histoire et théologie*, p. 113.

⁸⁶⁷ Cf. *Résurrection de Jésus et résurrection des morts : foi, histoire et théologie*, p. 114.

exerce ainsi une causalité eschatologique sur les défunts, quel type de causalité peut-on reconnaître à ces derniers⁸⁶⁸ ?

3. Causalité exemplaire du Christ et causalité exemplaire des saints sur les vivants de la terre

A côté de la causalité efficiente du Christ que nous venons de développer, il y a aussi sa causalité exemplaire. Selon Thomas d'Aquin, la Résurrection du Christ qui exerce une causalité efficiente sur l'humanité est aussi la cause exemplaire de notre propre résurrection. Considérant qu'elle a été la première aussi bien en dignité que dans le temps, la Résurrection du Christ est selon le docteur angélique une cause exemplaire de la résurrection du chrétien : « toujours, en effet, ce qui est le plus parfait est le modèle (*exemplar*) de ce qui est moins parfait dans sa réalisation particulière. C'est pourquoi la Résurrection du Christ est la cause exemplaire de notre résurrection. »⁸⁶⁹ Dans le sens de l'exemplarité, la Résurrection du Christ est alors le modèle de notre résurrection. L'intérêt de cette modélisation n'est pas à chercher du côté de celui qui est la cause de la résurrection mais du côté de ceux qui ressuscitent : « la Résurrection du Christ est la cause de notre résurrection. Cela est nécessaire, non pas du côté de celui qui cause la résurrection, qui n'a besoin d'aucun modèle, mais du côté de ceux qui ressuscitent, car ils doivent être conformés à cette résurrection du Christ... »⁸⁷⁰ Cette affirmation thomasienne est importante dans la problématique de notre analyse théologique. Car elle propose de comprendre la causalité exemplaire de la Résurrection du Christ dans le sens « d'une conformité à ce même modèle qui est en même temps la cause réalisatrice de cet effet particulier. »⁸⁷¹ A partir de cette affirmation, notre analyse va s'intéresser au rapport entre la causalité efficiente et la causalité exemplaire. On montrera ainsi comment la causalité exemplaire est en général dépendante de la causalité efficiente quand on aura vérifié l'ordre contraire dans les circonstances non pas générales mais particulières des apparitions du Ressuscité aux apôtres avant la Pentecôte.

⁸⁶⁸ Nous avons déjà affirmé dans le cadre de la communion des saints la « supériorité » des saints sur les vivants. Il y a une causalité des saints sur les vivants.

⁸⁶⁹ Cf. ST III^a. Q. 56 a. 1. ad. 3. (*Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, p. 878.)

⁸⁷⁰ ST III^a. Q. 56 a. 1. ad. 3. (Cf. *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin : Textes de la Tertia Pars*, p. 878.)

⁸⁷¹ Cf. *Le Christ en ses mystères : la vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin* », p. 631.

Avant de penser à leur propre résurrection corporelle, les apôtres ont vérifié d'abord que la résurrection corporelle de Jésus montre quelque chose. Cette déclaration de l'apôtre Thomas pourrait se comprendre dans ce sens : « si je ne vois pas dans ses mains la marque des clous, si je ne mets pas mon doigt dans la marque des clous, et si je ne mets pas ma main dans son côté, je ne croirai pas. »⁸⁷² En vérifiant par lui-même les signes de la crucifixion, il se rend finalement compte de ce que représente la Résurrection du Christ comme le montre bien cette déclaration : « *Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.* »⁸⁷³ En réalité, Thomas a demandé à voir ce que les autres apôtres ont déjà vu : « Jésus vint, se présenta au milieu d'eux, et leur dit : ‘La paix soit avec vous !’ Et quand il eut dit cela, il leur montra ses mains et son côté. »⁸⁷⁴ On peut donc dire que c'est après avoir vu d'abord le Christ ressuscité dans les apparitions notamment que les apôtres ont seulement bien compris la promesse de la résurrection. C'est dans cette perspective théologique qu'il faut comprendre cette affirmation de Marie-Joseph Nicolas : « le Christ ressuscité, vivant, est apparu aux disciples sans qu'il ne leur fût possible de douter de la réalité et de l'identité de celui qui leur apparaissait. »⁸⁷⁵ Partant de leur certitude d'avoir vu le Christ ressuscité, les apôtres peuvent comprendre leur propre résurrection.

En revanche, c'est avec l'événement de la Pentecôte que les apôtres ont compris que la résurrection du Christ est à la fois l'inauguration et la réalisation de leur propre résurrection. C'est pourquoi leur témoignage de l'événement de la Résurrection commence avec la réception de l'Esprit Saint à la Pentecôte⁸⁷⁶. Ils ont compris que l'Esprit Saint qu'ils ont reçu est l'Esprit de résurrection : « l'Esprit de Vérité, que le monde ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le voit pas ni ne le reconnaît. Vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure auprès de vous et qu'il est en vous. Encore un peu de temps et le monde ne me verra plus. Mais vous, vous verrez que je vis et vous aussi, vous vivrez. »⁸⁷⁷ A partir de là, nous pouvons dire que c'est seulement avec l'événement de la Pentecôte que les apôtres ont pris pleinement conscience de la causalité efficiente de la Résurrection du Christ.

⁸⁷² Cf. Jn 20, 25. « *Ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσίν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων, καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων, καὶ βάλω τὴν χεῖρά μου εἰς τὴν πλευράν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω.* »

⁸⁷³ « Mon Seigneur et mon Dieu ! » Cf. Jn 20, 28. L'apôtre reconnaît par cette affirmation la Résurrection du Christ. Parce qu'il est réellement ressuscité, il est alors reconnu comme étant son Seigneur et son Dieu.

⁸⁷⁴ Cf. Jn 20, 19-20.

⁸⁷⁵ Cf. M.-J. NICOLAS, *Théologie de la Résurrection*, Desclée, Paris, 1982, p.164-165.

⁸⁷⁶ Ac 2, 1-47.

⁸⁷⁷ Jn 14, 17-19.

De fait, cette causalité exemplaire du Christ est relayée par l'exemplarité des saints. On comprend que la causalité exemplaire des saints agisse sur les vivants pour animer leur espérance. Il ne s'agit pas de leur intercession que nous avons déjà traitée mais de leur modèle de vie. La causalité exemplaire, c'est d'être un motif d'espérance. Nous venons de voir comment le Christ ressuscité s'est montré aux apôtres pour animer leur foi en la résurrection. Les saints montrent que la rencontre eschatologique promise à tous est possible⁸⁷⁸. Nous avons également affirmé dans nos analyses précédentes qu'on ne peut pas reconnaître une causalité efficiente des défunts sur les vivants. Par ailleurs, on peut reconnaître par analogie que les défunts supposés saints pourraient également rejoindre la causalité exemplaire. Nous disons par analogie parce que seuls les défunts canonisés exercent cette causalité exemplaire. *C'est donc par analogie qu'on peut parler de la causalité exemplaire des ancêtres* ; ils ont manifesté un parcours marqué de quelque façon par l'exemplarité.

Le discours théologique sur le retour du Christ à la fin des temps est un discours sur la rencontre de l'*Eschaton* avec l'humanité. Il nous semble que la crise de l'eschatologie protestante à partir du XVIII^{ème} siècle et jusqu'au XX^{ème} siècle a été avant tout un problème de compréhension de la parousie⁸⁷⁹ tout comme la théorie du Christ-Ancêtre manifeste une difficulté liée à la compréhension de l'eschatologie chrétienne. Quand on sait que le mouvement de la négritude a été de quelque façon le *Sitz im Leben* de la théorie du Christ-Ancêtre, on pourrait se demander si le débat qui a alimenté la crise de l'eschatologie protestante ne peut nous fournir d'autres éléments de lecture de la théologie du Christ-Ancêtre. Cette analyse va nous permettre de comprendre le rapport entre la problématique protestante de l'eschatologie du XVIII^{ème} siècle et le contexte de naissance de la théologie du Christ-Ancêtre en Afrique.

⁸⁷⁸ Nous avons traité le thème de la communion des saints dans le chapitre précédent. Lorsque nous évoquons la causalité exemplaire des saints, il semble important de faire remarquer qu'ils ne se vengent jamais des vivants saints. A la différence des ancêtres qui peuvent se venger, les saints ne font jamais de mal. De ce point de vue, Abraham est le type de causalité exemplaire.

⁸⁷⁹ Selon Philippe-Marie Margelidon, « le mot grec *parousia* signifie *venue* ou présence. Dans le Nouveau Testament, il désigne l'avènement du Seigneur Jésus à la fin des temps. Ce retour du Christ annoncé est le terme de l'eschatologie chrétienne. » Cf. P.-M. MARGELIDON, *Les fins dernières : de la résurrection du Christ à la résurrection des morts*, (« *Sed contra* »), Editions Artège, Perpignan, 2011, p. 206. Cité désormais, *Les fins dernières : de la résurrection du Christ à la résurrection des morts*,

B. La crise de l'eschatologie protestante du XVIIIème siècle

L'eschatologie protestante du XVIIIème siècle a été marquée par un débat axé spécialement sur le royaume de Dieu et sur la fin des temps. Ces questions d'ordre biblique concernant les « *eschata* » – déjà complexes de par leur nature « supranaturelle » – ont été ensuite étudiées dans un nouveau cadre épistémologique désigné par le terme « eschatologie », dont l'origine⁸⁸⁰ remonterait à un passé relativement récent. Dans les travaux de bon nombre de théologiens, les conclusions issues de l'interprétation de ces thématiques bibliques ont malheureusement entraîné pendant longtemps l'eschatologie chrétienne dans des interprétations diverses, préjudiciables à l'équilibre de la foi. De façon générale, on distingue à la base deux formes de déviation représentant deux systèmes d'interprétation eschatologique du message du Christ.

1. L'eschatologie conséquente

Il s'agit d'une interprétation qui identifie l'avènement du Royaume de Dieu et la fin des temps ou la parousie. Autrement dit, la *basileia tou théou* ne se réalise effectivement qu'à la fin des temps. Selon cette présentation, les œuvres et le message de Jésus ne s'expliquent que par l'attente de cette fin des temps. Cette première forme appelée eschatologie conséquente a été développée surtout par Samuel Reimarus, Friedrich Strauss et Edouard Reuss. Selon eux, le message de Jésus sur le Royaume de Dieu s'explique par l'attente de la fin des temps. Les écrits de Reimarus publiés par Lessing après la mort de celui-ci nous révèlent sa compréhension de l'avènement du Royaume de Dieu annoncée par Jésus : « les auditeurs et les disciples de Jésus, quand ils entendent annoncer la venue du Royaume des

⁸⁸⁰ L'origine et la paternité du terme varient selon les sources. Pour Jean Carmignac, le terme serait créé par Karl Gottlieb Bretschneider en 1804 et repris par F. Oberthür entre 1807 et 1810. Propagé d'abord en Allemagne, un groupe de théologiens alsaciens aurait ensuite importé le terme en France à partir de 1828. Cf. CARMIGNAC Jean, *Le mirage de l'eschatologie. Royauté, Règne de Dieu ... sans Eschatologie*, Letouzey et Ané, Paris, 1979, p. 134. D'après le *Dictionnaire Critique de Théologie*, le terme « eschatologie » serait apparu au XVII^{ème} avec Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Cf. J.-Y. LACOSTE éd., *Dictionnaire Critique de Théologie*, Quadrige/Presses Universitaires de France, 3^{ème} édition, Paris, 1998, p. 479. Quant à Otto Hermann Pesch qui s'appuie sur *Systematis locorum theologicorum 12 (Eschatologie sacra* de Th. Mahlmann), l'origine du terme remonterait dès 1677 avec Abraham Calov. Le terme serait alors repris par Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Cf. J.-L. LEUBA, *Temps et eschatologie*, Cerf, Paris, 1994, p. 143, note 35.

cieux comprennent que le Messie devait bientôt paraître et inaugurer son Règne. »⁸⁸¹ Entre Jésus qui annonce le Royaume et les disciples qui reçoivent le message pour eux et pour les autres, Lessing note alors un défaut de communication. Il n'est d'ailleurs pas le seul à s'interroger de cette façon sur le sens du message eschatologique de Jésus et sur la question de sa transmission. Dans son œuvre *Vie de Jésus pour le peuple allemand* publiée en 1864, David Friedrich Strauss voit aussi dans la prédication de Jésus l'annonce future de la fin du monde : « Jésus considérait son retour comme extrêmement rapproché... Et la crise finale aurait lieu aussitôt après la destruction de Jérusalem, qu'il avait également prédite. Jésus se serait donc au moins fortement trompé quant à la date... »⁸⁸² On le voit bien, cette vision identifie l'avènement du Royaume de Dieu et la fin des temps.

Dans les travaux des théologiens⁸⁸³ tels que Johannes Weiss, Albert Schweitzer et Rudolf Bultmann, cette eschatologie conséquente a connu une large expansion avec des accentuations plus ou moins intenses sur l'un ou l'autre aspect de la théorie comme le relève cette affirmation de Carmignac : « à l'erreur transmise par Reuss et Renan, Johannes Weiss et Loisy vont faire franchir une nouvelle étape, parce qu'ils vont commencer à combiner les notions de Royaume de Dieu (uniquement futur) et d'Eschatologie (chosifiée en Fin du Monde). »⁸⁸⁴ Mais, c'est surtout avec Schweitzer et Bultmann que la théorie de l'eschatologie conséquente se montre à la fois explicite et expressive. Pour Schweitzer, la réalisation du Royaume de Dieu dont Jésus est l'annonciateur est à envisager seulement à la parousie. Il nous semble que le contenu de cette affirmation n'entretient pas de rapport de continuité entre la Résurrection et la Parousie : « *the spiritual conception of the Kingdom cannot possibly be combined with the thought of a glorious Second Coming, for if Jesus had held this latter view He must necessarily have thought of the present live as only a kind of prologue to that second*

⁸⁸¹ Cf. S. REIMARUS, *Fragments d'un anonyme. Le but de Jésus et de ses disciples*, [Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger], éd. G. E. Lessing, n° 29, Braunschweig, 1778, pp. 262-263.

⁸⁸² Cf. D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus pour le peuple allemand*, [Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet], vol. 1, Hetzel et Lacroix, Paris, 1864, p. 310-311. Pour lui, Jésus « place évidemment le royaume des cieus, non pas au temps où il vivait, mais dans une période nouvelle, que Dieu amènerait miraculeusement. » Cf. *Vie de Jésus pour le peuple allemand*, vol. 1, p. 315.

⁸⁸³ Pour l'histoire de la crise eschatologique, on peut consulter les travaux de Jean Carmignac, *Le mirage de l'eschatologie. Royauté, Règne de Dieu ... sans Eschatologie*, pp 133-196.

⁸⁸⁴ Cf. *Le mirage de l'eschatologie*, p. 147. « Pour Loisy comme pour Johannes Weiss, les paroles des Evangiles et du Nouveau Testament sur le Royaume de Dieu ne pouvaient pas avoir d'autre sens qu'une prédiction téméraire d'une Fin du Monde imminente. » Cf. *Le mirage de l'eschatologie*, p. 154. Nous reviendrons sur le cas d'Alfred Loisy et d'Ernest Renan qui étaient des catholiques.

existence. »⁸⁸⁵ Dans cette affirmation où il est question de la signification du Royaume, Albert Schweitzer semble introduire une séparation entre la Résurrection et la Parousie. Or il nous semble qu'on ne peut pas admettre la dimension sacrificielle de la mort du Christ sans accepter le fait que la Résurrection soit à la fois l'inauguration et l'accomplissement du Royaume⁸⁸⁶. Mais Albert Schweitzer lui-même affirme que la Résurrection du Christ n'a pas apporté ce que la Parousie a promis. La citation suivante traduit cette conception : « *it was only after the death of their Master that the disciples differentiated the thought of the Resurrection from that which the Second Coming. The Resurrection did not bring them that which the Second Coming had promised ; but it produced the result that the eschatological hopes, which Jesus had with difficulty succeeded in damping, flamed up again in the hearts of his disciples.* »⁸⁸⁷ On pourrait se demander si Albert Schweitzer n'envisage pas le Royaume de Dieu comme une réalité extérieure aux élus dont il évoque. C'est dans ce contexte que Bultmann, à la suite de ces auteurs, arrive à une conception « suprahistorique » des fins dernières. Selon la vision théologique de ce dernier, le Royaume de Dieu perd sa corrélation avec l'humanité et la terre pour devenir une donnée proprement métaphysique. Cette affirmation de son article de 1917 intitulé *La signification théologique pour la religion du Nouveau Testament* en est une illustration : « le Dieu eschatologique dit-il, n'est pas l'Être invisible et spirituel dont parlaient les Grecs, ni le Dieu de la théologie chrétienne classique, ni celui de la théologie contemporaine, qui en définit l'altérité par la catégorie de la suprahistorique... Il doit être pensé comme le Tu... »⁸⁸⁸ On se demande si le « Dieu eschatologique » dont parle Bultmann a réellement un rapport avec l'homme et le monde. Cela confirme notre hypothèse d'une considération de l'eschatologie en dehors de l'humain. De toute évidence, cette vision des théologiens de l'eschatologie consécutive évacue une

⁸⁸⁵ Cf. A. SCHWEITZER, *The quest of the historical Jesus : a critical study of its progress from Reimarus to Wrede*, trad. William Montgomery, Suzeteo Enterprises, United States, 2011, p. 221. Traduction : la conception spirituelle du Royaume ne peut être combinée avec la pensée d'une seconde venue glorieuse, car si Jésus avait tenu ce dernier point de vue, il devait nécessairement penser à la vie présente comme une sorte de prologue à cette seconde existence.

⁸⁸⁶ Voyons comment Jean Carmignac traduit cette idée de Schweitzer : « il ne meurt pas pour que celui-ci et celui-là puisse entrer dans le Royaume de Dieu ; il expie les péchés pour que le Royaume lui-même puisse venir. C'est seulement quand ce Royaume sera là que les élus eux-mêmes pourront en prendre possession. » . Cf. *Le mirage de l'eschatologie. Royauté, Règne de Dieu ... sans Eschatologie*, p. 160.

⁸⁸⁷ Traduction : ce n'est qu'après la mort de leur Maître que les disciples ont fait une distinction entre la Résurrection et la Seconde la Venue. La résurrection ne leur apportait pas ce que la Seconde Venue avait promis ; Mais il en résulta que les espérances eschatologiques, que Jésus avait difficilement réussies à amortir, se réchauffaient dans le cœur de ses disciples.

⁸⁸⁸ Nous n'avons pas pu trouver cette œuvre de jeunesse. C'est pourquoi nous avons consulté la traduction de Jean Carmignac. Cf. *Le mirage de l'eschatologie. Royauté, Règne de Dieu ... sans Eschatologie*, p. 175.

dimension temporelle et historique du Royaume de Dieu. De fait, l'eschatologie chrétienne commence dans l'En-deçà.

2. L'eschatologie « réalisée »

La deuxième forme de déviation qui est aux antipodes de la première ne voit la réalisation du Royaume de Dieu que dans la vie et l'action même de Jésus. Pour ce courant théologique dénommé eschatologie réalisée⁸⁸⁹ dont Charles-Harold Dodd est le célèbre défenseur⁸⁹⁰, le Royaume de Dieu est survenu durant le temps de Jésus de même que sa réalisation « eschatologique ». En effet, la théorie de l'eschatologie réalisée dans les travaux de Dodd est le résultat d'une considération de la valeur historique des paraboles de Jésus sur le Royaume : « dans le chapitre de la conclusion, j'ai tenté de montrer, dans les grandes lignes, le lien vital qui unit l'enseignement des paraboles avec la tradition centrale de la théologie chrétienne et avec la vie sacramentelle de l'Eglise lorsque cet enseignement est compris au sens de ce que j'ai appelé "eschatologie réalisée." »⁸⁹¹ De fait, l'idée d'une eschatologie réalisée est d'emblée recevable en raison de la Résurrection du Christ. Mais si l'eschatologie est déjà réalisée, il faut aussi affirmer que nous attendons son accomplissement. Or, la théorie eschatologique de Dodd semble exclure la Parousie du Christ comme l'indique cette affirmation : « c'est la vie même de Jésus qui est la véritable fin du monde, c'est sa venue en Palestine sous "Ponce Pilate" qui est la véritable parousie, c'est sa Résurrection qui a été prise pour l'annonce d'une Résurrection Générale. »⁸⁹² Selon cette affirmation, il n'y a plus rien à attendre comme accomplissement du Royaume de Dieu pour l'humanité. Dodd n'est pas le seul défenseur de l'eschatologie réalisée. D'autres théologiens comme Albert Réville, Timothée Colani, Edwyn Hoskyns et T.W. Manson ont également adopté la même position. Dès 1863, Albert Réville s'opposait déjà ouvertement à l'idée même de la parousie et affirmait dans son résumé en français de l'œuvre du hollandais Scholten que le Royaume de

⁸⁸⁹ Cette vision de l'eschatologie évacue la parousie. Tout en acceptant le « déjà là » de l'eschatologie, il y a cependant un rejet du « pas encore ».

⁸⁹⁰ Ces mots d'introduction de l'œuvre de Charles Harold Dodd corroborent notre point de vue : « nous sommes, aujourd'hui encore, affrontés au problème de l'eschatologie, bien que l'approche puisse en être quelque peu différente. Mon travail a commencé par envisager le problème tel que Schweitzer l'avait posé. Quoique profondément impressionné par son argumentation, je n'ai pu, pas plus que beaucoup d'autres, être convaincu par sa formule d'"eschatologie conséquente". » Cf. C. – H. DODD, *Les Paraboles du royaume de Dieu : déjà là ou pas encore ?*, traduit de l'anglais par Hélène, Perret et S. de Bussy, Éditions du Seuil, Paris, 1977, p. 12.

⁸⁹¹ Cf. C. – H. DODD, *Les Paraboles du royaume de Dieu : déjà là ou pas encore ?*, p. 13.

⁸⁹² Cf. *Les Paraboles du royaume de Dieu : déjà là ou pas encore ?*, p. 126.

Dieu était déjà réalisé : « en résumé, le Christ historique a cru au triomphe du royaume de Dieu et à la durée de son œuvre, mais non à son retour visible pour juger les vivants et les morts. »⁸⁹³ Cette position théologique est partagée par Timothée Colani qui se montre plus radical : « nous le disons donc sans aucune hésitation : non, Jésus n'a pas espéré revenir du ciel pour achever son œuvre. En mourant il l'avait achevée complètement, telle qu'il avait conçue. »⁸⁹⁴ Cette citation n'affirme pas simplement l'accomplissement eschatologique dans la *condition ante mortem* mais elle semble récuser toute autre conception alternative sur l'accomplissement du Royaume de Dieu. Voilà comment la récente étude de Philippe-Marie Margelidon résume l'eschatologie réalisée : « depuis l'avènement du Christ dans la chair, nous sommes entrés dans les derniers temps, la Résurrection du Seigneur, c'est la fin advenue dans le temps, c'est l'« eschatologie réalisée ». »⁸⁹⁵

En somme, la problématique du débat eschatologique se ramène au « temps de la parousie » ou au temps de la réalisation du Royaume de Dieu. Selon les défenseurs de l'une et de l'autre théorie, l'idée même de l'avènement du Royaume de Dieu dans les Saintes Ecritures relève d'une « erreur ». Tandis que les tenants de l'eschatologie réalisée y voient une erreur des disciples, ceux de l'eschatologie conséquente imputent cette erreur à Jésus lui-même. Pour les premiers, les disciples n'auraient pas bien compris le sens du message de Jésus ou l'auraient peut-être même transformé. Pour les seconds, Jésus aurait été contaminé par les illusions⁸⁹⁶ de ses contemporains qui vivaient dans l'attente fiévreuse du Royaume de Dieu.

3. Vers une eschatologie « orthodoxe » avec Karl Barth

Ces deux formes d'interprétation dans le discours eschatologique survenues pratiquement depuis la fin du XVIII^{ème} siècle ont profondément influencé la théologie protestante. Il s'agit d'un protestantisme libéral. La pensée théologique dans le protestantisme a dû attendre Karl

⁸⁹³ Cf. J. H. SCHOLTEN, *Manuel d'histoire comparée de la philosophie et de la religion*, traduit du hollandais par Albert Réville, vol. 1, Treuttel, Paris / Wurtz, Strasbourg, 1861, p. 109.

⁸⁹⁴ Cf. T. COLANI, *Jésus et les croyances messianiques de son temps*, Paris, Treuttel /Wurtz, Strasbourg, 1864, p. 148.

⁸⁹⁵ Cf. *Les fins dernières : de la résurrection du Christ à la résurrection des morts*, p. 14.

⁸⁹⁶ Pour Alfred LOISY, si Jésus « ne donne jamais sa définition du royaume de Dieu, c'est que le royaume dont il est le messager et l'agent s'identifie dans sa pensée, comme celle de ses auditeurs, à celui que les prophètes avaient annoncé. » Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Picard, Paris, 1902, p. 47.

Barth (1886-1968) pour retrouver l'orthodoxie chrétienne sur l'eschatologie. Il convient de souligner que ses premiers travaux sur la question manquaient toutefois d'équilibre. On se souvient de son affirmation dans son commentaire sur *L'Épître aux romains* devenue célèbre : « le royaume de Dieu n'a pas de "point" sur terre, pas même dans ses plus petites particules, mais il a été annoncé ; il n'est pas "venu", pas même sous sa forme la plus sublime, mais il est proche. »⁸⁹⁷ Cette première tentative de l'auteur ne se distingue pas radicalement de la position de « l'eschatologie conséquente » puisque le Royaume de Dieu n'est pas encore là. Mais, dans sa *Dogmatique*, la pensée de Barth a évolué vers un équilibre, articulant comme il convient les notions de « Royaume de Dieu », d'« Eglise » et la Personne de Jésus Christ. Dans le premier volume de *Dogmatique*, il affirme ceci à propos de l'Eglise : « le critère du message chrétien dans tous les temps passés, présents et à venir, c'est précisément l'être de l'Eglise, c'est-à-dire Jésus-Christ. »⁸⁹⁸ L'opposition entre le Royaume de Dieu et l'Eglise entretenue dans « l'eschatologie conséquente » et dans « l'eschatologie réalisée » est ainsi dépassée. Puis dans le deuxième volume de *Dogmatique* (première partie), l'auteur parvient à l'affirmation d'un juste rapport entre Jésus et le Royaume de Dieu : « Jésus-Christ lui-même est le royaume de Dieu. »⁸⁹⁹ Dans la deuxième partie de *Dogmatique* (deuxième volume), le théologien de Bâle donne lui-même un commentaire qui explicite sa pensée : « le royaume, Jésus, le nouvel homme. Et il ne s'agit pas de trois choses, mais de trois fois la même chose. Le royaume est le nouvel homme en Jésus. Jésus est lui-même le royaume du nouvel homme. Le nouvel homme est Jésus, porteur et héraut du royaume. »⁹⁰⁰ Cette affirmation fondamentale montre bien que l'identification du Royaume de Dieu à Jésus n'est pas seulement valable pendant sa vie terrestre, mais aussi durant le temps de l'Eglise qui est la communauté rassemblée par le Christ⁹⁰¹. La définition de l'eschatologie que donne Philippe-Marie Margelidon dans sa récente étude se comprend dans cette perspective :

L'eschatologie, terme que privilégie la théologie contemporaine, déborde ce qu'on appelle précisément les réalités dernières, les fins dernières (*de novissimis*). La vie chrétienne est le

⁸⁹⁷ Cf. K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, trad. de l'allemand par Pierre Jundt, Labor et Fides, Genève / Librairie protestante, Paris, 1972, p. 319.

⁸⁹⁸ Cf. K. BARTH, *Dogmatique. La doctrine de la Parole de Dieu : prolégomènes à la Dogmatique*, vol. 1, t. 1, Labor et Fides, Genève, 1953, p. 3.

⁸⁹⁹ Cf. K. BARTH, *Dogmatique. La Doctrine de Dieu : l'élection gratuite*, vol. 2, t. 2, Labor et Fides, Genève, 1958, p. 187.

⁹⁰⁰ Cf. K. BARTH, *Dogmatique. La Doctrine de Dieu : le commandement de Dieu*, vol. 2, t. 2, Labor et Fides, Genève, 1958, p. 185.

⁹⁰¹ « L'Eglise est la communauté de Dieu située dans ce temps, en marche vers la fin qui lui a été fixée et qui est déjà devenue manifeste. » Cf. K. BARTH, *Dogmatique. La Doctrine de Dieu : le commandement de Dieu*, vol. 2, t. 2, Labor et Fides, Genève, 1958, p. 185.

commencement de la vie éternelle, une vie eschatologique qui commence par la grâce de la vie baptismale dans le temps pour aboutir à sa pleine et définitive réalisation dans la vision de la gloire de Dieu, après notre mort, et à son achèvement par notre résurrection et la transformation de notre cosmos lors de la parousie du Christ.⁹⁰²

Il nous semble important de souligner ici la conversion ou le passage opéré au niveau de l'outillage conceptuel. Dans son développement théologique, Karl Barth problématise la thématique de *l'Eschaton* plus que celle de l'eschatologie ; sans faire l'usage explicite du terme, il s'intéresse plus à *l'Eschaton* qui désigne les « choses dernières » qu'à l'eschatologie qui désigne le discours sur ces « choses dernières ». Il s'agit là d'un dépassement qualitatif important pour l'équilibre de la doctrine chrétienne sur l'eschatologie.

C. Les retentissements des eschatologies protestantes sur l'eschatologie catholique du XXème siècle et de l'époque post-conciliaire

1. L'Eglise catholique face au modernisme dans la théologie : le cas d'Alfred Loisy⁹⁰³

Notre objectif n'est pas de présenter ici les théologiens modernistes dans le catholicisme au XXème siècle. Nous allons nous intéresser surtout à la pensée d'Alfred Loisy et à la réaction de l'Eglise. Dans une œuvre intitulée *L'essence du christianisme : seize conférences prononcées à l'Université de Berlin devant les étudiants de toutes les Facultés en 1899-1900*⁹⁰⁴, Adolf Harnack a thématisé l'essence du christianisme sans une réelle prise en considération de son rapport avec le judaïsme : « maintenant seulement on voit que tout ce qui était extérieur ou exclusivement à venir se trouve éliminé : c'est l'individu qui est sauvé, non le peuple ou l'Etat ; ce sont des hommes nouveaux qui vont naître et le royaume de Dieu est à la fois la force qui les anime et la fin à laquelle ils tendent. »⁹⁰⁵ Il y a là une sorte d'opposition entre le corps du Royaume et l'âme du Royaume. Cette conception du rapport entre le

⁹⁰² Cf. *Les fins dernières : de la résurrection du Christ à la résurrection des morts*, p. 15.

⁹⁰³ Dans cette partie consacrée au modernisme dans la théologie catholique, nous aurions pu nous intéresser à quelques figures marquées par le protestantisme libéral telles qu'Ernest Renan et Alfred Loisy. Mais nous avons choisi de nous intéresser simplement à Alfred Loisy dont les travaux théologiques permettent de comprendre la pensée des autres.

⁹⁰⁴ Cf. A. HARNACK, *L'essence du christianisme : seize conférences prononcées à l'Université de Berlin devant les étudiants de toutes les Facultés en 1899-1900*, trad. André-Numa Bertrand, vol. 1, Fischbacher, Paris, 1907. La première édition de l'ouvrage est de 1902 (l'original en allemand a été publié en 1900).

⁹⁰⁵ Cf. *L'essence du christianisme : seize conférences prononcées à l'Université de Berlin devant les étudiants de toutes les Facultés en 1899-1900*, p. 80-81.

christianisme et le judaïsme, présentée en termes d'opposition par Harnack, a suscité des réactions des théologiens catholiques. Dès 1902, Alfred Loisy a répondu à Harnack dans une étude publiée sous le titre *L'Évangile et l'Église*⁹⁰⁶. Dans l'Église catholique, Alfred Loisy est sans doute l'une des figures de proue⁹⁰⁷ dans le débat sur le libéralisme protestant. Du reste, la théologie développée par Alfred Loisy n'a pas été exempte de déséquilibres par rapport à l'orthodoxie chrétienne. Cette citation centrée sur le rapport entre le Royaume de Dieu et l'Église en est un exemple : « Jésus annonçait le Royaume et c'est l'Église qui est venue. »⁹⁰⁸ En effet, Loisy n'entend pas affirmer ici que le Royaume de Dieu et l'Église constituent une même réalité eschatologique. Car l'affirmation renferme en quelque sorte une substitution du Royaume de Dieu par l'Église, ce qui est inconcevable pour la doctrine chrétienne. Le commentaire que fait Jean Carmignac de cette citation mérite d'être souligné : « la venue de l'Église prouve l'erreur de la prédication du Royaume et cette erreur s'ajoute à toutes celles qu'il relève dans les Évangiles ou dans la Bible. »⁹⁰⁹ Cette affirmation est la confirmation que Loisy oppose deux réalités qui sont intimement liées dans leur signification théologique. A partir de là, nous pouvons dire que Loisy est au cœur d'un débat eschatologique dans l'Église catholique. En voulant apporter une réponse au libéralisme protestant, il a finalement introduit le modernisme dans l'Église catholique. Cette affirmation de Simon Claude Mimouni et de Pierre Maraval qui résume les travaux de Loisy pourrait éclairer davantage notre analyse :

D'une manière générale, les travaux de A. Loisy reposent sur cette profonde conviction théologique : la révélation chrétienne doit affronter le feu de sa propre historicité, ce n'est qu'ainsi qu'elle est authentiquement chrétienne. En réalité, A. Loisy ne fait que proposer une première approche théologique du Jésus de l'histoire et cherche à faire un inventaire honnête des questions critiques que la recherche historique poserait au théologien – considérant, sans doute avec naïveté, un accord possible entre foi, dogme et science.⁹¹⁰

Cette déclaration laisse entendre que le projet de Loisy était de proposer un discours théologique accordé à la science. Il s'agit là du projet du modernisme qui est un mouvement intellectuel dont l'objectif était une sorte d'émancipation de la culture par

⁹⁰⁶ Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Edition Picard, Paris, 1902.

⁹⁰⁷ Selon Jean Carmignac, « c'est pour réfuter Harnack que Loisy a rédigé "L'Évangile et l'Église" ». Cf. *Le mirage de l'eschatologie. Royauté, Règne de Dieu ... sans Eschatologie*, p. 154. Pour Simon Claude Mimouni et Pierre Maraval, il est même le premier à répondre à Harnack : « Alfred Loisy, le premier, en 1902, dans un ouvrage intitulé L'Évangile et l'Église, répond directement à A. Harnack, dans ses conférences, donne une présentation du judaïsme qui est très tendancieuse, le présentant comme à l'opposé du christianisme ». Cf. S.-C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin*, vol. 1, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p. 41.

⁹⁰⁸ Cf. A; LOISY, *L'Évangile et l'Église*, p. 225.

⁹⁰⁹ Cf. *Le mirage de l'eschatologie. Royauté, Règne de Dieu ... sans Eschatologie*, p. 154.

⁹¹⁰ Cf. S.-C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin*, p. 42.

rapport à l'Église. Nous convenons alors avec Simon Claude Mimouni et Pierre Maraval que « l'enjeu est considérable, car il [Loisy] soutient le mouvement général d'émancipation de la culture à l'égard de l'Église qui a commencé au XVIII^{ème} siècle avec les Lumières. »⁹¹¹ A partir de là, nous pouvons affirmer qu'Alfred Loisy est un réformiste qui se propose d'engager l'Église dans des voies nouvelles. On comprend alors pourquoi ses travaux ont été condamnés par l'Église : « Loisy s'inscrit résolument dans une perspective réformiste, importante au XIX^{ème} siècle, qui culmine dans le modernisme. L'encyclique *Pascendi* ne s'est pas privée de railler et de dénoncer ce prurit réformateur. »⁹¹²

Interrogeons-nous maintenant sur les effets possibles des courants dits modernistes sur la théologie post-conciliaire dans l'Église catholique. Une note de Yves Congar rédigée à la fin de la deuxième guerre mondiale pourrait nous guider :

Je dus moi-même enseigner, pendant le premier trimestre de l'année 31-32, remplacer le P. Chenu, parti au Canada, et enseigner la première question de la Somme et la notion du dogme. C'est alors que je pris un contact sérieux avec la pensée des Modernistes et en particulier avec Loisy, dont les *Mémoires* venaient de paraître peu auparavant. Je lus ces trois gros volumes. Dès lors se forma en moi, avec une réaction critique très ferme, la conviction que notre génération avait pour mission de faire aboutir, dans l'Église, ce qu'il y avait de juste dans les requêtes et les problèmes posés par le modernisme.⁹¹³

Yves Congar indique l'importance de connaître la pensée des Modernistes et la nécessité de faire aboutir ce qui est « juste » dans le modernisme. A ce propos, Christoph Théobald a montré que le concile Vatican II a abordé quelques aspects de l'apologétique historique de Loisy⁹¹⁴. On pourrait alors dire que le modernisme a aussi conduit le concile vatican II à

⁹¹¹ Cf. *Le christianisme des origines à Constantin*, p. 42.

⁹¹² Cf. C. LANGLOIS, « Loisy avant la crise moderniste : La crise de la foi dans le temps présent (1897 – 1899) », *La crise de la foi dans le temps présent. Actualité de la pensée d'Alfred Loisy*, Centre Sèvres, Paris, 2012, p. 27. « L'Église catholique, en 1907, condamnera massivement ce "modernisme" par le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*, et A. Loisy sera même excommunié le 7 mars 1908 par le pape Pie X. » Cf. S.-C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin*, p. 42. Pour plus de renseignements sur la censure d'Alfred Loisy et la mise à l'index des œuvres d'Alfred Loisy, les travaux de Claus Arnold et de Giacomo Losito. Cf. C. ARNOLD, G. LOSITO (éd.), *La censure d'Alfred Loisy (1903) : les documents des Congrégations de l'Index et du Saint Office* (« Fontes archivi sancti officii romani : series documentorum archivi », n° 4), Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2009.

⁹¹³ Cf. Ch. THEOBALD, « La crise moderniste dans le contexte de la théologie et de sa transformation dans la modernité », *La crise de la foi dans le temps présent. Actualité de la pensée d'Alfred Loisy*, Centre Sèvres, Paris, 2012, p. 91. Notons que les Mémoires ont été publiés en trois volumes : Cf. A. LOISY, *Mémoire pour servir l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 1 à vol. 3, E. Nourry, 1930-1931.

⁹¹⁴ « Plusieurs points décisifs de l'apologétique historique de Loisy sont en effet abordés dans les "textes de compromis" que restent les documents du concile Vatican II et résolus en son sens, sans qu'on puisse leur

préciser la conception du rapport entre l'inspiration des Écritures et leur vérité historique. C'est dans ce sens que Christoph Théobald affirme que « cette orientation fondamentale de Vatican II, engagée par Jean XXIII, a des répercussions non négligeables sur trois des questions de principe abordées par Loisy dans ses *Essais* : l'idée de révélation, celle du développement de la doctrine et le problème de la clôture de la révélation. »⁹¹⁵ Pour ce qui concerne par exemple la Révélation divine, nous pouvons noter que la constitution *Dei Verbum* n'a pas thématiquement le dépôt de la foi comme des vérités simplement doctrinales mais a mis aussi en valeur le sens d'un événement d'auto-révélation et d'auto-communication divine lui-même : « par la Révélation divine, Dieu a voulu se manifester et se communiquer lui-même ainsi que manifester et communiquer les décrets éternels de sa volonté concernant le salut des hommes, ‘à savoir de leur donner part aux biens divins qui dépassent toute pénétration humaine de l'esprit’ ».⁹¹⁶ Il semble que l'approche que Loisy avait faite de la Révélation divine renfermait déjà l'idée de communication : « si l'on admet que du fond de l'âme religieuse au contact du divin jaillit pour l'intelligence une lumière qui sera *communicable* à d'autres âmes, on admet que la révélation est une communication divinement faite de vérité divinement vraie, quoique toujours humainement perçue et formulée. Il n'en faut pas davantage pour sauver l'idée traditionnelle de la révélation. »⁹¹⁷ De fait, une assemblée conciliaire a pris en considération l'éclairage conceptuel porté par un questionnement théologique de tous les temps. Le concile Vatican II a pris en compte ce qu'il y avait de juste dans les requêtes et les problèmes posés par le modernisme. En revanche, nous ne pouvons pas dire que le concile Vatican II a accepté le programme théologique du modernisme tel qu'il a été posé par Alfred Loisy.⁹¹⁸

attribuer une paternité historique précise. » Cf. Ch. THEOBALD, *La crise de la foi dans le temps présent. Actualité de la pensée d'Alfred Loisy*, p. 93.

⁹¹⁵ Cf. Ch. THEOBALD, *La crise de la foi dans le temps présent. Actualité de la pensée d'Alfred Loisy*, p. 93-94.

⁹¹⁶ Cf. *Constitution dogmatique sur la Révélation Divine « Dei Verbum »*, 18 novembre 1965, 6 § 1. Claude Théobald fait remarquer qu'il y a là, avec l'introduction du concept d'auto-révélation, un nouveau « cadre de référence » par rapport à la constitution *Dei Filius* du concile Vatican I : « il a plu à sa sagesse et à sa bonté de se révéler lui-même au genre humain ainsi que les décrets éternels de sa volonté par une autre voie, surnaturelle celle-là. » Cf. H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 3004, p. 678.

⁹¹⁷ Cf. A. LOISY, *La crise de la foi dans le temps présent : essais d'histoire et de philosophie religieuses*, Rosanna Ciappa, François Laplanche et Christoph Theobald (éd.), Brepols, Turnhout, 2010, p. 102.

⁹¹⁸ Dans son ouvrage intitulé *Choses passées* publié en 1913, il affirmait que « la vraie question était de savoir s'il y avait possibilité de créer dans l'Église un courant de pensée libérale assez fort pour faire échec à l'absolutisme théologique tout en gardant l'unité du catholicisme. » Cf. A. LOISY, *Choses passées*, E. Nourry, Paris, 1913, p. 192.

2. Rapport entre la crise l'eschatologie protestante et la théologie du Christ-Ancêtre

Quel rapport pouvons-nous établir entre la théologie du Christ-Ancêtre en Afrique et la crise de l'eschatologie protestante du XVIIIème siècle dont les traits saillants ont été évoqués dans notre approche ? Nous avons constaté que l'eschatologie conséquente présente le Royaume de Dieu comme une donnée sans rapport avec l'humanité du Christ et sa vie terrestre. Ce paradigme se situe sur une ligne d'interprétation de l'eschatologie chrétienne qui nous éloigne de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ. De fait, la vérité théologique selon laquelle le Christ exerce dans la totalité de son mystère une causalité eschatologique sur l'humanité est fondée sur la signification de sa mort et de sa Résurrection, d'une part, mais aussi sur la signification de son incarnation et des gestes de sa vie publique, d'autre part. Il nous semble donc que le projet de divinisation de l'homme soit incompatible avec l'idée d'une eschatologie conséquente. Dans cette théorie de l'eschatologie conséquente tout comme dans celle du Christ-Ancêtre, il manque une prise en considération de la causalité efficiente de la Résurrection du Christ et de la causalité instrumentale de son humanité. *A contrario*, la théorie de l'eschatologie réalisée évacue unilatéralement de la foi chrétienne la vérité de la parousie comme accomplissement de l'histoire du salut⁹¹⁹.

Dans la théologie du Christ-Ancêtre, le Christ n'est pas l'Alpha et l'Oméga de l'histoire. Si le Christ peut être identifié à l'Oméga dans ce théologoumène africain, c'est en tant qu'Ancêtre : « Proto-Ancêtre »⁹²⁰ ou « Frère-Ancêtre »⁹²¹. La théorie du Christ-Ancêtre est en quelque sorte une ancestralisation⁹²² de l'*Eschaton*. Or le Christ se définit comme Celui qui est à la fois l'Alpha et l'Oméga⁹²³. La liturgie de la lumière de la vigile pascale est une célébration du Christ Alpha et Oméga comme l'affirme bien le livre de l'Apocalypse : « Je

⁹¹⁹ Selon Charles Perrot, « la parousie, cette venue solennelle célèbre l'épiphanie (la manifestation) joyeuse du souverain dans sa cité. » Cf. C. PERROT, *La Venue du Seigneur*, (coll. « Théologie », n° 31), Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1983, p. 20.

⁹²⁰ Modèle de Bénédet Bujo.

⁹²¹ Modèle de Charles Nyamiti.

⁹²² Dans la première partie de notre thèse, nous avons noté par exemple que Nyamiti considère le Fils comme notre Frère-Ancêtre après avoir affirmé que le Père est notre Parent-Ancêtre. Chez Bujo, nous avons fait remarqué la valeur sotériologique attachée à la figure de l'ancêtre.

⁹²³ Ce n'est pas une partie de l'histoire qui est associée au Christ mais toute l'histoire. L'histoire ne peut devenir comme le pense Joachim de Flore une vérité en elle-même dissociée de la Révélation biblique. L'interprétation eschatologique de Joachim de Flore induit un déplacement du centre de lecture de l'histoire à partir du Christ.

suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Principe et la Fin. »⁹²⁴. L'idée du Christ-Alpha est thématifiée dans le prologue de saint Jean : « au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement avec Dieu. Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut. »⁹²⁵ En réalité, la foi chrétienne n'est pas inscrite dans un mouvement circulaire de retour au passé⁹²⁶. Le Christ est l'Alpha de l'histoire comme image référentielle et personnalisante selon les mots de Marie-Josèphe Prudhomme : « Alpha depuis toujours, puisqu'il est Dieu, et qu'il est aussi, comme Fils, image référentielle et personnalisante pour l'homme. »⁹²⁷ Le Christ-Oméga traduit la vérité selon laquelle la récapitulation de l'histoire humaine se réalise dans la parousie qui est en quelque sorte la « présence » de « l'Image à ses copies ». Car le Christ attire à lui, dans sa gloire, ce qui est digne de lui. En cela, la gloire est la « présence intensive » de Dieu à ses élus. Cette affirmation de Marie-Josèphe Prudhomme est à comprendre dans ce sens : le Christ est « Oméga, car proche de l'homme au point d'en revêtir toute l'humanité, il est venu graver en lui sa propre ressemblance, pour que soit rendue à l'homme assumé cette dignité qui le rend capable de choisir sa propre beauté. »⁹²⁸ Selon Prudhomme, les fins dernières s'identifient à l'opération divine du retour du Christ, un retour qui accomplit le projet divin de divinisation de l'humanité appelée à la ressemblance du Christ⁹²⁹. En définitive, nous pouvons dire avec Emmanuel Durand que la vérité du Christ Alpha et Oméga rend compte de la signification de l'au-delà comme source de vie, et donc comme rencontre avec l'*Eschaton* : « Alpha et Oméga de l'histoire du salut, Principe et Fin de toute la création, Celui qui siège sur le trône

⁹²⁴ Ap 22, 13. En implantant au-dessus de la partie verticale de la croix du Christ la première lettre de l'alphabet grec (Α) et la dernière lettre (Ω), le célébrant montre que le Christ est au centre de l'histoire de la création divine : « Le Christ, hier et aujourd'hui, commencement et fin de toutes choses, Alpha et Oméga ; à lui le temps et l'éternité, à lui la gloire et la puissance pour les siècles sans fin. Amen » Cf. *Missel Romain*, Desclée/Mame, Paris, 1978, p. 232. Dans le livre de l'Apocalypse, le Christ Alpha et Oméga est mentionné comme un diptyque. La référence de Ap 22, 13 (dernier chapitre) est précédée de Ap 1, 8 au premier chapitre : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, dit le Seigneur Dieu, "Il est, Il était et Il vient", le Maître-de-tout. »

⁹²⁵ Cf. Jn 1, 1-3. Le quatrième Evangile n'affirme pas seulement la préexistence du Verbe ; elle indique également l'activité créatrice de Celui par qui tout a été fait.

⁹²⁶ Nous avons étudié la dimension protologique de la figure de l'ancêtre dans la première partie.

⁹²⁷ Cf. M.-J., PRUDHOMME, *Le Christ Alpha et Omega de l'homme : théologie de l'image : chez saint Symeon le Nouveau Théologien*, (dir. Mariette CANEVET), thèse de doctorat, Strasbourg, 2003, p. 16.

⁹²⁸ Cf. *Le Christ Alpha et Omega de l'homme : théologie de l'image : chez saint Symeon le Nouveau Théologien*, p. 16.

⁹²⁹ L'idée du Christ comme prophète eschatologique du Royaume chez Philippe-Marie Margelidon est à comprendre dans cette perspective : « le Christ Jésus, le Fils de Dieu, le Verbe incarné, est présenté dans les évangiles synoptiques comme le prophète eschatologique du Royaume. » Cf. *Les fins dernières : de la résurrection du Christ à la résurrection des morts*, p. 19.

maintient alors définitivement ouvert l'accès maximal à son débordement de source vivifiante. »⁹³⁰

Nous avons noté dans la première partie de notre travail que le mouvement de la négritude a été à l'origine de la théologie du Christ-Ancêtre. Pour ce qui est de la crise de l'eschatologie protestante du XVIIIème siècle, il nous semble que l'*Aufklärung* (siècle des lumières) qui est un mouvement intellectuel lancé en Europe au XVIIIème soit à l'origine de la crise de l'eschatologie dans le protestantisme allemand. Si le mouvement de l'*Aufklärung* entendait combattre l'obscurantisme pour promouvoir les connaissances surtout rationnelles, celui de la négritude entendait affirmer la capacité d'une société à penser dans sa propre conceptualité. En effet, il y a un rapport entre le contexte d'émergence de la théologie du Christ-Ancêtre et celui des débats théologiques suscités par le modernisme. Cette affirmation de Claude Langlois est l'éclairage de ce point de vue : « une meilleure connaissance du modernisme passe par celle des conditions de production des débats à un moment de mutation dans le débat intellectuel, à la fin du XIXème siècle. »⁹³¹ C'est ce moment de mutation dans l'échange intellectuel qui a suscité le protestantisme libéral et le « modernisme » théologique d'Alfred Loisy. C'est aussi un moment de mutation dans l'échange intellectuel et culturel qui a suscité la théologie du Christ-Ancêtre.

L'analyse du rapport entre la théorie du Christ-Ancêtre et les théories issues de la crise l'eschatologie protestante du XVIIIème siècle indique la nécessité d'un équilibre du discours eschatologique dans la théologie de l'inculturation en Afrique. Considérant que l'*Eschaton* est le contenu de l'eschatologie chrétienne, il nous semble important d'affirmer que l'Au-delà eschatologique est une rencontre avec l'*Eschaton*.

II. L'Au-delà comme « rencontre intime et définitive »⁹³² avec l'*Eschaton*

Quelle est la figure eschatologique de l'Oméga de l'histoire ? A partir des conceptions théologiques de notre approche dans la section précédente, nous pouvons dire que l'équilibre du discours eschatologique dépend surtout de la compréhension de l'*Eschaton*. Dans cette

⁹³⁰ Cf. E. DURAND, *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, (« *Cogitatio fidei* », vol. 1), Cerf, Paris, 2008, p. 150. Cité désormais, *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*,

⁹³¹ Cf. C. LANGLOIS, « Loisy avant la crise moderniste : La crise de la foi dans le temps présent (1897 – 1899) », *La crise de la foi dans le temps présent. Actualité de la pensée d'Alfred Loisy*, Centre Sèvres, Paris, 2012, p. 9.

⁹³² Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 224.

section, notre étude va nous introduire d'abord dans la signification théologique de l'*Eschaton*. Puis, dans un deuxième temps, nous allons essayer de saisir le sens de l'Au-delà en nous proposant d'analyser l'ultime événement comme une rencontre avec l'*Eschaton*.

A. La signification théologique de l'*Eschaton*

Le terme grec ἔσχατον (*eschaton*) est le neutre du masculin ἔσχατος (*eschatos*). Il se traduit par l'idée de « fin » ou de « dernier ». L'*Eschatos* désigne la situation singulière du Ressuscité : « Je suis l'Alpha et l'Omega, le premier et le dernier [*Eschatos*]. »⁹³³ Lors de son premier avènement ou de sa « première venue », le Fils de Dieu est appelé Jésus-Christ. Par ailleurs, à partir de sa condition eschatologique, c'est l'appellation *Eschatos* qui lui convient. En d'autres termes, l'*Eschatos* est le Christ mort, ressuscité et exalté dans la gloire du Père et qui revient pour l'accomplissement des temps. Si l'*Eschatos* définit le Christ dans sa condition eschatologique (Christ-*Eschatos*), l'*Eschaton* désigne notre condition eschatologique (Christ-*Eschaton*). Louis Perron éclaire notre définition de l'*eschaton* lorsqu'il affirme qu'« au sens le plus large, et de manière fort classique, le terme *eschaton* désigne les réalités à venir. »⁹³⁴ Dans la même logique lexicale, le terme « eschatologie » qui se définit comme la science des fins dernières a pour objet d'étude l'*eschaton*. Pour la foi chrétienne, c'est le retour du Christ à la fin des temps qui est l'aboutissement de l'eschatologie comme l'écrit Louis Perron :

L'historicité propre du salut conçoit donc l'histoire comme orientée vers un *eschaton*, vers un moment ultime, qui sera tout à la fois un moment d'accomplissement et de transformation. Cet *eschaton* ne prend tout son sens que par rapport à l'œuvre du Christ : en contexte chrétien, ce terme renvoie à l'événement attendu du retour du Christ qui marquera la fin des temps, qui sera la pleine manifestation de ce que la foi ne perçoit qu'en énigme, l'achèvement de la construction du Royaume de Dieu.⁹³⁵

La signification de « l'*eschaton* » est ainsi encadrée par le rapport entre le retour du Christ et l'accomplissement du Royaume de Dieu. Dans cette optique, l'objet de l'eschatologie se présente comme un « sujet personnalisé » en raison de l'identité que nous pouvons établir

⁹³³ Ap 2, 13.

⁹³⁴ Cf. L. PERRON, *L'eschatologie de la raison selon Jean Ladrière : pour une interprétation du devenir de la raison*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2005, p. 190. Cité désormais, *L'eschatologie de la raison selon Jean Ladrière : pour une interprétation du devenir de la raison*,

⁹³⁵ Cf. *L'eschatologie de la raison selon Jean Ladrière : pour une interprétation du devenir de la raison*, p. 190.

entre le Christ et le Royaume de Dieu⁹³⁶. Cette vérité du Christ-*Eschatos* n'est pas une innovation dans les Ecritures Saintes. Le livre de l'Apocalypse fait dire au Christ qu'il est l'Oméga ou le terme de l'histoire : « Je suis l'Alpha et l'Omega, le premier et le dernier [*Eschatos*]. »⁹³⁷

Mais, quel contenu significatif *l'Eschaton*⁹³⁸ enseigne-t-il ? Nous avons déjà affirmé qu'il désigne la condition de notre entrée dans le Royaume. Il s'agit donc de la gloire de Dieu pour nous. C'est dans cette perspective que Louis Perron affirme que « *l'eschaton* désigne ce qui est à venir comme manifestation pleine et entière de ce qui a déjà été accompli en Jésus Christ, à savoir l'accomplissement ultime du Royaume de Dieu. Il pointe vers ce qui n'est pas encore présent, vers une promesse vécue dans l'espérance, vers une réalité à venir, vers une survenance, bref vers un avènement-événement. »⁹³⁹ Du reste, le Christ revenant dans la gloire du Père sous la figure de *l'Eschaton* est bien Celui qui est déjà venu dans sa condition de kénose : « Il est venu et il reviendra... »⁹⁴⁰. Cette figure fixe la condition dernière des créatures lorsque celles-ci sont intégrées dans le Christ-*Eschatos*. De ce point de vue, le concept *Eschaton* est intégrateur. C'est dans ce sens que Joseph Ratzinger affirme ceci dans *Tod und ewiges Leben* : « “Jésus est en personne le mystère du royaume donné par Dieu aux disciples” ; en lui, l'avenir est aujourd'hui ; en lui, le royaume de Dieu est là... »⁹⁴¹

On le voit bien, l'eschatologie dans la foi catholique conduit à la christologie tout comme la christologie débouche sur l'eschatologie. A partir du caractère « personnalisé » de *l'Eschaton* que nous venons d'étudier, il semble important de passer maintenant à la thématique proprement dite de l'Au-delà eschatologique. L'objectif de cette analyse est d'envisager l'Au-delà dans le sens d'une rencontre avec *l'Eschaton* et d'une intégration irréversible en lui. La question que nous nous posons est de savoir si l'Au-delà au sens chrétien ne pourrait pas se concevoir comme la rencontre avec *l'Eschaton* ?

⁹³⁶ Cette déclaration de Jésus après son baptême montre de quelque façon qu'il s'identifie au Royaume de Dieu : « le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à l'Évangile. » Cf. Mc 1,15.

⁹³⁷ Ap 22, 13.

⁹³⁸ Dans notre parcours, nous avons donc opté pour l'usage du terme *Eschaton* en majuscule lorsqu'il détermine le Christ-*Eschaton*.

⁹³⁹ Cf. *L'eschatologie de la raison selon Jean Ladrière : pour une interprétation du devenir de la raison*, p. 191.

⁹⁴⁰ L'anamnèse de la messe proclame le Christ qui est, qui était et qui vient.

⁹⁴¹ Cf. *La mort et l'au-delà*, p. 44.

B. L’Au-delà, une rencontre avec l’*Eschaton*

1. *Houpo eimi egô* : « Là où je suis... »

Dans notre analyse précédente, nous avons noté que l’Au-delà eschatologique est signifié par la présence de l’*Eschaton*. Mais comment cette vérité théologique est-elle présentée dans les Saintes Ecritures ? Autrement dit, comment pouvons-nous assimiler l’événement eschatologique de l’humanité comme une « ascension » au « Lieu » de la présence du Christ dans sa condition eschatologique ? En effet, le Christ lui-même dans le quatrième Evangile présente l’Au-delà eschatologique en des termes qui désignent sa présence : *houpo eimi egô*⁹⁴². Dans sa prière où il demande à son Père d’accueillir ses disciples dans l’Au-delà eschatologique, on peut noter cette expression : « Père, ceux que tu m’as donnés, je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi afin qu’ils contemplent ma gloire que tu m’as donnée parce que tu m’as aimé avant la fondation du monde. »⁹⁴³ L’expression « là où je suis » est chargée de désigner l’Au-delà eschatologique où les disciples sont avec leur Maître pour contempler sa gloire. L’idée de la rencontre des disciples avec le Christ-*Eschaton* est explicitement mentionnée : « ...là où je suis, eux aussi soient avec moi... ». Les conditions du rendez-vous eschatologique données par l’Evangile de Jean sont assorties également de l’idée de l’Au-delà signifié par la présence du Christ : « si quelqu’un me sert, qu’il me suive, et où je suis, là aussi sera mon serviteur. »⁹⁴⁴ Pour être « là où je suis », dit le Christ, la condition est de le servir et de le suivre. Mais, c’est en Jn 14, 3 que l’expression « là où je suis » désigne explicitement l’Au-delà eschatologique dans un sens spatial : « Je pars vous préparer une place. Quand je serai allé vous la préparer, je reviendrai vous prendre avec moi, afin que, là où je suis, vous soyez vous aussi. »⁹⁴⁵ Cette affirmation du Christ implique une symbolique spatiale de l’Au-delà eschatologique. Bien plus, elle indique que l’événement eschatologique est une rencontre avec l’*Eschaton* : « Je reviendrai vous prendre avec moi... ». Cette affirmation d’Emmanuel Durand va dans le sens de notre thèse. En se demandant ce que représente l’espace eschatologique, il le comprend comme rempli de la présence du Christ : « que représente cet espace ? C’est assurément le lieu symbolique où demeure le Monogène, là d’où il vient et vers où il retourne, sans toutefois avoir été séparé du

⁹⁴² Cette expression grecque se traduit par « là où je suis ».

⁹⁴³ Cf. Jn 17, 24.

⁹⁴⁴ Jn 12, 26.

⁹⁴⁵ Jn 14, 3.

Père. »⁹⁴⁶ D'une part, Emmanuel Durand affirme que l'Au-delà eschatologique en tant que « Demeure » de l'*Eschaton* est la destinée de l'humanité. D'autre part, il conçoit l'Au-delà eschatologique à la fois comme « Demeure » du Fils mais aussi du Père. De ce fait, il rejoint la prière sacerdotale du Christ évoquant son retour vers Père. Si l'Au-delà eschatologique est la « Demeure » de l'*Eschaton*, il peut aussi être désigné comme étant le « Sein du Père ».

2. Du « sein d'Abraham » au « Sein du Père » : le retournement de l'ancestralisme

La signification eschatologique de la notion du « Sein du Père » suppose d'abord une interprétation de l'image du « sein d'Abraham » qui est en quelque sorte son corollaire. Qu'est-ce que le sein d'Abraham ? La notion désignait déjà dans la tradition juive la demeure des justes après la mort comme l'indique cette affirmation d'Emmanuel Durand : « selon les représentations juives, les justes étaient reçus dans le sein d'Abraham »⁹⁴⁷. En outre, la parabole du riche et du pauvre Lazare⁹⁴⁸, déjà citée, a fourni aux Pères de l'Eglise une représentation de la destinée des justes au-delà de la mort. Tout comme Lazare, les justes sont accueillis auprès d'Abraham. L'étude de Xavier De Schutter corrobore notre thèse. Appelé la destinée des justes, il dégage la signification théologique de la métaphore du « sein d'Abraham » en ces termes :

D'autres, comme Tertullien et les Pères de l'Eglise de la tradition byzantine, les placent plutôt dans le sein d'Abraham, où dans un compartiment du Shéol dont parlent les apocalypses juives ou encore dans l'Hadès qui n'est ici qu'une traduction grecque de ce Shéol. En tant que paradis intermédiaire entre la mort et le jugement dernier, le sein d'Abraham a été emprunté à l'histoire du pauvre Lazare qui fut emporté par les anges. De la tradition byzantine, l'image est passée en Occident où elle est fréquemment représentée sur les tymphans des cathédrales gothiques. On y voit le patriarche barbu accueillant les âmes dans les plis de sa tunique. C'est là que les âmes justes se reposent en attendant leur résurrection au jour du jugement dernier. Elles y bénéficient déjà d'un 'rafraîchissement' (*refrigerium*), avant-goût de la béatitude céleste⁹⁴⁹.

⁹⁴⁶ Cf. *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, p. 75.

⁹⁴⁷ Cf. *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, p. 75. L'origine de la notion remonte à la période du Second Temple de Jérusalem. L'idée du sein d'Abraham a sans doute été donnée pour nourrir l'espérance du peuple confronté au martyr comme le montre le deuxième livre des Maccabées.

⁹⁴⁸ Jn 11, 1-46.

⁹⁴⁹ Cf. X. DE SCHUTTER, *Délices et supplices de l'au-delà : la vie après la vie*, Desclée de Brouwer, Paris, 2010, p. 294.

Nous avons là un bref aperçu du dossier historique de la métaphore. Selon Xavier De Schutter, le sein d'Abraham est le prélude à l'événement eschatologique dans le Sein du Père. Le sein d'Abraham est perçu alors comme le lieu où reposent les âmes avant l'événement même de la rencontre eschatologique. Selon le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, le sein d'Abraham (du terme grec *kolpoi* au pluriel) pourrait se référer à ses « bras paternels »⁹⁵⁰ accueillant Lazare. Il s'agirait donc de l'accueil affectueux qu'un père offre à son enfant. En outre, l'expression désigne le banquet d'Abraham accueillant Lazare et les âmes des justes :

En faveur du second sens, on cite la Parole de Jésus lui-même décrivant le Royaume des cieux sous l'image d'un banquet où « plusieurs viendront se mettre à table (litt. s'étendre) avec Abraham, Isaac et Jacob » (Mt 8,11 ; Cf. Lc 13, 28a) ; et sans aller peut-être jusqu'à voir dans le « sein d'Abraham » (cf. v. 22. 23) l'idée que la place d'honneur, à côté du Maître, était réservée au seul Lazare, on peut considérer comme intentionnels dans la pensée de Jésus les contrastes saisissants dressés par l'image du céleste banquet.⁹⁵¹

Nous pouvons affirmer que le sein d'Abraham désigne l'Au-delà dans le sens d'un banquet. Nous avons déjà relevé que l'au-delà des ancêtres est une rencontre des vivants avec les ancêtres. Il nous semble que nous pouvons mettre en parallèle l'accueil des âmes des justes dans le sein d'Abraham et l'accueil des défunts dans l'au-delà des ancêtres. Mais le sens de l'Au-delà eschatologique est un dépassement du sein d'Abraham qui est en quelque sorte une expectative⁹⁵² d'indication eschatologique.

L'Au-delà eschatologique, en tant que « Demeure » de l'*Eschaton*, s'identifie au Sein du Père⁹⁵³. Admettons alors avec Emmanuel Durand que le Sein du Père est la destinée ultime de l'humanité : « le Sein du Père représente aussi notre destination ultime, la véritable terre promise. »⁹⁵⁴ De fait, l'image eschatologique du Sein du Père est l'accomplissement de la représentation juive du sein d'Abraham. Car du judaïsme à la foi chrétienne, on passe du « sein d'Abraham » au « Sein du Père ». Par conséquent, le Sein du Père est l'Au-delà

⁹⁵⁰ Le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* fait observer que Lazare appelle trois fois Abraham et que ce dernier répond en considérant Lazare comme son enfant. Cf. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible : les choses, les hommes, les faits, les doctrines* (Alexandre Westphal dir.), t 2, Valence-sur-Rhône, Imprimeries Réunies, 1932-1935, p. 653.

⁹⁵¹ Cf. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible : les choses, les hommes, les faits, les doctrines* (Alexandre Westphal dir.), t 2, Valence-sur-Rhône, Imprimeries Réunies, 1932-1935, p. 653.

⁹⁵² Cette expectative eschatologique (sein d'Abraham) est « résolue » par la descente du Christ aux Enfers.

⁹⁵³ « Père, entre tes mains je remets mon esprit. » Cf. Lc 23, 46.

⁹⁵⁴ Cf. *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, p. 75. Selon lui, « avec l'accomplissement du salut en Christ, tous sont désormais destinés au sein du Père. » Cf. *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, p. 75.

eschatologique où se réalise la rencontre⁹⁵⁵ avec l'*Eschaton*. C'est la pensée d'Emmanuel Durand écrivant que « le Sein du Père n'est pas seulement le lieu natif du Monogène et le lieu de notre filiation en grâce ; il désigne aussi, du même coup, le centre ou la direction du rassemblement eschatologique des enfants de Dieu dans l'unité. »⁹⁵⁶ Pour le lui, le Sein du Père est ainsi le rendez-vous de l'*Eschaton* avec l'humanité.

Précisons encore que l'eschatologie chrétienne n'est pas patriarcale. Ainsi, le patriarche n'en est pas la figure structurante⁹⁵⁷. Le banquet d'Abraham est la préfiguration de l'Au-delà eschatologique. De fait, Abraham n'est pas l'auteur du banquet. Dans la même perspective théologique, nous pouvons affirmer que l'ancêtre n'est pas la figure qui donne à l'eschatologie chrétienne sa signification. Le « sein des ancêtres » ne s'accorde pas avec la doctrine chrétienne. *L'Au-delà eschatologique est un retournement ou un renversement du paradigme de l'ancestralisation*⁹⁵⁸. Car ce n'est ni Abraham, ni un ancêtre qui introduisent les défunts dans l'Au-delà eschatologique. Nous sommes engendrés dans le Christ. De l'ancêtre au Christ, le retournement⁹⁵⁹ est bien significatif : il faut passer du *proton* à l'*Eschaton*. Dès lors, l'une des missions de la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique est de rendre explicite la nécessité d'un passage du « sein des ancêtres » au « Sein du Père » car, c'est seulement là que se réalise⁹⁶⁰ la rencontre de l'humanité avec l'*Eschaton*. Mais cette démarche exige de la théologie de l'inculturation, l'acceptation d'une discontinuité à savoir celle qu'implique au niveau culturel, le passage de l'ancêtre à l'*Eschaton* au regard de la signification de l'Au-delà eschatologique.

⁹⁵⁵ Joseph Ratzinger parle du ciel (Au-delà eschatologique) comme une rencontre entre Dieu et l'homme : « La réalité du "ciel" ne devient au contraire effective que dans la rencontre intime de Dieu et de l'homme. Le ciel est à définir comme le contact de l'être de l'homme avec l'être de Dieu ; cette rencontre intime de Dieu et de l'homme a été définitivement réalisée dans le Christ, lorsque, à travers la mort, il a passé du *βίος*, à la vie nouvelle. » Cf. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 223.

⁹⁵⁶ Cf. *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, p. 86. L'Évangile de Jean, la vie de Jésus commence dans le Sein du Père et se termine dans le Sein du Père.

⁹⁵⁷ Selon Joseph Ratzinger, « Jésus ne sort pas du sein d'Abraham, mais du sein du Père lui-même (1, 18). Le disciple – qui devient le type du parfait disciple – repose sur le sein de Jésus (13, 23). Par la fidélité de son amour, le chrétien est mis à l'abri dans le sein de Jésus-Christ, et donc finalement dans le sein du Père. » Cf. *La mort et l'au-delà*, p. 132.

⁹⁵⁸ Les Juifs sont invités à passer du sein d'Abraham au Sein du Père en ce qui concerne la signification de l'Au-delà eschatologique. L'ancestralisme ne saurait être un lieu de compréhension de l'Au-delà eschatologique en Afrique.

⁹⁵⁹ Le retournement sert à garantir la discontinuité. L'Au-delà eschatologique n'est pas à comprendre dans le sens d'une puissance génésique d'Abraham ou d'un ancêtre quelconque. De ce fait, la notion du sein d'Abraham est importante pour comprendre cette discontinuité. Dans la même perspective, l'ancestralisme comme donnée culturelle est importante puisqu'elle donne de voir en quoi consiste le retournement.

⁹⁶⁰ « Au terme de la mission de Jésus, le sein du Père apparaît comme la destination finale de notre filiation et de notre divinisation. » Cf. *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, p. 149.

III. La discontinuité de la foi chrétienne par rapport à l'ancestralisme

A partir des observations précédentes sur l'*Eschaton*, nous traduirons la problématique du Christ-Ancêtre dans ces termes : au Christ-*Eschaton*, la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique oppose le Christ-Ancêtre. Dans la première partie de l'étude, il est ressorti que l'intérêt du projet de l'ancestralisation du Christ dans la théologie de l'inculturation était de rendre le Christ « accessible »⁹⁶¹ aux Africains sur la base de leur acquis culturel. Le projet théologique du Christ-Ancêtre se veut être une alternative pour contourner ou niveler une discontinuité : en substituant l'Ancêtre à l'*Eschaton*, la compréhension de l'Au-delà eschatologique passe du Christ-*Eschaton* au Christ-Ancêtre. Mais la théologie doit-elle chercher à niveler le constitutif de la foi chrétienne ? L'objectif de cette section est de montrer le caractère irréductible de la foi chrétienne. Pour ce faire, l'étude va d'abord s'intéresser à la croix du Christ, symbole de la foi chrétienne à laquelle s'identifie la « Divine Sagesse »⁹⁶². Après avoir considéré la Vierge Marie comme « Femme eschatologique » et figure d'une discontinuité dans le christianisme, l'étude s'intéressera enfin au titre christologique de « Fils de Dieu »⁹⁶³ dans sa dimension sotériologique.

A. La croix du Christ comme révélation de la Divine Sagesse

1. Ancestralisme et croix du Christ : un antagonisme caractérisé

Les approches précédentes ont montré qu'au niveau culturel, la position *post mortem* des défunts dépend plus de la façon de mourir que de la façon de vivre sur terre. La conception culturelle de l'au-delà de la vie terrestre exclut d'emblée l'idée de la mauvaise mort. Dans l'exemple de la Rome antique, la *proba mors* est pour le défunt une condition *sine qua non* pour être parmi les *quiescentes animae*. En outre, la première partie de notre étude

⁹⁶¹ Une affirmation de Bujo que nous avons déjà citée montre que le Christ devient « Proto-Ancêtre après sa Résurrection : « le Christ ne devient *Proto-Ancêtre*, Adam eschatologique, Esprit vivifiant (*eis pneuma zoopoion* : 1 Co 15, 45) qu'en passant par la croix et la mort. » Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 90.

⁹⁶² « Car vos pensées ne sont pas mes pensées, et mes voies ne sont pas vos voies, oracle de Yahvé. Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant sont élevées mes voies au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées. » Cf. Is 55, 7-8.

⁹⁶³ Le titre de « fils » n'a pas de portée dans l'ancestralisation. C'est le Père qui est ancestralisé. Dans l'univers ancestral, nous pouvons dire que le ciel est le domaine du père tandis que la terre est celui du fils.

avait déjà montré qu'en Afrique, la mort violente⁹⁶⁴ disqualifiait le défunt du processus de l'ancestralisation. A partir de là, nous pouvons déduire que la mort violente du Christ sur la croix est en contradiction avec la sagesse des cultures. Dès lors, la thèse d'une discontinuité entre la foi chrétienne et les cultures en ce qui concerne la croix peut être émise⁹⁶⁵.

Selon les recherches historiques de Martin Hengel, la croix comme moyen de supplice a été ramenée de Perse à Rome⁹⁶⁶ pour châtier surtout les criminels et les esclaves rebelles. Cette description de Stanislas Breton est une confirmation : « c'est sans doute la mise à mort la plus cruelle jamais infligée, car dans ce mode d'exécution, la mort ne survient qu'au terme de souffrances indicibles. La victime pouvait agoniser plusieurs jours durant. Les Romains réservèrent ce châtiment aux coupables convaincus de meurtre, de rébellion ou de vol à main armée ; encore fallait-il qu'ils fussent esclaves, étrangers ou autres parias. »⁹⁶⁷ En réalité, le but de cette mise à mort est de conduire en termes d'échec et de rejet la victime. La croix est un symbole d'échec à la fois dans le sens d'un rejet ici-bas et dans l'Au-delà de la vie. C'est sans doute dans cette optique de non-sens liée à la croix que les juifs ont été profondément indignés lorsque le gouverneur romain de Syrie, Quintilius Varus avait crucifié 2000 juifs après la mort d'Hérode le Grand en l'an 4 avant Jésus-Christ⁹⁶⁸.

La mort en croix est pour les Romains comme pour les Juifs, une malédiction de Dieu. Il était donc inconcevable de penser le Messie sur une croix comme l'indique cette affirmation :

⁹⁶⁴ En octobre 2004, l'archidiocèse de Koupéla au Burkina Faso a pris des orientations pastorales par rapport aux morts violentes : « il y a une catégorie de morts qui n'ont pas droit à tous les égards dans notre milieu, les morts accidentels et violents notamment. On ne les lave pas, on ne les habille pas décentement, on ne les rase pas, on n'amène pas leurs corps à l'église et généralement on les enterre hâtivement au lieu même de leur décès. » Cf. *Dispositions concernant les baptêmes des petits enfants, les obsèques et funérailles chrétiennes dans l'archidiocèse de Koupéla*, année 2003-2004, p. 10.

⁹⁶⁵ C'est cette discontinuité qu'Henriette Danet exprime à partir de cette interrogation : « l'apparition de gloire dans la face défigurée du Crucifié ne peut être considérée comme allant de soi. Comment la haine, la haine et le mensonge se laisseraient-ils transcender à la Croix quand partout ailleurs ils sont repoussants ? » Cf. H. DANET Henriette, *Gloire et Croix de Jésus-Christ*, (coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 30), Desclée, Paris, 1987. p. 55.

⁹⁶⁶ « D'une manière générale, les études consacrées à ce sujet affirment que la crucifixion est d'origine perse. Cela est vrai pour autant que, chez Hérode déjà, nous trouvons de nombreux textes où la crucifixion est présentée comme une forme d'exécution utilisée chez les Perses. » Cf. M. HENGEL, *La crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la croix*, (« Lectio Divina », n° 105), Cerf, Paris, 1981, p. 36.

⁹⁶⁷ Cf. S. BRETON, « Le Verbe et la croix », in coll. *Jésus et Jésus-Christ* (dir. Joseph DORÉ), n° 30, Desclée, Paris, 1981, p. 16. Cité désormais, S. BRETON, *Le Verbe et la croix*,

⁹⁶⁸ Cf. M. HENGEL, *La crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la croix*, p. 107.

Si la crucifixion répugnait aux Romains, elle répugnait bien davantage aux Juifs qui n'établissaient aucune distinction entre un "arbre" et une "croix", entre la pendaison et la crucifixion. Ils considéraient que tout criminel crucifié était sous la malédiction de Dieu (Dt 21, 23). Il était absolument inconcevable pour eux que le Messie choisi par Dieu puisse mourir suspendu à un bois et ainsi être placé sous la malédiction divine. C'est ce qu'exprime si bien Tryphon, ce Juif qui dialogue avec l'apologiste chrétien Justin Martyr : "aussi ne suis-je pas encore sur ce point disposé à te croire."⁹⁶⁹

Cette remarque de Tryphon s'accorde avec la déclaration de saint Paul sur la croix du Christ comme scandale : « alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes. »⁹⁷⁰ Du reste, la croix du Christ est un scandale pour toutes les cultures puisqu'elle est un non-sens pour la sagesse culturelle. De ce fait, l'affirmation de Paul montre que la croix du Christ est une rupture et donc une discontinuité avec la sagesse des cultures : « "le Christ crucifié, folie pour les gentils, est aussi bien scandale pour les juifs". Il est donc à prévoir qu'aucune version, quelle qu'elle soit, ne saurait s'égaliser à la force de l'original. "Les Grecs cherchent (*zetousin*) la sagesse ; les juifs demandent (*aitousin*) des signes. Quant à nous, nous proclamons Christ crucifié" (v. 22-24). La rupture est nette. »⁹⁷¹ La déclaration de Paul écarte l'assimilation de l'Évangile à la sagesse des cultures. Joselyne Dupont-Roc a bien compris cette intuition paulinienne lorsqu'elle affirme que « sur ce point, le refus de Paul est plus violent encore : assimiler l'Évangile à un discours de sagesse, c'est réduire à rien la croix du Christ : "Christ m'a envoyé annoncer la Bonne Nouvelle, non pas avec la sagesse de la parole, afin que la croix du Christ ne soit pas vidée" »⁹⁷² Pour cette raison, la croix peut être *a priori* un symbole parlant pour les cultures. Mais elle est pour les cultures le symbole *a posteriori* de la foi. Car la Résurrection du Christ a détruit la mort (la mort de la mort)⁹⁷³.

⁹⁶⁹ Cf. S. BRETON, *Le Verbe et la croix*, p. 17.

⁹⁷⁰ 1 Co 1, 22-25.

⁹⁷¹ Cf. S. BRETON, *Le Verbe et la croix*, p. 13.

⁹⁷² R. DUPONT- ROC, «Saint Paul, une théologie de l'Église», Revue *Cahiers Évangile*, n° 147, Cerf, Paris, mars 2009, p. 37.

⁹⁷³ La discontinuité n'est pas une réalité infranchissable. Stanislas Breton parle de super-sagesse : « au fond la folie de Dieu n'est que l'excès d'une super sagesse qui nous déconcerte en un premier temps, pour nous élever ensuite au mystère de l'incompréhensible. C'est pourquoi, en dernière analyse, la révélation chrétienne, loin d'être en rupture abrupte avec les deux mondes, grec et juif, qui en ont été le berceau, en synthétise toutes les richesses. L'analogie, qui sera plus tard la formulation, en termes de sémantique et de critique, d'une

2. La croix comme symbole de victoire

2. 1. *Interprétation traditionnelle*

La précédente analyse a reconnu la croix comme le lieu de discontinuité entre les cultures des peuples et la foi chrétienne. Mais, ce qui est un signe de défaite pour les cultures est devenu un symbole de victoire dans le christianisme. On ne doute donc pas du mépris subi par les premiers chrétiens par rapport à leur choix de la croix comme symbole de leur foi⁹⁷⁴. Et si elle a été retenue dans ce contexte, c'est parce qu'elle désigne ce qui est constitutif même de la foi chrétienne. Il convient de rappeler ici le contexte historique qui a donné une impulsion à l'utilisation de la croix du Christ comme symbole du christianisme. Il s'agit d'une promesse de victoire au cours d'une vision de la croix vue par l'empereur Constantin la veille d'une bataille. La victoire de l'armée lors cette bataille a été pour l'empereur une victoire de la croix. John Stott a décrit cet événement avec des mots saisissants :

C'est Constantin, le premier empereur à professer le christianisme, qui a donné une impulsion décisive à l'utilisation de la croix comme symbole. [...], la veille de la bataille que Constantin devait livrer à son adversaire au pont Milvius et qui devait lui assurer la suprématie sur l'Occident (312-313), il aurait aperçu une croix lumineuse dans le ciel avec ces mots : *in hoc signa vinces* ('tu vaincras par ce signe'). Dès lors, il fit de la croix son emblème qui figura sur les étendards de ses armées. Quoi qu'on puisse penser de Constantin et du développement de la chrétienté post-constantinienne, l'Eglise, quant à elle, a fidèlement conservé la croix comme symbole central de sa foi. »⁹⁷⁵

Dans la proposition politique de Constantin, la croix apparaît comme un symbole de victoire. Mais un recadrage nous semble important dans cette analyse : la victoire de la croix n'est pas à situer sur le pont Milvius mais sur le Golgotha où le Christ a vaincu la mort sur la croix. L'exclamation de saint Paul sur la victoire du Christ est de ce point vue explicite : « la mort a été engloutie dans la victoire. Où est-elle, ô mort, ta victoire ? La mort a été engloutie dans la victoire. Où est-elle, ô mort, ta victoire ? »⁹⁷⁶ La vérité de cette exclamation s'est réalisée sur

continuité profonde, en dépit d'un réel discontinu, traduit cet optimisme du dépassement des contraires : sagesse et puissance "font retour" en Dieu, c'est-à-dire dans la folie de la Croix, mais sous un monde de sublimation qui en conserve le positif et en supprime les limites. » Cf. S. BRETON, *Le Verbe et la croix*, p. 29.

⁹⁷⁴ Pour une étude approfondie sur le choix de la croix comme symbole du christianisme, nous pouvons consulter la récente publication de John Stott. Cf. J. STOTT, *La croix de Jésus-Christ*, Editions Grâce & Vérité, Charols, 2013, p. 12.

⁹⁷⁵ Cf. S. BRETON, *Le Verbe et la croix*, p. 15.

⁹⁷⁶ 1 Co 15, 54-55.

la croix du Christ⁹⁷⁷. De fait, la Résurrection du Christ a « engloutie » le scandale de la croix dont parle saint Paul. Lorsque la crucifixion a été abolie au 4^{ème} siècle après l'événement de Constantin, Cyrille de Jérusalem a donné à ses néophytes une catéchèse qui indique ce dépassement du non-sens de la croix et de la crucifixion par la Résurrection du Christ :

Oui, le Christ a bel et bien été crucifié. Pourtant, nous n'avons pas à nous rougir. Il a été crucifié, cela nous ne pouvons pas le nier. C'est même une chose que je puis affirmer avec fierté. Si je cherchais à le nier, je serais réfuté par le Golgotha lui-même, près duquel nous nous tournons tous en ce moment. Il me réfuterait aussi ce bois de la croix dont il se trouve des vestiges par toute la terre. Si je peux reconnaître la croix, c'est que je connais la Résurrection. Si le crucifié était demeuré dans la mort, sans doute n'aurais-je jamais reconnu la croix et l'aurais-je cachée avec mon Maître. Mais puisque la croix a été suivie de la résurrection, je peux en parler sans rougir.⁹⁷⁸

Cette affirmation du Père de l'Eglise montre la compréhension du rapport entre croix et résurrection dans le mystère de Pâques⁹⁷⁹. De ce point de vue, nous pouvons dire que la discontinuité dont il est question dans la croix du Christ est une surprise pour l'ancestralisme en particulier et pour toutes les cultures en général. Constantin est sans doute le symbole de cette surprise.

2. 2. *La discontinuité interprétée par la « theologia crucis »*

Revenons encore sur le scandale de la croix et de la mort de Dieu pour l'ancestralisme par cette question : la croix du Christ est-elle nécessaire à la signification du mystère de sa gloire ? Il semble important de consulter la théologie contemporaine sur la nécessité du rapport entre théologie de la croix et celle de la gloire. L'une des controverses sur le rapport entre la croix et la gloire dans l'histoire de la théologie est née en mai 1518 lorsque Luther à

⁹⁷⁷ Il convient de souligner que le sens de la croix a été donné par le Christ lui-même. Par trois fois, il annonce sa passion, sa mort et sa résurrection d'entre les morts : « Et il commença de leur enseigner : « le Fils de l'homme doit beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, être tué et, après trois jours, ressusciter ; et c'est ouvertement qu'il disait ces choses. » Cf. Mc 8, 31-32a. Le refus de Pierre est un obstacle à l'accès de l'identité du Fils de Dieu et du mystère de la croix. La réponse de Jésus le montre clairement : « Pierre, le tirant à lui, se mit à le morigéner. Mais lui, se retournant et voyant ses disciples, admonesta Pierre et dit : "Passe derrière moi, Satan ! Car tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes !" Appelant à lui la foule en même temps que ses disciples, il leur dit : "Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive." » Cf. Mc 8, 32b-34.

⁹⁷⁸ Cf. CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses baptismales*, XIII, 1-4 ; trad. à partir du texte grec : P.G., XXXIII, col. 776 (B9-15) – 777 (A1-5).

⁹⁷⁹ Dans l'article sur le Christ, le symbole des apôtres et de Nicée-Constantinople énumère ces étapes de mort sur la croix et de résurrection d'entre les morts.

Heidelberg opposa la *theologia crucis* et la *theologia gloriae*⁹⁸⁰. Selon Vincent Holzer, l'actualité du débat théologique sur la croix remonterait à la controverse avec Luther : « la théologie de la croix comme thème théologique occupe une place décisive dans la théologie moderne et contemporaine. Elle naît à partir de l'opposition instaurée par Luther entre *theologia crucis* et *theologia gloriae*, dans la controverse de mai 1518 à Heidelberg, à tel point qu'elle deviendra une détermination positive de l'épistémologie de la théologie. »⁹⁸¹

L'objectif de notre approche n'est pas de dresser le dossier historique du débat suscité par cette controverse mais de répondre à cette interrogation : faut-il rapporter la croix du Christ au péché de l'humanité et la comprendre comme une mort expiatoire ou bien faut-il la comprendre à partir de l'identité même de Dieu ? La réponse à cette question conduit au sens du rapport entre la croix du Christ et sa gloire. Selon Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar, Dieu est concerné dans la souffrance et dans la mort de Jésus. Pour Karl Rahner, la mort de Jésus est la mort de Dieu : « notre mort est devenue la mort du Dieu immortel lui-même. »⁹⁸² Le théologien invite à comprendre la croix non pas simplement dans son expression sotériologique mais surtout dans le sens où elle exprime Dieu. Hans Urs von Balthasar a aussi proposé de comprendre le mystère à partir de la mort de Dieu. Sa thèse se donne à saisir dans cette expression : « la mort de Dieu "lieu" du salut, de la révélation et de la théologie. »⁹⁸³ A l'instar de Rahner, Balthasar propose de comprendre la croix et la mort du Crucifié à partir du mystère « intérieur » de Dieu⁹⁸⁴. Autrement dit, c'est dans le Dieu de Jésus-Christ que se

⁹⁸⁰ « On ne peut pas appeler à bon droit théologien celui qui considère que les choses invisibles de Dieu peuvent être saisies à partir de celles qui ont été créées ; mais plutôt celui qui saisit les choses visibles et inférieures de Dieu en les considérant à partir de la passion et de la croix ; le théologien de la gloire dit que le mal est bien et le bien mal, le théologien de la croix dit les choses telles qu'elles sont véritables. » Cf. M. LUTHER, *Œuvres*, t. 1, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 135. Pour Jürgen Moltmann, Luther « oppose d'une manière polémique la connaissance de Dieu par sa souffrance et sa croix à la connaissance de Dieu par ses œuvres dans la création et dans l'histoire. » Cf. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, (« *Cogitatio Fidei* »), Cerf/Mame, Paris, 1978, p. 88.

⁹⁸¹ Cf. V. HOLZER, « Théologie de la croix et doctrine trinitaire. Contribution à une théologie négative christologique : une autre analogie », *Revue théologique de Louvain*, vol. 38, n° 2, année 2007, p. 162.

⁹⁸² Cf. K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, t. 3, Desclée de Brouwer/Mame, Paris, 1963, p. 91.

⁹⁸³ Cf. H. U. Von Balthasar et A. GRILLMEIER., *Le mystère pascal*, (coll. « *Mysterium salutis* : dogmatique de l'histoire du salut... »), t. XII, p. 47.

⁹⁸⁴ Pour Balthasar, la croix est la clé de compréhension du mystère du Christ : « Jésus ne se présente pas comme le cas suprême d'un concept universel sous lequel l'itinéraire des disciples pourrait être subsumé, mais il appelle à le suivre sur un chemin qui, initialement, n'a pas d'équivalent, que lui seul peut indiquer, pour ouvrir alors par lui-même, c'est-à-dire par sa croix accomplie, un accès à sa propre personne. » Cf. H. U. Von Balthasar et A. GRILLMEIER., *Le mystère pascal*, (coll. « *Mysterium salutis* : dogmatique de l'histoire du salut... »), t. XII, p. 88.

réalise le salut des hommes⁹⁸⁵. Il importe de souligner que c'est Hegel qui a porté le débat sur le plan philosophique lorsqu'il a entrepris de penser l'identité de Dieu à partir de la *theologia crucis*⁹⁸⁶. C'est ce qu'on appelle la question du « Vendredi-Saint spéculatif »⁹⁸⁷ de Hegel qui propose de dépasser la question de la mort de Dieu pour le salut de l'humanité afin de s'interroger sur le sens de la mort du Crucifié par rapport à Dieu lui-même. Selon Eberhard Jüngel dont la théologie du Crucifié s'inscrit dans la tradition critique luthérienne⁹⁸⁸, la thèse hégélienne ramène tout le mystère du Christ à la signification de sa croix et de sa mort⁹⁸⁹. C'est dans ce sens que Jüngel propose de penser Dieu à partir de la contingence de son humanité. L'objectif de son parcours est de montrer que « la mort de Dieu » dans l'événement de la croix est déterminante dans la compréhension de Dieu :

La mort du crucifié se révèle, dans la Résurrection de Jésus-Christ, comme la mort de la mort, en faveur de l'humanité et, dans cette mesure, comme l'événement de l'amour de Dieu pour l'homme sans Dieu [...] La mort en croix est finalement comprise comme l'événement dans lequel la plus importante catégorie de Hegel a, pour ainsi dire, son "Sitz im Leben" : dans la mort de Jésus-Christ a lieu "la mort de cette mort elle-même, la négation de la négation".⁹⁹⁰

⁹⁸⁵ Cela n'a rien à voir avec l'ancestralisation.

⁹⁸⁶ C'est que ce Jüngel appelle la « médiation christologique » de Hegel. Autrement dit, Jésus-Christ est la médiation entre Dieu et l'homme. Pour une étude approfondie sur la « médiation christologique » de Hegel chez Jüngel, nous pouvons consulter l'étude de Bède Ukwuije. Cf. *Trinité et inculturation*, p. 218.

⁹⁸⁷ Selon Hegel, « le pur concept, ou l'infinité, en tant qu'elle est l'abîme du Néant où tout l'Être s'engloutit, doit désigner la douleur infinie, douleur qui précédemment n'était présente qu'à titre historique dans la culture, et n'y était que comme le sentiment sur lequel repose la religion des temps, à savoir le sentiment que Dieu même est mort, [...] Ainsi le concept pur doit donner une existence philosophique à ce qui est autrement ou bien la prescription moraliste d'un sacrifice de l'être empirique ou bien le concept de l'abstraction formelle. Il doit ainsi donner à la philosophie de l'Idée de la liberté absolue, et, du même coup, la Passion absolue ou le Vendredi-Saint spéculatif, qui jadis fut historique, et il doit rétablir celui-ci dans toute la vérité et la cruauté de son absence de Dieu. » Cf. X. TILLIETTE, *Christologie idéaliste*, (coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 28), Desclée de Brouwer, Paris, 1986, p. 115. La douleur dont il est question désigne « la mort de Dieu ». Le travail du concept n'est pas de sombrer dans le néant mais de donner une existence philosophique à ce qui ne l'était pas. Le projet de Hegel a été d'introduire dans la philosophie systématique la thématique de la souffrance, du scandale et la croix du Christ.

⁹⁸⁸ La théologie de la croix d'Eberhard Jüngel expose le sacrifice du Christ sur la croix comme étant la voie d'accès à la connaissance de Dieu. Cf. E. JÜNGEL, *Dieu, Mystère du Monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, trad. Horst HOMBURG, 3ème éd., t. 2, (coll. « Cogitatio Fidei », n° 116 et 117), Cerf, Paris, 1983.

⁹⁸⁹ Voir les œuvres suivantes : G.W.F. HEGEL, *Foi et savoir : Kant, Jacobi, Fichte*, vol. 1, J. Vrin, Paris, 1988 ; G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion. Troisième partie, La religion accomplie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.

⁹⁹⁰ Cf. E. JÜNGEL, *Dieu, Mystère du Monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, trad. Horst HOMBURG, 3ème éd., t. 1, (coll. « Cogitatio Fidei », n° 116), Cerf, Paris, 1983, p. 142-143.

Selon cette affirmation, la thématique de la mort du Christ nous introduit dans le sens même du christianisme⁹⁹¹. Nous pouvons dire que Dieu est « sollicité » dans la croix du Christ, autrement dit, la mort du Crucifié concerne Dieu lui-même. L'intérêt de cette approche est qu'elle permet, d'une part, de vérifier l'événement de la mort de Dieu en croix et de comprendre, d'autre part, la croix comme symbole de la victoire de Dieu sur la mort.

On pourrait se demander si le discours théologique sur le Christ-Ancêtre est possible lorsqu'il est éclairé par la théologie de la croix du Christ : comment un ancêtre « crucifié » pourrait-il être envisagé : ou bien le Christ ne peut être considéré comme un Ancêtre en raison de la croix, ou bien on le considère comme un Ancêtre en refusant la croix. Or la croix dit la mort humaine du Fils de Dieu. Le mystère intérieur de Dieu est révélé dans l'événement de la croix. Cette vérité est en contradiction avec l'ancestralisme. De fait, la croix n'est pas le seul lieu de révélation de l'irréductibilité de la foi chrétienne. Après l'étude du Crucifié, c'est dans la figure de Marie que nous allons découvrir une autre forme de la discontinuité du christianisme par rapport à l'ancestralisme.

B. La preuve par la mariologie : une maternité universelle sans ancestralisation

1. Marie, Mère de Dieu et Vierge

La première partie de notre étude consacrée à l'ancestralisation a montré un silence quasi total sur la situation des femmes. Il nous semble important de montrer que la maternité universelle de Marie, sans ancestralisation, se trouve en discontinuité avec l'ancestralisme. Autrement dit, la figure de Marie est une preuve suffisante attestant que l'adhésion à la foi chrétienne inclut nécessairement l'acceptation de vérités qui contredisent souvent l'ancestralisme. De fait, l'identité de Marie révèle le saut ou la discontinuité que requiert la foi chrétienne.

En effet, la singularité de la naissance de Jésus renferme l'identité de Marie comme Mère de Dieu et Vierge. Cette parole de l'ange indiquant l'origine divine de la naissance le montre bien : « l'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son

⁹⁹¹ La mort du Christ révèle la Résurrection qui est le fondement du christianisme.

ombre ; c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu. »⁹⁹² La question de Marie montre explicitement que la réponse de l'ange est un « saut » dans la discontinuité : « comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme ? »⁹⁹³ Marie s'interroge sur la possibilité pour elle d'être vierge et mère. Le fondement théologique de Marie comprise à la fois comme « Mère de Dieu »⁹⁹⁴ et « Vierge »⁹⁹⁵ s'éclaire par cette référence scripturaire : « car rien n'est impossible à Dieu. »⁹⁹⁶ Dans la figure de Marie, la possibilité divine se substitue à l'impossibilité humaine puisqu'en elle, la virginité est porteuse d'une exaltante maternité. Dans la logique humaine, une mère n'est plus une vierge et une vierge n'est jamais une mère. C'est seulement en Marie que cette contradiction est dépassée. Marie est donc le prototype du paradigme de la chrétienne par rapport à l'ancestralisme⁹⁹⁷. Mais il faut aussi affirmer que ce discours sur la maternité virginale de Marie se comprend à la lumière de l'identité du Christ et de celle de sa Mère. Autrement dit, la maternité virginale de Marie ne peut se comprendre que grâce à l'identité de son Fils, vrai Dieu et vrai Homme. C'est dans ce sens qu'il dégage cette catéchèse de Jean Paul II :

Reconnue et proclamée par la foi des Pères, la maternité virginale ne pourra jamais plus être séparée de l'identité de Jésus, véritable homme et véritable Dieu, ‘né de la Vierge Marie’, comme nous le professons dans le Symbole de Nicée-Constantinople. Marie est la seule Vierge qui soit également Mère. La présence simultanée et extraordinaire de ces deux dons dans la

⁹⁹² Lc 1, 35.

⁹⁹³ Lc 1, 34.

⁹⁹⁴ Le terme *théotokos* (Concile d'Ephèse en 431) signifie Mère de Dieu. D'abord traduit par *Dei genitrix* puis *Deipara* en latin, le discours théologique retiendra *Mater Dei*. Cf. M.-J. BERERE, *Marie, l'Eglise: deux figures symbolisatrices du salut*, thèse de doctorat, Faculté de théologie, Lyon 1987, p. 197-198.

⁹⁹⁵ Saint Bernard a une affirmation bien saisissante du rapport entre la virginité et la maternité de Marie : « la seule naissance qui convenait à Dieu, c'est de naître d'une vierge et le seul enfantement qui convenait à une vierge, c'est d'enfanter un Dieu. » Cf. R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle : de saint Anselme à Alain de Lille*, Letouzey et Ané, Paris, 1967, p. 365. Il nous semble que la notion de convenance chez le moine de Clairvaux peut se comprendre dans le sens de la possibilité de Dieu. Commentant cette citation de saint Bernard, Marie-Jeanne Beréré affirme que « le concordisme appuyé des images de ce texte, celle de Dieu naissant en humanité et celle d'une vierge enfantant un être qui est Dieu, unies toutes deux par la même notion de "convenance", renforce l'idée que, en cet événement, Marie et Dieu peuvent être considérés comme partenaires, presque à égalité, par la médiation de cette virginité qui est alors le moyen de transformer la femme en épouse coopératrice de Dieu. » Cf. M.-J. BERERE, *Marie, l'Eglise: deux figures symbolisatrices du salut*, thèse de doctorat, Faculté de théologie, Lyon 1987, p. 53. Dès lors, nous pouvons dire qu'en Marie, Dieu a montré le dépassement de l'impossibilité pour l'homme de devenir Dieu.

⁹⁹⁶ Lc 1, 37.

⁹⁹⁷ Les travaux de Francesco Rossi de Gasperis présentent Marie comme « femme, épouse, Mère et Vierge ». Cf. F. ROSSI DE GASPERIS, *Marie de Nazareth : icône d'Israël et de l'Eglise*, (coll. « Cahiers de l'École cathédrale », n° 64), Parole et Vie, Paris, 2004, p. 77.

personne de la jeune fille de Nazareth a conduit les chrétiens à appeler Marie tout simplement « la Vierge », même lorsqu'ils célèbrent sa maternité.⁹⁹⁸

Dans cette argumentation théologique, il importe de se référer également à la maternité universelle de Marie. En étant Mère du Fils de Dieu, Marie est également Mère de l'Eglise et Mère de tous les hommes appelés à la foi. Sur la croix, c'est par les termes de « Mère » et de « fils » que le Christ lui-même désigne Marie et Jean son disciple : « Jésus donc voyant sa mère et, se tenant près d'elle, le disciple qu'il aimait, dit à sa mère : « Femme, voici ton fils. » Puis il dit au disciple : « Voici ta mère. » »⁹⁹⁹ Dans ce texte où Marie est appelée « Femme » et « Mère » de Jean, elle est la figure de l'Eglise-Mère selon l'expression de Max Thurian : « le disciple que Jésus aimait reçut à la croix Marie comme mère, et il la prit chez lui. [...] Dès lors, sur l'ordre du Christ, il vivra avec Marie, figure de l'Eglise maternelle, en la considérant comme sa propre mère selon l'Esprit. »¹⁰⁰⁰ Cette citation indique que Marie est Mère à l'instar de l'Eglise. Les moines de l'Abbaye de Solesmes ont rassemblé des textes de différents papes concernant la maternité de Marie. Voici quelques exemples : « Mère de grâce dans le plan de Dieu » (Léon XIII), « Mère de tout le corps du Christ » (Pie X), « Mère de tous les hommes » (Benoît XV et Pie XI), « Nous sommes tous les enfants de la Vierge Marie » (Jean XXIII), « Mère de Dieu et Mère de l'Eglise » (Paul VI), « Mère du Rédempteur » (Jean Paul II)...¹⁰⁰¹ Il nous semble important de faire remarquer que Marie ne devient pas grand-mère¹⁰⁰². Cette vérité est inconcevable pour l'ancestralisme. Marie est Mère de toutes les générations ; elle est restée éternellement Mère de l'Eglise et de tous les hommes appelés à la foi. En effet, le paradigme de la foi chrétienne en Marie ne s'exprime pas uniquement à

⁹⁹⁸ Cf. JEAN PAUL II, *Marie dans le mystère du Christ et de l'Eglise : catéchèse sur le Credo*, Editions Parole et Vie, Saint-Maur, 1998, p. 15. Pour lui, « la virginité de Marie prend une valeur particulière, et jette une lumière nouvelle sur la naissance et sur le mystère de la filiation de Jésus, la génération virginale étant le signe que Jésus a pour Père Dieu lui-même. » Cf. *Marie dans le mystère du Christ et de l'Eglise : catéchèse sur le Credo*, p. 15.

⁹⁹⁹ Jn 19, 26-27.

¹⁰⁰⁰ Cf. M. THURIAN, *Marie : mère du Seigneur, figure de l'Eglise*, (coll. « Foi vivante », n° 6), vol. 1, Editions Les Presses de Taizé, Paris, 1968, p. 272.

¹⁰⁰¹ Cf. *Marie, Mère de l'Eglise : textes choisis et présentés par les moines de l'Abbaye de Solesmes* (coll. « Ce que dit le pape »), Le Sarmant/Fayard, Belgique, 1990, pp. 13-94.

¹⁰⁰² De fait, la considération de Marie comme notre Mère ne pourrait se justifier simplement par les vertus maternelles qui lui sont attribuées par la tradition chrétienne comme le pense Marie-Jeanne Beréré : « Marie, mère des chrétiens, mère de tous les humains appelés à la foi, voilà une figure construite et développée beaucoup plus sans doute, à partir des vertus traditionnellement et imaginaires attribuées à la fonction maternelle, à savoir, affection, dévouement sans bornes, disponibilité totale, indulgence inconditionnelle, réponse à tout appel, satisfaction de tous besoins, qu'à partir de la réalité de Marie. » Cf. M.-J. BERÉRE, *Marie, l'Eglise: deux figures symbolisatrices du salut*, thèse de doctorat, Faculté de théologie, Lyon 1987, p. 59.

partir de la maternité d'une femme qui donne naissance au Fils de Dieu et qui demeure éternellement Vierge et Mère, il tient également du fait que Dieu dresse sa Demeure en elle.

2. Marie comme Demeure de Dieu dans l'économie du salut

Revenons encore sur l'annonce de la naissance du Fils de Dieu dans le texte lucanien. La réponse de l'ange indique que l'Esprit Saint est l'origine divine de la naissance du Christ : « l'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre »¹⁰⁰³. Max Thurian a montré le parallélisme que ce texte entretient avec celui de l'Exode : « Moïse ne put entrer dans la Tente du Rendez-vous, car la nuée demeurait sur elle, et la gloire de Yahvé emplissait la Demeure. »¹⁰⁰⁴ La nuée qui couvrait la Tente de la Demeure de la gloire (*kabod, doxa*) dans le livre de l'Exode peut être rapprochée à l'Esprit Saint qui couvre Marie de la puissance du Très-Haut. L'action de couvrir de son ombre est traduite dans les deux cas par le même verbe couvrir (*shakan*) et le même complément ombre (*épiskiazein*).

Dans l'ancienne alliance, la nuée lumineuse couvrait la Tente de la Demeure et c'est la gloire de Dieu qui venait remplir la Demeure de sa présence. Dans la Nouvelle Alliance, c'est le même Esprit Saint qui couvrit Marie pour en faire une Demeure du Fils de Dieu. De ce point de vue, notre étude comparative montre que Marie est la Demeure de Dieu dans la Nouvelle Alliance tout comme la Tente de la rencontre dans l'Ancienne Alliance. Max Thurian explicite notre argumentation :

A la lumière de ces parallélismes scripturaires, Marie apparaît donc, au moment de la conception du Messie, comme la nouvelle Demeure de Dieu, comme la Tente de la Réunion ou le Saint des saints, centre sacré du peuple d'Israël, sur qui vient la Nuée lumineuse, l'Esprit saint ou la Puissance du Très-Haut, Dieu transcendant à ses créatures, pour faire habiter en elle la Gloire, le Verbe qui se fait chair et dresse sa Tente parmi nous, Dieu présent à ses créatures.¹⁰⁰⁵

Ce développement théologique de Max Thurian indique l'accomplissement en Marie de la promesse de l'ancienne Alliance. On comprend alors pourquoi l'Académie mariale pontificale internationale définit Marie par le terme *Pneumatophore* : « Marie, la Toute Sainte, est la

¹⁰⁰³ Lc 1, 35.

¹⁰⁰⁴ Ex 40, 34.

¹⁰⁰⁵ Cf. *Marie : mère du Seigneur, figure de l'Église*, (coll. « Foi vivante », n° 6), vol. 1, Editions Les Presses de Taizé, Paris, 1968, p. 78.

première créature complètement formée par l'Esprit sanctificateur (*pneumatomorphe* ; elle est la première porteuse de l'Esprit (*pneumatophore*), dont la vie a été animée et guidée par le *Pneuma* divin, jusqu'au point d'être reconnue comme l'icône de l'Esprit. »¹⁰⁰⁶ Devant Marie, l'Eglise contemple la présence du Fils de Dieu. Contrairement à la Tente de la rencontre dans l'ancienne alliance devant laquelle Moïse sentait la nécessité d'entrer pour contempler Dieu, l'Arche de la Nouvelle Alliance qu'est Marie est *pneumatophore*. De fait, la figure de Marie comme Demeure de Dieu ou Temple de la Nouvelle Alliance est une preuve qu'elle concentre en elle le paradigme de la foi chrétienne.

3. Marie, femme eschatologique

Quel rapport pouvons-nous établir entre la figure de Marie et l'*Eschaton* ? En quoi Marie est-elle la « Femme eschatologique » ? Notre analyse va mobiliser l'argument doctrinal de l'Immaculée Conception et celui de l'Assomption de Marie, deux doctrines intimement liées¹⁰⁰⁷. Définie le 8 décembre 1854, la doctrine de l'Immaculée Conception enseigne que Marie a été préservée de toute souillure du péché originel par une grâce singulière de Dieu :

Nous déclarons, Nous prononçons et définissons que la doctrine qui tient que la bienheureuse Vierge Marie, a été, dès le premier instant de sa conception, par une grâce et faveur singulières du Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, préservée et immunisée de toute souillure du péché originel est une doctrine révélée de Dieu et qu'ainsi elle doit être crue fermement et constamment par tous les fidèles.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁶ Cf. ACADEMIE MARIALE PONTIFICALE INTERNATIONALE, *La Mère du Seigneur : mémoire, présence, espérance ; quelques questions actuelles sur la figure et la mission de la Bienheureuse Vierge Marie*, Editions Salvator, Paris, 2005, p. 32. Ce texte de l'Académie mariale pontificale internationale s'inspire de *Lumen Gentium* : « Il n'est pas étonnant que les saints Pères appellent communément la Mère de Dieu la Toute Sainte, celle qui est indemne de toute tâche du péché, celle qui est façonnée et formée comme une nouvelle créature par l'Esprit-Saint. » Cf. CONCILE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur l'Eglise « Lumen Gentium »*, 21 novembre 1964, n° 56.

¹⁰⁰⁷ Selon Bernard Sesboué, « l'Immaculée Conception et l'Assomption de Marie constituent deux données dogmatiques sur la Vierge Marie, qui, bien que non formellement attestées dans l'Écriture, ont cheminé dans l'Eglise depuis la fin de l'époque patristique pour aboutir dans l'Eglise catholique aux deux définitions de 1854 et de 1950. » Cf. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, *Les signes du salut : les sacrements, l'Eglise, la Vierge Marie*, (coll. « Histoire des dogmes », t. III), Desclée, Paris, 1995, p. 593. Cité désormais, *Les signes du salut : les sacrements, l'Eglise, la Vierge Marie*,

¹⁰⁰⁸ Cf. G. DUMEIGE, *La foi catholique. Textes doctrinaux du magistère de l'Eglise*, Paris, Editions de l'Orante, 1961, p. 235.

Cette déclaration exempte Marie des conséquences du péché originel dont le genre humain a hérité. Grâce aux mérites du Christ, Marie sa Mère a bénéficié du privilège de cette communion. Nous comprenons alors pourquoi le concile Vatican II a validé l'enseignement des Pères considérant Marie comme Nouvelle Eve¹⁰⁰⁹. C'est le péché qui obscurcit l'horizon eschatologique de l'humanité. Etant conçue sans péché, Marie peut être considérée comme la femme eschatologique. C'est pour cette raison que l'identité de Marie apparaît toujours dans son union avec le Christ. Là où est le Christ, là aussi se trouve Marie sa Mère. Il s'agit là d'une vérité théologique qui va au-delà de l'existence terrestre comme nous la présente la doctrine relative à son Assomption.

L'Assomption de Marie est en quelque sorte la conséquence de son Immaculée conception comme l'exprime Bernard Sesboüé : « l'Assomption constitue donc au terme de la vie de Marie la correspondance de l'Immaculée Conception à son origine : Marie a été d'une part préservée de la mort spirituelle qu'est le péché et d'autre part de la corruption corporelle qui est la conséquence du péché. Il y a donc entre ces deux mystères une cohérence fondée dans la même raison économique et doctrinale, qui est le lien personnel de Marie au Christ. »¹⁰¹⁰ Si la rencontre avec l'*Eschaton* est encore à venir pour l'humanité, elle est pleinement réalisée par anticipation en Marie. En elle, l'humanité contemple par anticipation sa propre destinée eschatologique comme l'écrit Bernard Sesboüé : « Marie représente l'anticipation de la rédemption totale. Le salut reçu par Marie est celui de toute l'Eglise et de tout homme, mais en elle il existe et se trouve manifesté dans sa plénitude. Marie a déjà rejoint l'eschatologie pleinement réalisée en elle, elle est l'anticipation de la consommation finale. »¹⁰¹¹ Selon cette thèse fondée sur l'enseignement du Magistère de l'Eglise, Marie est la « Femme eschatologique »¹⁰¹² comme la décrit également cette citation conciliaire : « en effet,

¹⁰⁰⁹ « En effet, comme dit saint Irénée, "par son obéissance elle est devenue, pour elle-même et pour tout le genre humain, cause du salut". Aussi avec lui, un bon nombre d'anciens Pères disent volontiers dans leurs prédications : "Le nœud dû à la désobéissance d'Ève s'est dénoué par l'obéissance de Marie ; ce qu'Ève la vierge avait noué par son incrédulité, la Vierge Marie l'a dénoué par sa foi" ; comparant Marie avec Ève, ils appellent Marie "la Mère des vivants" et déclarent souvent : "Par Ève la mort, par Marie la vie". » Cf. CONCILE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur l'Eglise « Lumen Gentium »*, 21 novembre 1964, n° 56. Pour une étude plus approfondie sur Marie considérée comme la Nouvelle Eve, nous pouvons consulter le livre Mgr Henri Brincard : Cf. H. BRINCARD, *Marie et l'Eglise : dans la lumière du jubilé de l'An 2000*, Salvator, Paris, 1999, pp. 25-35.

¹⁰¹⁰ Cf. *Les signes du salut : les sacrements, l'Eglise, la Vierge Marie*, p. 609.

¹⁰¹¹ Cf. *Les signes du salut : les sacrements, l'Eglise, la Vierge Marie*, p. 610.

¹⁰¹² L'Académie mariale pontificale internationale l'a désignée comme étant « l'icône eschatologique ». Cf. ACADEMIE MARIALE PONTIFICALE INTERNATIONALE, *Op. Cit.*, p. 108. Nous avons préféré l'expression « femme eschatologique » pour éviter la dimension statique que représente une certaine vision de l'icône.

‘tout comme dans le ciel où elle est déjà glorifiée corps et âme, la mère de Jésus représente et inaugure l’Eglise en son achèvement dans le ciel futur, de même sur cette terre, en attendant la venue du jour du Seigneur (Cf. 2 Pr 3, 10), elle brille déjà comme un signe d’espérance assurée et de consolation devant le peuple de Dieu en pèlerinage. »¹⁰¹³

Au terme de cette étude sur Marie, il ressort que la discontinuité qu’implique sa figure par rapport à l’ancestralisme n’est pas simplement liée à son genre, mais surtout à sa place et à son rôle dans l’économie du salut. De fait, *la figure de Marie est une confirmation du renversement ou du retournement de l’ancestralisme*. Comme dit saint Paul, « il n’y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu’un dans le Christ Jésus. »¹⁰¹⁴ Il en est de même pour le Christ dont le salut s’opère dans la filiation divine. Le Fils de Dieu nous sauve en nous faisant fils. Il est évident que, pour la culture, la figure de « fils » n’est pas un titre accompli comme celui de l’« ancien ». L’enjeu théologique dans le cadre de l’inculturation de la foi en Afrique doit être alors centré sur la figure du Fils de Dieu.

C. Revenir à l’axe central du mystère de la foi chrétienne

1. Jésus Christ, Fils de Dieu

Dans la première partie de notre étude, l’analyse du Christ-Ancêtre nous a permis de constater que le projet de la théologie de l’inculturation de la foi en Afrique était de trouver un titre christologique compatible avec la culture africaine. La problématique légitime était donc de permettre surtout l’accueil de la vérité du Christ dans son mystère, vérité révélée dans les Saintes Ecritures et transmise par la Tradition de l’Eglise. Nous venons cependant de montrer que l’irréductibilité est caractéristique de la foi chrétienne. La théologie de l’inculturation n’a pas à contourner ce qui est fondamental dans le christianisme, à savoir le Christ révélé comme Fils de Dieu. De fait, la déclaration de Pierre est incontournable : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. »¹⁰¹⁵ Pour montrer en quoi la réponse de la théologie de l’inculturation de la foi qui relève de l’ancestralisme (Tu es un Ancêtre) est incompatible avec le contenu de la foi

¹⁰¹³ Cf. CONCILE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur l’Eglise « Lumen Gentium »*, 21 novembre 1964, n° 68. Voir aussi ACADEMIE MARIALE PONTIFICALE INTERNATIONALE, *La Mère du Seigneur : mémoire, présence, espérance ; quelques questions actuelles sur la figure et la mission de la Bienheureuse Vierge Marie*, Editions Salvator, Paris, 2005, p. 36.

¹⁰¹⁴ Ga 3, 28.

¹⁰¹⁵ Mt 16, 16.

chrétienne, nous allons analyser la signification théologique de la filiation divine du Christ¹⁰¹⁶.

Soulignons d'abord l'importance de la thématique dans les quatre Evangiles. En effet, le titre christologique de « Fils de Dieu » ne jalonne pas seulement les Evangiles. Il les structure comme étant le centre de leur message à l'exemple de l'affirmation de Pierre. C'est ce titre qui introduit aussi tout l'Evangile de saint Marc : « commencement de l'Evangile de Jésus Christ, Fils de Dieu. »¹⁰¹⁷ Ce verset indique que tout le contenu est une Bonne Nouvelle du Fils de Dieu. Chez saint Luc, l'identité du personnage central de l'œuvre est indiqué par l'ange dès avant sa naissance : « Fils de Dieu »¹⁰¹⁸. Le début de l'Evangile johannique est une contemplation de la gloire que le Fils de Dieu tient de son Père : « nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique »¹⁰¹⁹. Indiquons ensuite que la filiation divine du Christ dans les Saintes Ecritures a été révélée non seulement dans le déploiement de sa mission mais aussi dans les relations intratrinitaires exprimées par le Christ lui-même. Car si l'*action* de Jésus manifeste sa filiation divine, c'est parce qu'il est d'abord Fils de Dieu dans son *être*. Dans les Evangiles, Jésus lui-même se définit par le titre de Fils de Dieu. Quelques références bibliques méritent d'être citées dans ce sens : devant le Sanhédrin, il reconnaît qu'il est le Fils de Dieu¹⁰²⁰ ; il appelle Dieu son Père¹⁰²¹ ; il le connaît bien¹⁰²² et il fait « UN » avec lui¹⁰²³ ; au baptême et à la transfiguration, le Père lui-même donne une double attestation de la filiation divine de son Fils¹⁰²⁴. Précisons enfin qu'il est « l'Unique Fils de Dieu »¹⁰²⁵ et qu'il est engendré de toute éternité¹⁰²⁶. Ce caractère ontologique que nous venons d'exposer brièvement s'éclaire avec la structure économique qui définit la reconnaissance de la filiation divine de Jésus par sa vie et ses œuvres et surtout par le mystère de sa mort et de sa résurrection. La déclaration du prologue du quatrième Evangile est de ce

¹⁰¹⁶ Jean Mouson cherchait à « comprendre comment et pourquoi, et aussi dans quel sens, parmi les nombreux titres christologiques que les chrétiens ont décernés à Jésus, celui de Fils de Dieu a fini par s'imposer comme immensément décisif, dès lors qu'il s'agit de dire qui est Jésus. » Cf. J. MOUSON, *Genèse de la christologie dans le Nouveau Testament : de l'histoire de Jésus à la confession du Fils de Dieu*, (« Jésus Christ, Fils de Dieu »), Publications universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1981, p. 53.

¹⁰¹⁷ Mc 1, 1.

¹⁰¹⁸ Lc 1, 35.

¹⁰¹⁹ Jn 1, 14.

¹⁰²⁰ Lc 22, 70 ; Mt 26,64 ; Mc 14, 61.

¹⁰²¹ Mt 5, 48 ; 6, 8 ; 7, 21 ; Lc 11, 13.

¹⁰²² Mt 11, 27 ; 21, 37-38.

¹⁰²³ « Moi et le Père nous sommes un ». Cf. Jn 10, 30.

¹⁰²⁴ Mt 3 ; 17 ; 17, 5.

¹⁰²⁵ Jn 3, 16 ; 3, 18.

¹⁰²⁶ Jn 10, 36.

point de vue explicite : « le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité. »¹⁰²⁷ C'est le mystère théandrique¹⁰²⁸ du verbe incarné qui apparaît dans cette affirmation biblique. Dans le discours de Paul à Antioche de Pissidie, la Résurrection est présentée comme une confirmation de la filiation divine du Christ : « et nous, nous vous annonçons la Bonne Nouvelle : la promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie en notre faveur à nous, leurs enfants : il a ressuscité Jésus. Ainsi est-il écrit dans les psaumes : Tu es mon fils, moi-même aujourd'hui je t'ai engendré. »¹⁰²⁹ A partir de là, nous saisissons le rapport entre l'engendrement et la Résurrection : en le ressuscitant, le Père retire son Fils de la mort ; Il le retire de la terre (terre-mère !).

Mais, quel rapport pouvons-nous établir entre le caractère ontologique et le caractère économique de la filiation divine ? L'objectif de cette analyse n'est pas traiter le dossier sur la filiation divine du Christ dans l'histoire de la théologie. Toutefois, il convient d'indiquer l'actualité du débat relatif à la structure ontologique et économique de la filiation divine du Christ. La réponse de Bernard Sesboué à l'œuvre de Frédéric Lenoir constitue un exemple illustratif. L'ouvrage de Frédéric Lenoir, comme son titre l'indique, était de montrer que le Christ est *devenu* seulement Fils de Dieu dans l'économie du salut : *Comment le Christ est devenu Fils de Dieu*¹⁰³⁰. Il y déclare que le descendant de David est devenu Fils de Dieu après sa Résurrection : « de descendant de David [...], Jésus devient Fils de Dieu. »¹⁰³¹ Au cours de la même année 2010, Bernard Sesboué répond à Frédéric Lenoir dans un ouvrage intitulé *Christ, Seigneur et Fils de Dieu : libre réponse à l'ouvrage de Frédéric Lenoir*¹⁰³². Bernard Sesboué choisit d'employer dans une autre perspective théologique le verbe « devenir » utilisé largement par Frédéric Lenoir. Sesboué affirme que le Christ *n'est pas devenu* Fils de Dieu à sa Résurrection d'entre les morts ; pour lui, ce sont les apôtres qui l'ont reconnu comme Fils de Dieu après la Résurrection : « *le devenir* fut d'abord celui de la foi des apôtres qui ont suivi

¹⁰²⁷ Jn 1, 14.

¹⁰²⁸ Saint Thomas d'Aquin indique que pour Denys, « "le Verbe qui est au-dessus de toute substance, s'est vraiment et entièrement hominisé et a accompli et pâti tout ce qui convenait à son opération humaine et divine". C'est là qu'il nomme l'unique opération humaine et divine qu'on appelle en grec "théandrique", c'est-à-dire "humano-divine". Il semble donc qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule opération composée. » Cf. ST III^a. Q. 19 a. 1. ad. 1 (J.-P. TORRELL, *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2008, p. 298.)

¹⁰²⁹ Ac 13, 33.

¹⁰³⁰ Cf. F. LENOIR, *Comment le Christ est devenu Fils de Dieu*, Fayard, Paris, 2010.

¹⁰³¹ Cf. *Comment le Christ est devenu Fils de Dieu*, p. 86.

¹⁰³² Cf. B. SESBOUE, *Christ, Seigneur et Fils de Dieu : libre réponse à l'ouvrage de Frédéric Lenoir*, Desclée de Brower, Lethielleux, Paris, 2010.

Jésus et ont été les témoins de sa mort et de sa Résurrection ; et ensuite celui du langage néotestamentaire qui a ensuite formalisé la reconnaissance inouïe de sa divinité. »¹⁰³³ Cette affirmation de Gérard Remy concernant la médiation du Christ peut être appliquée à sa filiation divine : « en effet, s'il y a réciprocité entre un être et son agir, c'est l'être qui détermine l'agir et l'agir qui révèle l'être. »¹⁰³⁴. Autrement dit, Jésus de Nazareth est reconnu comme Fils de Dieu dans sa vie et ses œuvres parce qu'il est le Fils Unique du Père de toute éternité¹⁰³⁵.

Cette approche nous indique avec plus de précisions en quoi la théorie du Christ-Ancêtre est incompatible avec la filiation divine du Christ. En effet, l'ancestralisation du Christ s'établit sur le plan de l'économie et non de l'ontologie du Fils car le titre d'Ancêtre relève du mystère théandrique. Il y a une opposition radicale entre l'ancestralisation qui s'établit au niveau économique et l'ontologie du Fils de Dieu. Engendré de toute éternité, le Fils n'a pas de « père géniteur »¹⁰³⁶. Ainsi, nous affirmons que l'ancestralisation du Christ conteste sa co-éternité avec le Père. Au plan de l'économie, le mystère théandrique du Verbe incarné ne peut pas comporter le titre d'Ancêtre. De fait, l'économie du salut du Fils de Dieu est intégratrice de la mort violente¹⁰³⁷, un indicateur qui dément fondamentalement le principe même de l'ancestralisation.

¹⁰³³ Cf. *Christ, Seigneur et Fils de Dieu : libre réponse à l'ouvrage de Frédéric Lenoir*, p. 74.

¹⁰³⁴ Cf. G. REMY, « Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin », *Revue Thomiste*, tome XCIII, Ecole de théologie, Toulouse, 1993, p. 184.

¹⁰³⁵ Indiquons cependant que l'itinéraire est allé de l'économie vers l'ontologie. C'est dans ce sens qu'il comprend cette affirmation de Michel Quesnel : « la résurrection de Jésus est à l'origine de bien d'autres titres qui lui ont été donnés, à commencer par celui, rapidement consacré par l'usage, de Fils de Dieu. » Cf. M. QUESNEL Michel, *Jésus, l'homme et le fils de Dieu*, Flammarion, Paris, 2004, p. 136.

¹⁰³⁶ Du point de vue de la loi juive, c'est Joseph qui s'établit comme celui qui donne le nom de Jésus mais il n'est pas le géniteur de Jésus.

¹⁰³⁷ Jésus a été crucifié au Golgotha ou « lieu dit du Crâne » (Cf. Jn 19, 17 ; Mc 15, 22). Il s'agit d'un lieu où des descendants d'Adam ont été condamnés à une mort violente. Si le crâne représente celui du premier Adam, on pourrait dire que le Christ donne la vie au premier Adam par sa Résurrection d'entre les morts. Quoi qu'il en soit, la mort du Christ sur la croix intègre toute mort y compris la mort violente. Les deux brigands crucifiés à droite et à gauche de Jésus constituent un exemple (Cf. Mc 15, 27). La promesse eschatologique faite au brigand qui lui demande d'entrer dans le Royaume confirme le fait que la mort de Jésus intègre la mort violente : « Jésus, souviens-toi de moi, lorsque tu viendras avec ton royaume. Et il lui dit : "En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis." » Cf. Lc 23, 42-43.

2. La condition pour l’Au-delà eschatologique : devenir fils de Dieu ou ancêtre ?

La Résurrection du Christ retire son offre de salut à un « ancestralisme théandrique ». Ce n’est pas un Ancêtre qui nous sauve. La mission sotériologique de Jésus est inséparable de sa filiation divine. Comme l’écrit François-Xavier Durrwell, « Jésus est sauveur en tant que Fils. »¹⁰³⁸ Nous pouvons alors dire que le salut de l’humanité ne tient pas à un prix payé par un Ancêtre. Le salut du Christ est inséparable de son identité de Fils de Dieu, il est inséparable de sa personne et de son histoire¹⁰³⁹. Par cette affirmation, le théologien montre le rapport entre l’accès à l’Au-delà eschatologique et la filialité du Christ¹⁰⁴⁰. Mais si l’Au-delà eschatologique peut se comprendre à partir de la filiation divine du Christ, il faut affirmer que le fait de devenir fils de Dieu est pour nous le « moyen eschatologique », c’est-à-dire la voie par laquelle nous accédons à l’Au-delà eschatologique. Comment entrer dans l’Au-delà eschatologique ou comment voir le Royaume de Dieu ? Il s’agit là d’une question de Nicodème répondue par le Christ dans le quatrième Evangile. Et si le fait d’être fils de Dieu est une condition pour l’Au-delà eschatologique, la réponse du Christ indique en quoi devenir fils de Dieu suppose de naître d’en haut : « en vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître d’en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu. »¹⁰⁴¹ Le verbe grec *γεννω* signifie « naître » ou « engendrer » tandis que l’adverbe *άνωθεν* se traduit par « de nouveau » et « d’en-haut ». Pour Pierre Létourneau, « être engendré d’en haut » (*γεννηθή άνωθεν*) est une condition pour l’Au-delà eschatologique : « ce *γεννηθή άνωθεν* est posé comme condition nécessaire à la vision du Royaume de Dieu, c’est-à-dire à la participation au salut. »¹⁰⁴² La nouvelle naissance est donc un engendrement d’ordre spirituel : « seul l’engendrement spirituel permet d’entrer dans le Royaume de Dieu, réalité qui n’appartient pas au monde terrestre. »¹⁰⁴³ En

¹⁰³⁸ Cf. F.-X. DURRWELL Jésus, *Fils de Dieu dans l’Esprit Saint*, (coll. « Jésus et Jésus-Christ », dir. Joseph DORÉ, n° 71), Desclée, Paris, 1997, p. 23. Cité désormais, *Jésus, Fils de Dieu dans l’Esprit Saint*,

¹⁰³⁹ Cf. F.-X. DURRWELL Jésus, *Fils de Dieu dans l’Esprit Saint*, (coll. « Jésus et Jésus-Christ », dir. Joseph DORÉ, n° 71), Desclée, Paris, 1997, p. 35. Cité désormais, *Jésus, Fils de Dieu dans l’Esprit Saint*,

¹⁰⁴⁰ Pour Durrwel, « le règne de Dieu que Jésus devait instaurer est inséparable de sa personne, immanent à son être filial (Lc 11, 20 ; 17, 21). Il se déploiera dans le monde, quand Jésus lui-même parviendra au sommet de son mystère filial, dans la mort et la Résurrection. » Cf. *Jésus, Fils de Dieu dans l’Esprit Saint*, p. 23.

¹⁰⁴¹ Cf. Jn 3, 3.

¹⁰⁴² Cf. P. LETOURNEAU, *Jésus : Fils de l’homme et Fils de Dieu*, Bellarmin/Cerf, Montréal/Paris, 1993, p. 144. Cité désormais, *Jésus : Fils de l’homme et Fils de Dieu*,

¹⁰⁴³ Cf. *Jésus : Fils de l’homme et Fils de Dieu*, p. 146. Il y a là une affirmation de l’univocité de la condition pour l’Au-delà eschatologique. Selon Emmanuel Durand, « la nouvelle naissance est un engendrement dont le *Logos* est le donateur immédiat, mais dont Dieu le Père a l’initiative comme auteur premier. » Cf. *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, p. 74. C’est dans ce sens que notre filiation divine peut se comprendre par l’adoption

commentant cet entretien entre Jésus et Nicodème, Philippe Vallin fait noter que la filiation est à la fois filiation et renaissance : « la fin du chapitre de Jean où l'on évoque un baptême d'eau conféré par Jésus, à côté de celui du Baptiste (Jn 3, 22-23), fait revenir au début du chapitre, dans l'entretien avec Nicodème où la filiation est filiation et renaissance *ek tou pneumatou* (Jn 3, 9). »¹⁰⁴⁴ On pourrait penser que la filiation est l'objectif de la renaissance spirituelle ; le Fils est l'Envoyé eschatologique du Père. C'est sans doute dans cette perspective qu'il faut comprendre cette affirmation de Pierre Letourneau nommant le Christ comme l'Envoyé eschatologique du Père. Pour lui, les « discours christologiques nous présentent Jésus comme le Fils de l'homme et le Fils de Dieu, l'Envoyé eschatologique du Père. »¹⁰⁴⁵ Il nous semble que cette affirmation de saint Jean indiquant le projet sotériologique du quatrième Évangile est un éclairage de la citation de Pierre Létourneau : « ceux-là ont été mis par écrit, pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom. »¹⁰⁴⁶

Cette approche nous conduit à la thèse suivante : la vérité selon laquelle le Christ nous sauve en tant que Fils de Dieu évacue d'emblée l'hypothèse d'un Christ qui nous sauve en tant qu'Ancêtre. Dans la filiation baptismale, nous devenons fils *par grâce* dans le Fils *par nature* et cette condition est éternelle. Il n'y a pas de petits-fils dans la foi parce que nous partageons en plénitude la réalité filiale de Jésus. Le Christ ne nous sauve pas en tant qu'Ancêtre et il n'y a pas dans la foi chrétienne une obligation de devenir ancêtre pour être sauvé. De ce point de vue, nous pouvons affirmer que l'ancestralisation n'est pas une condition pour l'Au-delà eschatologique ; elle est en opposition logique avec l'eschatologie chrétienne. Il n'y a donc pas d'eschatologie vraiment chrétienne qui ne soit pas libérée d'abord de l'ancestralisme. Il ne faut donc pas confondre le souvenir des ancêtres avec la présence contemporaine du Christ. De fait, la théologie de la contemporanéité du Christ conteste l'idée d'un Christ-Ancêtre.

comme l'explique Luc-Thomas Somme : « la mission visible du Fils, l'incarnation, est donc destinée à nous communiquer la filiation divine par adoption. [...] Puisque la filiation divine appartient par nature au Fils unique de Dieu, il faut en conclure que c'est par Lui que nous-mêmes pouvons devenir fils de Dieu par adoption. » Cf. L.-T. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ*, (« Bibliothèque thomiste »), t. XLIX, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1997, p. 24.

¹⁰⁴⁴ Cf. Ph. VALLIN, « Un préalable au dialogue interreligieux. La mission sans la soumission. Fondement : fondement trinitaire et christologique de la mission "ad gentes" à Vatican II », *Revue des Sciences Religieuses (Exégèse et théologie)*, n° 3, Strasbourg, juillet 2006, p. 412.

¹⁰⁴⁵ Cf. *Jésus : Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 228.

¹⁰⁴⁶ Jn 20, 31.

Chapitre neuvième

Jésus-Christ, notre contemporain

L'analyse du chapitre précédent a montré que le mystère théandrique du Verbe incarné ne peut pas comporter le titre d'Ancêtre. Le Christ ne nous sauve pas en tant qu'Ancêtre. La Résurrection du Christ qui est le fondement de la foi chrétienne retire son offre du salut à un « ancestralisme théandrique ». En revanche, la Révélation chrétienne nous montre que la filiation divine constitue la condition *sine qua non* pour la rencontre avec l'*Eschaton*. Le Christ s'est révélé comme le « Fils de Dieu » et c'est en nous faisant fils de Dieu qu'il nous dispose à l'Au-delà eschatologique. L'analyse de la causalité exemplaire dans le régime des apparitions du Ressuscité nous a permis de comprendre le rapport entre la causalité exemplaire du Christ et la causalité exemplaire des saints. La causalité exemplaire du Christ est relayée par celle des saints. Il en ressort qu'on ne peut parler de causalité exemplaire des ancêtres que par analogie à la causalité exemplaire des saints.

Dans ce dernier chapitre de notre parcours, nous avons choisi de nous appesantir davantage sur une des raisons principales de la proposition théologique du Christ-Ancêtre, à savoir la présence de l'ancêtre dans la vie des vivants, assimilée à celle du Christ dans l'Eglise. Si la culture africaine proclame la présence des ancêtres dans la vie¹⁰⁴⁷, nous avons constaté que la figure de l'*Eschaton* requiert une présence éternellement contemporaine à toutes les générations. A partir de la signification du concept de contemporanéité, cherchons à comprendre l'accomplissement de la promesse du Christ d'être avec nous « tous les jours

¹⁰⁴⁷ La déclaration de Biraogo Diop revient de ce point de vue comme un écho de la culture africaine : « les morts ne sont pas morts » B. DIOP, *Les contes d'Amadou Koumba (Souffles)*, Présence Africaine, Paris, 1961, p. 173. Nous allons proposer de comprendre ce cri de la culture africaine à partir du concept de « mémoire » pour introduire une distinction entre « mémoire des ancêtres » et « présence des ancêtres ».

jusqu'à la fin des temps »¹⁰⁴⁸. Avant d'aborder la question de l'objectivité catholique de la contemporanéité du Ressuscité, nous nous intéresserons d'abord au débat philosophique sur la contemporanéité du Christ chez les protestants.

I. De la présence des ancêtres à la contemporanéité du Christ

L'objectif de l'enquête théologique de cette section est de proposer une approche qui rende compte de la présence du Christ et qui permette de comprendre la forme de présence des ancêtres dans la culture africaine. Dans un certain sens, la question à laquelle notre étude cherche à répondre est relative à la mise en rapport entre la présence du Christ et celle des ancêtres dans la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique. Autrement dit, pouvons-nous admettre la logique spéculative de la théorie du Christ-Ancêtre rapprochant le Christ et l'ancêtre à partir du registre de la présence ?

A. Regard théologique sur la conception culturelle de la présence des ancêtres

Dans la première partie de notre approche, nous avons examiné la position théologique de François Kabasélé rapprochant la figure du Christ de celle de l'ancêtre à partir de quatre registres¹⁰⁴⁹ dont celui de la présence. La logique argumentaire n'est pas loin du syllogisme comme nous l'avons montré dans cette première partie de notre travail : la culture africaine prescrit la présence des ancêtres dans la vie des vivants. Or le christianisme enseigne également la présence du Christ dans la communauté des croyants. D'où le rapprochement entre la présence de l'ancêtre et celle du Christ comme le suggère François Kabasélé : « 'et moi, je suis avec vous tous pour toujours' » (Mt 28, 20b). Les ancêtres bantu ne sont pas des morts, mais des vivants. »¹⁰⁵⁰ Comme nous pouvons le constater, l'affirmation biblique sur la présence du Christ et la conception de la présence des ancêtres bantu ressortent dans cette affirmation comme des prémisses d'un raisonnement syllogistique. Mais comment comprendre la présence de l'ancêtre dans la conception culturelle ? François Kabasélé semble l'exprimer en termes de rapport d'efficiencia lorsqu'il affirme que « les ancêtres sont les

¹⁰⁴⁸ Mt 28,20.

¹⁰⁴⁹ En rappel, il s'agit du registre de la vie, de l'aïnesse, de la médiation et de la présence.

¹⁰⁵⁰ Cf. F. KABASÉLÉ, *Le Christ comme Ancêtre et Aîné*, p. 136.

principaux “alliés” des vivants terrestres : ils sont donc continuellement attentifs à tous les dangers qui les guettent ; ils luttent à leurs côtés pour le triomphe de la vie sur la mort, en leur prêtant main forte. »¹⁰⁵¹ Du point de vue culturel, cette sollicitude des ancêtres à l’égard des vivants est en quelque sorte l’expression de leur présence dans la vie terrestre. Bénézet Bujo a expliqué la présence des ancêtres dans la vie comme des vivants parmi les vivants : « le défunt [ancêtre] devient un esprit protecteur et partage la vie avec la famille terrestre. Ainsi, chez certains peuples, le défunt veut qu’on lui donne un peu de feu pour s’échauffer. Il prie les vivants de lui organiser un service funèbre. Même pour les repas pendant un certain temps, il a une place fixe parmi les vivants. En participant au repas familial, il continue d’être un membre à part entière. »¹⁰⁵²

Cette description nous permet de dire que d’un point de vue culturel, l’ancêtre est un vivant rendu invisible. D’un point de vue théologique, ce que la culture africaine appelle « présence des ancêtres » est à comprendre dans le sens de « mémoire » et de « souvenir ». Dans le chapitre précédent, nous avons noté que seul le Christ exerce une causalité efficiente sur les vivants. Nous avons affirmé également que la causalité exemplaire des saints agit sur les vivants pour animer leur espérance puisque leur souvenir est un motif d’espérance. En revanche, l’exemplarité d’un ancêtre ethnique n’est pas forcément partagée par d’autres ethnies¹⁰⁵³. Puisqu’il n’y a pas d’efficace des ancêtres sur les vivants, nous devons reconnaître que les ancêtres ne sont présents aux vivants que dans le souvenir et la mémoire.

François Kabasélé a pensé sauver l’idée de la présence des ancêtres en distinguant la conception africaine de l’ancêtre de celle de l’Europe : « les ancêtres bantu ne sont pas des morts mais des vivants. C’est en exagérant peut-être un peu, toute la différence entre l’ancêtre européen et l’ancêtre bantu : celui-là est un souvenir, celui-ci est une présence. »¹⁰⁵⁴ On pourrait poser cette question à Kabasélé : le défunt en Afrique exercerait-il une causalité efficiente sur les vivants à la différence d’un défunt en d’Europe ? Il est évident que la condition eschatologique des défunts est invariable selon la culture. Le régime de la foi chrétienne exclut des considérations d’ordre culturel ou ethnique¹⁰⁵⁵. Or la proposition du

¹⁰⁵¹ Cf. F. KABASÉLÉ, *Le Christ comme Ancêtre et Aîné*, p. 137.

¹⁰⁵² Cf. B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 27.

¹⁰⁵³ L’ancêtre conquérant ne reçoit des honneurs que de son ethnie. L’ancêtre familial n’est pas toujours un exemple pour les autres familles.

¹⁰⁵⁴ Cf. F. KABASÉLÉ, *Le Christ comme Ancêtre et Aîné*, p. 136.

¹⁰⁵⁵ Rien dans l’Eglise ne commande de conserver par un mariage endogame les symboliques ethniques ; une africaine qui fait un enfant avec un européen, il n’y a pas de rite spécial pour le baptême de cet enfant.

Christ-Ancêtre vient de cette distinction entre les ancêtres d’Afrique et ceux du reste du monde¹⁰⁵⁶. De ce point de vue, les ancêtres n’occupent que la mémoire et le souvenir des vivants. En cela, *l’ancêtre apparaît comme un « agent diachronique »* ; la figure de l’ancêtre s’inscrit dans l’immanence des vivants. Contrairement à cette perspective, *le Christ se définit comme un « Agent synchronique »*¹⁰⁵⁷ puisqu’il agit dans le monde des vivants aussi bien que dans le Royaume eschatologique.

Les théologiens du Christ-Ancêtre rapprochent cette conception ancestraliste de la présence des ancêtres à celle du Christ dans l’Eglise. Cette question mérite d’être posée aux théologiens du Christ-Ancêtre : s’agit-il de la présence du Christ dans l’économie des apparitions ou dans sa condition du Ressuscité à la droite du Père ? Dans sa condition de Ressuscité, le Christ est l’Agent d’une synchronie¹⁰⁵⁸. Les apparitions du Ressuscité attestent aussi que la vie du Royaume n’est pas diachronique mais synchronique.

B. Le débat sur la contemporanéité du Christ dans la philosophie protestante

La présence du Christ est constitutive de l’Eglise. La foi en la Résurrection est une foi en la présence contemporaine du Christ. Pour bien saisir la contemporanéité du Christ dans l’Eglise, nous allons d’abord nous intéresser au débat philosophique sur cette thématique. Le débat sur la contemporanéité du Christ a été introduit par le philosophe allemand Gotthold Ephraïm Lessing lorsqu’il affirma en 1777 que des vérités historiques ne sauraient être considérées comme des vérités éternelles et que la présence du Christ est soumise à l’épreuve de la distance temporelle qui nous éloigne de lui : « peut-il y avoir un point de départ historique pour une conscience éternelle ; comment un tel point de départ peut-il intéresser plus qu’au niveau de vue historique ; peut-on construire une béatitude éternelle sur un savoir

¹⁰⁵⁶ Il nous semble que le paradigme de Bénèzet Bujo pourrait se comprendre dans ce sens. Selon lui, « attribuer à Jésus le titre de “Proto-Ancêtre” signifie qu’il est à considérer comme le premier de tous les ancêtres. [...] Les Evangiles témoignent à travers les paroles mêmes de Jésus, ses miracles, son style de vie et sa résurrection, qu’il est venu pour donner la vie en plénitude (Mt 4,4 ; Jn 11,25 ; 4, 14). Dans sa vie, sa mort et sa résurrection, il manifeste qu’il est la source de vie, “la proto-force-vitale”. Voilà pourquoi Jésus est le “Proto-Ancêtre” au plus haut niveau. » Cf. I. J. MUYA, *Bénèzet BUJO. Eveil d’une pensée systématique et authentiquement africaine*, (coll. « Introduction à la théologie africaine »), vol. 1, p. 128.

¹⁰⁵⁷ Pour l’usage des concepts de diachronie et de synchronie dans la théologie chrétienne, nous pouvons consulter l’allocution du pape Paul VI à la Commission biblique pontificale le 14 mars 1974. Cf. PAUL VI, « Allocution à la commission biblique pontificale », in *Documentation Catholique*, n° 1651, 1974, p. 325.

¹⁰⁵⁸ Nous reviendrons sur la présence contemporaine du Ressuscité dans la vie.

historique ? »¹⁰⁵⁹ Par ce questionnement, Lessing cherchait à vérifier sur un plan rationnel la vérité d'une proposition d'ordre historique. Mais le philosophe allemand semble buter contre une sorte d'assimilation du contingent au rationnel ou des vérités historiques à la présence éternelle du Christ. *Lessing considère le Christ comme un agent diachronique à la manière de l'ancêtre* ; en cela, sa présence se résume à la mémoire. Selon Jacques Colette, le terme « saut »¹⁰⁶⁰ est employé par le philosophe pour qualifier cette réalité du point de la philosophie. Ce problème posé par Lessing¹⁰⁶¹ a fait réagir Søren Kierkegaard dans ses recherches philosophiques et théologiques¹⁰⁶².

Pendant que Lessing évoque un problème de « saut dans la pensée », Kierkegaard affirme que le raisonnement indique un déficit de « saut dans la foi ». La réponse du philosophe danois à Lessing montre bien que le problème n'est pas la distance historique ou la distance des siècles mais le « saut » dans la foi¹⁰⁶³. Pour Kierkegaard, du point de vue de la foi, le Christ n'est pas moins présent à nous maintenant qu'à ses apôtres juste après sa

¹⁰⁵⁹ Cf. S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, trad. Paul-Henri Tisseau et d'Else-Marie Jacquet-Tisseau, (« Œuvres complètes », vol. 7), Orante, Paris, 1973, p. 197.

¹⁰⁶⁰ « Lessing a utilisé le terme "saut" ; qu'il s'agisse d'une façon de parler ou d'une chose effectivement pensée, c'est indifférent, moi je l'entends comme pensée... » Cf. J. COLETTE, *Histoire et absolu : Essai sur Kierkegaard*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-La-Neuve, 2014, p. 102.

¹⁰⁶¹ Pour Kierkegaard lui-même, la question de Lessing est un problème lié au rapport entre la philosophie et le christianisme : « ce questionnement est ce qu'il appelle le problème de Lessing : "Tel est bien le problème le plus important : le rapport entre la philosophie et le christianisme. Lessing est le seul à avoir mis le doigt dessus...." » Une affirmation de Jacques Colette montre comment ce problème de Lessing s'est présenté à Kierkegaard : « ce qu'il est convenu d'appeler le problème de Lessing s'est présenté très tôt à Kierkegaard, lorsque, par l'intermédiaire de D. Strauss, le texte de Lessing ... est tombé sous les yeux de l'auteur des *Miettes philosophiques*. » Cf. J. COLETTE, *Histoire et absolu : Essai sur Kierkegaard*, p. 102.

¹⁰⁶² Notons que les recherches de François Bousquet sur le Christ dans les Œuvres du philosophe ont été publiés dans la collection « Jésus et Jésus-Christ » Cf. F. BOUSQUET, *Le Christ de Kierkegaard : devenir chrétien par passion d'exister, une question aux contemporains*, (coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 76), Desclée, Paris, 1999.

¹⁰⁶³ Kierkegaard distingue la contemporanéité immédiate fondée sur le rapport à la figure historique de Jésus et la contemporanéité réelle du croyant, qu'il soit ou non son contemporain au sens immédiat. Pour Kierkegaard, « devenir chrétien, c'est en définitive devenir contemporain de Christ. » Cf. S. KIERKEGAARD, *L'école du christianisme, la neutralité armée ; un article ; sur mon œuvre d'écrivain, 1849-1851*, t. 17, Editions de l'Orante, Paris, 1982, p. 63. Il y a un lien étroit entre le fait de croire au Christ et le fait de devenir contemporain du Christ : « tout homme peut seulement devenir contemporain du temps où il vit, d'une chose encore, de la vie de Christ ici-bas, car la vie de Christ sur la terre, l'histoire sacrée, se trouve à part, en dehors de l'histoire. » Cf. S. KIERKEGAARD, *L'école du christianisme, la neutralité armée ; un article ; sur mon œuvre d'écrivain, 1849-1851*, p. 64. Aussi, le philosophe danois affirme qu'il est naturel de penser la contemporanéité comme accès privilégié à ce qui constitue l'origine privilégiée même de la foi. Cf. D. BREZIS, *Temps et présence : essai sur la conceptualité kierkegardienne*, (coll. « Bibliothèque d'histoire de philosophie »), Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1991, p. 48.

Résurrection : « la question se posait déjà aux apôtres : car là, il n'est pas question de la distance des siècles ou de l'historique au sens strict ; mais comment je parviens tout simplement à avoir un point de départ en dehors de moi pour ma conscience éternelle – tout est en Dieu et dans mon rapport à lui. »¹⁰⁶⁴ Cette affirmation kierkegardienne indique que le Christ est présent à toutes les générations en raison de sa contemporanéité à toutes les générations. La contemporanéité selon le philosophe chrétien danois est à comprendre dans le sens d'une « mêmeté » du Christ dans l'espace et dans le temps ; Il est le même hier et aujourd'hui : « Jésus-Christ n'est-il pas le même ? Si, il est aujourd'hui le même qu'hier et qu'il y a dix-huit cents ans, il est le Jésus-Christ qui s'est abaissé et a pris la forme d'un serviteur, il est le Jésus-Christ qui a prononcé ces paroles d'invitation. C'est également lui qui a dit qu'il reviendra dans la gloire. A son retour dans la gloire, il est encore le même Jésus-Christ. »¹⁰⁶⁵ Il convient de faire remarquer que Kierkegaard justifie sa thèse par deux raisons principales dont la première est le rapport du présent à l'Absolu. Selon lui, le présent est le temps de l'Absolu¹⁰⁶⁶. Cette hypothèse étant vérifiée pour le Ressuscité, Kierkegaard conclut que le Christ est contemporain à tous les temps comme l'indique cette citation : « car par rapport à l'absolu, il n'y a qu'un seul temps : le présent ; l'absolu n'est absolument pas pour qui n'en est pas contemporain. Et comme Christ est l'absolu, il est aisé de voir qu'il y a par rapport à lui qu'une situation : celle du contemporain »¹⁰⁶⁷. La deuxième raison est d'ordre pneumatologique en ce sens que c'est l'Esprit Saint qui, en nous, manifeste la présence du Christ par la rencontre. Cette deuxième raison de la contemporanéité du Christ montre que chez Kierkegaard, l'Esprit Saint est considéré comme l'Esprit du Fils : « la question existentielle qui est en jeu lorsqu'il en va de l'Esprit est donc celle de la contemporanéité avec le Christ ou du Christ avec nous. Dans les termes de Kierkegaard, il y a contemporanéité lorsque se produit la rencontre de ces deux grandeurs pleinement historiques que sont l'existant et le paradoxe de l'Esprit. L'office du Saint Esprit est de rendre cette rencontre

¹⁰⁶⁴ Cf. S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, trad. Paul-Henri Tisseau et d'Else-Marie Jacquet-Tisseau, (« Œuvres complètes », vol. 7), p. 197.

¹⁰⁶⁵ Cf. S. KIERKEGAARD, *L'école du christianisme, la neutralité armée ; un article ; sur mon œuvre d'écrivain, 1849-1851*, t. 17, Editions de l'Orante, Paris, 1982, p. 24.

¹⁰⁶⁶ « Le fondement de la contemporanéité réside donc dans le fait que le passé est l'éternel contemporain, que le futur est présent dans le passé. » Cf. J. COLETTE, *Histoire et absolu : Essai sur Kierkegaard*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-La-Neuve, 2014, p. 126.

¹⁰⁶⁷ Cf. S. KIERKEGAARD, *L'école du christianisme, la neutralité armée ; un article ; sur mon œuvre d'écrivain, 1849-1851*, t. 17, Editions de l'Orante, Paris, 1982, p. 63.

possible... »¹⁰⁶⁸ Par-là, nous pouvons dire que Kierkegaard comprend la contemporanéité du Christ à partir de ce qui lie le Fils de Dieu et l'Esprit Saint. Autrement dit, c'est dans l'Esprit Saint et en tant que Fils de Dieu que Jésus est notre contemporain.

De cette approche philosophique, nous retenons que le débat ne s'articule pas sur la présence contemporaine du Christ en tant qu'objet mais en tant que sujet. L'interrogation kierkegaardienne se porte sur la subjectivité du contemporain. Lessing thématise cette présence en termes de souvenir. On est loin de l'objectivité catholique du Ressuscité, c'est-à-dire de la présence sacramentelle du Ressuscité. Après avoir esquissé le contenu du débat philosophique relatif à la contemporanéité du Christ, examinons maintenant le sens de cette contemporanéité dans la foi chrétienne. Car si le concept philosophique de contemporanéité appliqué à la présence du Christ est d'origine kierkegaardienne, la vérité théologique qu'il signifie s'enracine dans les Saintes Ecritures et la tradition de la foi chrétienne.

C. La contemporanéité sacramentelle du Christ

La contemporanéité du Christ est sa présence à toutes les générations. De fait, les apparitions du Ressuscité ont permis aux apôtres de faire l'expérience de sa présence parmi eux¹⁰⁶⁹. Mais comment comprendre la présence du Christ dans l'Eglise après son Ascension¹⁰⁷⁰ ? Cette affirmation du cardinal Journet pourrait introduire notre analyse :

Puisque le Christ, au jour de l'Ascension, nous a quittés pour la gloire du ciel, où il réside sous ses apparences propres et naturelles, il est clair qu'il ne pourra, éventuellement, nous être ici-bas présent corporellement que sous d'autres apparences que les siennes, qu'il y aura dès lors pour le Christ unique deux sortes de présence, l'une au ciel, qui est première, originelle, naturelle, l'autre parmi nous, qui sera cachée, mystérieuse, sacramentelle.¹⁰⁷¹

L'analyse sera centrée sur la présence sacramentelle du Ressuscité. Rappelons d'abord que la « présence continue » est une promesse du Ressuscité lui-même comme l'indique la finale de l'évangile de Matthieu :

¹⁰⁶⁸ Cf. J.-D. KRAEGE, *L'Écriture seule : pour une lecture dogmatique de la Bible ; l'exemple de Luther et de Barth*, Labor et Fides, Genève, 1995, p. 24.

¹⁰⁶⁹ Avec les apparitions, les apôtres ont rencontré le Christ (Lc 24, 13-35), ils l'ont touché (Jn 20,27), ils ont mangé avec lui (Jn 21, 12).

¹⁰⁷⁰ Charles Journet se pose la question en ces termes : « cette présence corporelle au milieu de nous du Verbe fait chair, nous sera-t-elle arrachée au jour de l'Ascension, où le Christ, avec son corps ressuscité, marqué par les stigmates que l'apôtre Thomas exigeait de toucher, est passé dans un autre monde... » Cf. C. JOURNET, *La présence sacramentelle du Christ*, Editions saint Augustin – saint Maurice, Suisse, 1966, p. 8.

¹⁰⁷¹ Cf. C. JOURNET, *La présence sacramentelle du Christ*, p. 9.

Quant aux onze disciples, ils se rendirent en Galilée, à la montagne où Jésus leur avait donné rendez-vous. Et quand ils le virent, ils se prosternèrent ; d'aucuns cependant doutèrent. S'avancant, Jésus leur dit 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, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde. »¹⁰⁷²

D'une part, le contexte de cette affirmation est constitué par l'événement de la Résurrection et de l'Ascension. D'autre part, la mission confiée aux apôtres est de « faire des disciples » en constituant une communauté au sein de laquelle s'accomplit la promesse de la présence. Car le mandat missionnaire indique explicitement que le sacrement du baptême est le moyen par lequel l'on devient disciple du Christ. En cela, le fait de devenir chrétien est inséparable du fait d'être baptisé.

Il convient de noter que la Vulgate utilise le terme grec *mystèrion* pour désigner le mystère de Dieu. On retrouve une fois le concept dans les évangiles synoptiques lorsque Jésus explique la parabole du semeur au groupe des douze : « Il leur dit : c'est à vous qu'a été donné le mystère du royaume de Dieu ; mais pour ceux qui sont dehors tout se passe en paraboles. »¹⁰⁷³ Dans certains textes pauliniens¹⁰⁷⁴, le terme fait référence à la présence du Christ : « *le mystère* resté caché depuis les siècles et les générations et qui maintenant vient d'être manifesté à ses saints. Dieu a bien voulu leur faire connaître de quelle gloire est riche ce *mystère* chez les païens : *c'est le Christ parmi vous !* »¹⁰⁷⁵ Ce que Paul désigne par le terme grec *τὸ μυστήριον*¹⁰⁷⁶ apparaît clairement dans cette affirmation : « *χριστός ἐν ὑμῖν* »¹⁰⁷⁷. Il importe d'identifier maintenant le concept retenu dans la tradition chrétienne pour désigner la signification néotestamentaire de *μυστήριον*. Notre approche se portera sur deux Pères de

¹⁰⁷² Mt 28, 16-20.

¹⁰⁷³ «Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ : ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται : » (Mc 4, 11). Voir les parallèles en Mt 13, 11 ; Lc 8, 10).

¹⁰⁷⁴ Rm 16, 25 ; Ep 1, 9 ; 1 Co 2, 6-9.

¹⁰⁷⁵ « **Τὸ μυστήριον** τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν : νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ, οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν **χριστός ἐν ὑμῖν**, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης : » Col. 1, 26-27.

¹⁰⁷⁶ Roselyne Dupont s'est intéressé à l'évolution historique du terme *mystèrion* et à son emploi dans le corpus paulinien : « le mot *mustèrion* appartient au vocabulaire des mouvements religieux généralement venus d'Orient qui, dès l'époque classique, s'étaient répandus en Grèce, en réponse aux aspirations de ceux que la religion de la cité et ses dieux d'opérette ne satisfaisaient guère... Le terme *mustèrion* qui décrit ce processus de révélation d'une réalité cachée au plus grand nombre a donc une double face, de secret et de révélation... Paul s'empare du mot pour désigner le dessein de salut de Dieu qui est resté caché jusqu'à ce qu'il se révèle pleinement en Jésus Christ crucifié et ressuscité (1 Co 2, 1.7). » Roselyne DUPONT- ROC, « Saint Paul, une théologie de l'Eglise », Revue *Cahiers Evangile*, n° 147, Cerf, Paris, mars 2009, p. 40.

¹⁰⁷⁷ Traduction : « Christ en vous » ou « Christ parmi vous ».

l'Eglise. Tertullien, l'un des premiers auteurs chrétiens de langue latine, traduit le terme *mystèrion* par *sacramentum* (sacrement)¹⁰⁷⁸. C'est dans ce sens qu'il utilise l'expression « l'unique tradition du *sacrement* »¹⁰⁷⁹ pour désigner le *mystère* qui fait l'unité des communautés ecclésiales. Cette affirmation de Jean-Philippe Revel indique qu'il est à l'origine de l'usage chrétien du terme sacrement : « Tertullien utilise *sacramentum* pour traduire le mot grec *μυστήριον* (*mystèrion*). [...] C'est un fait que toutes les fois où Tertullien commente ou fait allusion à l'un de ces textes de saint Paul, il emploie le mot *sacramentum* là où saint Paul a écrit *mystèrion*. »¹⁰⁸⁰ Mais le sens augustinien du concept a beaucoup inspiré l'Eglise dans sa définition du sacrement : « *sacramentum est sacrae rei signum.* »¹⁰⁸¹ Ce que désigne le terme sacrement apparaît ici comme une réalité objective.

L'enseignement du deuxième concile du Vatican sur le sacrement est fidèle à celle de l'Eglise des Pères. Marie-Joseph Le Guillou a étudié l'usage du terme « mystère » au sens de sacrement dans les textes conciliaires. Citant Paul VI :

Dans son allocution du 29 septembre 1963, lors de l'ouverture de la seconde session, le pape Paul VI a précisé ce qu'il fallait entendre par mystère. Il ne s'agit évidemment pas de « quelque chose qu'on gobe, mais qu'on ne pige pas », selon la formule expressive d'un enfant à qui on enseignait le catéchisme, mais, comme le disait le Saint-Père, « d'une réalité imprégnée de présence divine » [...] Nous sommes proches du sens de ce mot tel qu'il apparaît dans les épîtres pauliniennes : il désigne la pénétration du transcendant dans le présent incarné, la réalité du salut dans l'obscurité d'une manifestation historique. Dans l'épître aux Colossiens, le terme mystère désigne la personne du Fils de Dieu incarné, en tant qu'elle est pour nous les hommes la source unique du salut.¹⁰⁸²

D'après cette affirmation, le mot mystère qui a été traduit par sacrement renferme dans sa signification la présence du Fils de Dieu telle qu'elle s'est révélée pour l'humanité. Le pape

¹⁰⁷⁸ Pour une approche approfondie sur le rapport *mystèrion* et *sacramentum*, nous indiquons les deux études suivantes : D. MICHAELIDES, « *Sacramentum chez Tertullien* », in *Etudes Augustiniennes*, Aubier, Paris, 1970 ; E. DE BACHKER, « *Sacramentum chez Tertullien* », in *Etudes et documents*, n° 3, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1924.

¹⁰⁷⁹ Cf. TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, trad. P. DE LABRIOLLE, (« Sources Chrétiennes », n° 46), Cerf, Paris, 1957, p. 114.

¹⁰⁸⁰ Cf. J.-P. REVEL, *Traité des sacrements. I, Baptême et sacramentalité. 1, Origines et signification du baptême*, Cerf, Paris, 2004, p. 397.

¹⁰⁸¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De civitate Dei*, X, 5 (PL, XLI, 282). Hilaire de Poitiers affirmait déjà que « Dieu le Christ est sacrement » (*Deus Christus sacramentum est*). Cf. HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, IX, 62, (PL, 10, 331).

¹⁰⁸² Cf. M.-J. LE GUILLOU, *Le visage du Ressuscité*, Parole et Silence, Paris, 2012, p. 145-146.

Benoît XVI a expliqué ce que signifie la contemporanéité du Christ à l'occasion du Congrès international sur « Jésus, notre contemporain »¹⁰⁸³ en citant Romano Guardini :

Que signifie affirmer que Jésus de Nazareth, qui vécut entre la Galilée et la Judée il y a deux mille ans, est « contemporain » de chaque homme et femme qui vit aujourd'hui et à chaque époque ? Romano Guardini nous l'explique avec des mots qui restent aussi actuels que lorsqu'ils furent écrits : « Sa vie terrestre est entrée dans l'éternité et de cette manière elle est reliée à chaque heure du temps terrestre racheté par son sacrifice... Chez le croyant s'accomplit un mystère ineffable : le Christ qui est "là-haut", "assis à la droite du Père" (Col 3, 1), est également "dans" cet homme, avec la plénitude de sa rédemption ; car en chaque chrétien s'accomplit à nouveau la vie du Christ, sa croissance, sa maturité, sa passion, sa mort et sa résurrection, qui en constitue la véritable vie » (*Il testamento di Gesù*, Milan 1993, p. 141).¹⁰⁸⁴

C'est donc par sa Résurrection et sa session à la droite du Père que le Christ se rend sacramentellement contemporain à toutes les générations de croyants. Guillaume Derville exprime bien cette vérité lorsqu'il écrit que « la Résurrection du Christ fait qu'il y a une sorte de contemporanéité sacramentelle. Certes, il s'agit d'une contemporanéité sacramentelle. Le Christ en effet ne répète pas sa vie temporelle, c'est une époque révolue depuis 2000 ans. Jésus est mort *semel pro semper*. Mais cette vie se fait présente en nous dans les sacrements de différentes manières. »¹⁰⁸⁵ Cette affirmation permet de conclure que la sacramentalité est en quelque sorte la forme de la contemporanéité du Christ. Autrement dit, la célébration sacramentelle manifeste la contemporanéité du Christ puisqu'elle est la continuation des actions divines dans le temps : « les sacrements prolongent les réalités de la vie du Christ, "continuent" le Christ. »¹⁰⁸⁶.

¹⁰⁸³ Du 9 au 11 février 2012, s'est tenu à Rome, à l'initiative du Comité pour le projet culturel de la Conférence épiscopale italienne, un congrès sur « Jésus, notre contemporain. » Les actes du Congrès ne sont pas encore disponibles.

¹⁰⁸⁴ Cf. BENOÎT XVI, « Jésus, notre contemporain », *Messages pontificaux*, 9 février 2012.

¹⁰⁸⁵ Cf. G. DERVILLE, *Histoire, mystère, sacrements : l'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou*, (coll. « *Sed contra* »), Desclée de Brouwer, Paris, 2014, p. 363. Cité désormais, *Histoire, mystère, sacrements : l'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou*, Selon Guillaume Derville, le concept de contemporanéité est présent dans les textes récents du Magistère : « il n'est pas indistinct de noter que ce concept de "contemporanéité" est très présent dans le magistère pontifical récent. Ainsi par exemple sous la plume de Jean Paul II, dans les encycliques *Veritatis splendor* et *Ecclesia de Eucharistia* ; ou de Benoît XVI, avec les exhortations *Sacramentum caritatis* et *Verbum Domini*, et du pape François. » Cf. *Histoire, mystère, sacrements : l'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou*, p. 363.

¹⁰⁸⁶ Cf. *Histoire, mystère, sacrements : l'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou*, p. 347. Selon lui, « la continuité de l'action divine dans le temps, son engagement vis-à-vis de l'homme dans une alliance et la permanence de son efficacité sacramentaire expliquent la notion de caractère sacramentel. » Cf. *Histoire, mystère, sacrements : l'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou*, 279.

D. La Révélation chrétienne et la contemporanéité du Christ

La Révélation chrétienne peut se comprendre comme l'exégèse de la contemporanéité du Christ. Elle n'est pas une science mais la Parole de Dieu sur lui-même. C'est la définition que donne le concile Vatican II :

Il a plu à Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, de se révéler lui-même et de faire connaître le mystère de sa volonté : [...] Cette économie de la révélation se fait par des actions et des paroles si étroitement liées entre elles, que les œuvres accomplies par Dieu dans l'histoire du salut rendent évidentes et corroborent la doctrine et l'ensemble des choses signifiées par les paroles, et que les paroles proclament les œuvres et font découvrir le mystère qui s'y trouve contenu.¹⁰⁸⁷

L'analyse précédente a relevé le rapprochement entre la signification du « Sacrement » et la personne de Jésus-Christ. Par conséquent, nous pouvons dire que le contenu de la Parole de révélation concerne la présence de Dieu manifesté en Jésus-Christ. Selon Marie-Joseph Le Guillou, la Révélation a évolué vers une contemplation de la Personne même du Révéléteur : « cette présentation de la Révélation comme présence personnelle du Christ incluant en lui tout le dessein de salut traduit le dépassement d'une conception scolaire de la Révélation. Celle-ci était alors entendue comme communication d'un ensemble de propositions de vérités, qui se tiendraient en quelque sorte par elles-mêmes, dans l'oubli aussi bien de la personne du Révéléteur que de l'acte par lequel Dieu se révèle. »¹⁰⁸⁸

Maurice Zundel a proposé également une approche de la Révélation chrétienne dans le sens de la présence divine manifestée en Jésus-Christ. Selon lui, la présence de Jésus-Christ est la forme même de la Révélation chrétienne : « la Révélation chrétienne, ce n'est pas, ce ne sont pas les évangiles, ce n'est pas la lettre, c'est Jésus lui-même, c'est sa présence qui est

¹⁰⁸⁷ Cf. CONCILE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur la Révélation divine « Dei Verbum »*, 18 novembre 1965, n° 2.

¹⁰⁸⁸ Cf. M.-J. LE GUILLOU, *Le visage du Ressuscité*, p. 66. Selon Le Guillou, ce dépassement est un appel à une conception renouvelée de la foi dans le sens d'une rencontre avec le Christ : « cette conception de la Révélation enveloppe et conditionne une compréhension renouvelée de la foi : celle-ci apparaît comme la rencontre existentielle avec le mystère de Dieu révélé en Jésus-Christ. Croire, ce n'est pas accepter le conformisme d'un système de pensée, c'est accueillir l'initiative par laquelle Dieu fait alliance avec l'homme en le libérant de toute idole, lui donnant accès à lui-même par l'Esprit dans le Fils unique ; c'est s'attacher de toute sa personne au Visage incomparable et régler son existence avec lui ». Cf. M.-J. LE GUILLOU, *Le visage du Ressuscité*, p. 67.

lumière... »¹⁰⁸⁹ A partir de là, nous pouvons supposer que les vérités de la Révélation divine constituent un éclairage sur la présence divine. Autrement dit, la Révélation ne nous offre pas d'abord des concepts à découvrir ou à comprendre, mais une présence divine qui invite l'humanité au rendez-vous de la rencontre et du dialogue. C'est cette réalité que Maurice Zundel exprime lorsqu'il affirme que « dans la Révélation, il ne s'agit pas d'enfermer Dieu dans des concepts, mais de le découvrir dans un dialogue. Et c'est pourquoi la Révélation est plus l'attestation d'une Présence divine que l'élaboration d'un concept. La recevoir alors, c'est s'engager plus que savoir. La Révélation n'est pas un discours, c'est une présence. »¹⁰⁹⁰ Cette affirmation permet surtout de distinguer clairement les moyens de la Révélation de l'objet propre de la Révélation. La présence divine, étant l'objet même de la Révélation, est mise en lumière par les moyens de la Révélation. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre cette citation de Le Guillou : « la Révélation, c'est l'initiative par laquelle Dieu crée l'Eglise, la Bible, la tradition, les sacrements pour se communiquer lui-même. Elle est avènement de Dieu dans l'histoire humaine, destiné à se consommer un jour dans le Royaume. »¹⁰⁹¹ Selon Maurice Zundel, ce qui est constitutif de la Révélation tels que l'Eglise, les Saintes Ecritures, la Tradition et les sacrements sont des moyens de la présence de Dieu¹⁰⁹².

L'approche de la Révélation par Maurice Zundel comprise comme l'attestation de la présence de Dieu rend compte de sa conception conciliaire. La précision qui mérite d'être soulignée par-là concerne le lien absolu établi entre la Révélation et la présence divine qu'elle renferme. On ne saurait donc en séparer les Saintes Ecritures ni l'Eglise ni des sacrements. En effet, de notre analyse, il découle que le Christ est contemporain à toutes les générations en raison de sa Résurrection qui est l'attestation de sa filiation divine. Dès lors, nous pouvons dire que la Révélation est le sacrement de la présence divine ou de la contemporanéité du Christ puisqu'elle est le « lieu » de sa présence continuée. Le théologien suisse a d'ailleurs pensé la Révélation chrétienne comme sacrement de la présence divine : « elle [la Révélation] est une présence ; ou plutôt, elle est la Présence. [...] C'est ainsi que nous concevons la Bible comme le sacrement d'une présence incommensurable à toute formule. »¹⁰⁹³. C'est par la

¹⁰⁸⁹ Cf. M. ZUNDEL, *L'humble présence*, (coll. « Bibliothèque Kephars », vol. 1), Sarment, éd. du Jubilé, Paris, 2008, p. 162. Cité désormais, M. ZUNDEL, *L'humble présence*,

¹⁰⁹⁰ Cf. M. ZUNDEL, *L'humble présence*, p. 160.

¹⁰⁹¹ Cf. M.-J. LE GUILLOU, *Le visage du Ressuscité.*, p. 58.

¹⁰⁹² Nous reviendrons plus tard sur l'Eglise et les sacrements d'une manière plus approfondie.

¹⁰⁹³ Cf. M. ZUNDEL, *L'humble présence*, p. 161.

Révélation que la présence de Dieu manifestée en Jésus-Christ vient à la rencontre de l'humanité.

La première partie du travail a révélé l'aboutissement ecclésiologique du Christ *Proto-Ancêtre* chez Bujo. Il s'agit de l'élaboration d'une Eglise clanique dans laquelle le Christ est considéré comme « Père » et les apôtres comme ses « fils » : « une ecclésiologie qui part de ces réflexions dans le contexte africain verra dans les évêques des successeurs des Apôtres, mais de telle sorte qu'ils soient des représentants des Douze Tribus du Nouvel Israël fondé par le Christ qui seul est Père du Nouveau Clan qu'est l'Eglise. »¹⁰⁹⁴ Cette analyse a révélé que l'ancêtre n'est pas un *sacramentum* puisqu'il est un agent diachronique. Sa présence se situe sur le plan de l'immanence de l'histoire et non du Royaume. En revanche, le Christ est un Agent synchronique en raison de son efficence dans la vie terrestre et dans le monde eschatologique. Lessing a fait du Christ un agent diachronique, comme un ancêtre. Faire du Christ un Ancêtre, c'est vider de sa signification ce qui fait de lui un « Mystère », un « Sacrement », le contemporain à toutes les générations.

II. L'Eglise comme sacrement de la contemporanéité du Christ

En Afrique, les ancêtres sont vivants puisque les morts ne sont pas morts. Pour la culture, les ancêtres sont présents dans la vie familiale et sociale. Peut-on réduire la présence du Christ dans l'Eglise à cette conception culturelle de la présence des ancêtres dans la vie des vivants ? Le terme *sacramentum* sera le concept organisateur de cette approche. L'analyse dans la section précédente a établi que le Christ, par opposition à l'ancêtre, est un Sacrement. Cette section cherchera à prouver que la signification de l'Eglise et des sacrements est indissociable de la présence contemporaine et efficiente du Christ.

A. L'Eglise, sacrement de la présence du Christ

Quel rapport pouvons-nous établir entre Eglise et Sacrement ? Dans les écrits de certains Pères de l'Eglise, le terme *sacramentum* est employé souvent pour désigner l'Eglise. C'est l'expression de la dimension sacramentelle de l'Eglise : *sacramentum Ecclesiae*. C'est

¹⁰⁹⁴ Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 109. Nous avons déjà critiqué cette hérésie dans la première partie de notre travail.

le cas chez saint Hilaire de Poitiers¹⁰⁹⁵, saint Augustin¹⁰⁹⁶ et saint Cyprien¹⁰⁹⁷. Cette conception n'est pas sans fondement biblique. La présence du Christ dans la vie de ses disciples constitués en Eglise est affirmée explicitement par le Christ lui-même dans les Saintes Ecritures. En route vers les synagogues de Damas pour arrêter les disciples du Christ, le futur apôtre des Nations a découvert le mystère de la présence du Ressuscité dans l'Eglise : « tombant à terre, il entendit une voix qui lui disait : “Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu ?” “Qui es-tu, Seigneur ?” demanda-t-il. Et lui : “Je suis Jésus que tu persécutes.” »¹⁰⁹⁸ Ce juif formé à l'école de Gamaliel¹⁰⁹⁹ a découvert dans ce dialogue que la présence de Celui qui lui est apparu est portée par la communauté de ceux qu'il persécute, à savoir l'Eglise.

Ce n'est pas le seul passage biblique où le Christ s'identifie à ses frères. Dans un enseignement déployé sur l'avènement eschatologique en Mt 25, 31-46¹¹⁰⁰, le Christ lui-même centre explicitement la condition pour l'Au-delà eschatologique sur la reconnaissance et l'accueil de sa présence dans la vie de ses frères à qui il s'identifie¹¹⁰¹. C'est cette vérité de la présence continue du Christ dans l'Eglise qui a sans doute conduit saint Paul à la conception de l'Eglise comme Corps du Christ : « de même, en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. »¹¹⁰² On comprend pourquoi les Pères de l'Eglise identifient l'Eglise au Corps du Christ. C'est ce que pense Alois Winklhofer :

Ainsi est exprimée l'idée que le Christ est mystérieusement présent dans son Corps, qu'il a, dans son Eglise, une présence sacramentelle dans le monde, et qu'il va jusqu'à célébrer constamment en elle une épiphanie par son action. Saint Paul appelle même l'Eglise (Col. 1,

¹⁰⁹⁵ « *Ipsa enim et Ecclesiae, per sacramentum coporis sui in se universam eam continens* » Cf. HILAIRE DE POITIERS, *Psalmus*, 125, 6 (PL 9, 688).

¹⁰⁹⁶ « *Sacramento corporis Christi subjecti sunt* ». Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Annotationes in Job*, (PL 34, 873).

¹⁰⁹⁷ « *Sacramentum unitatis* » est l'expression par laquelle saint Cyprien désigne l'Eglise. Cf. E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, t. 2, Desclée de Brouwer, Paris, 1951, p. 25.

¹⁰⁹⁸ Ac 9, 4-5.

¹⁰⁹⁹ « Je suis juif, né à Tarse en Cilicie ; mais j'ai été élevé dans cette ville-ci, et instruit aux pieds de Gamaliel dans la connaissance exacte de la loi de nos pères, étant plein de zèle pour Dieu, comme vous l'êtes tous aujourd'hui. » Cf. Ac 22, 3.

¹¹⁰⁰ Nous reviendrons sur ce texte dans nos prochaines approches sur l'eschatopraxie.

¹¹⁰¹ C'est dans ce sens qu'il faut comprendre cette affirmation de Maurice Zundel : « c'est donc en forme d'Eglise que Jésus vient à nous, pour faire de nous l'Eglise, et nous ne pouvons Le rencontrer que dans la communauté, puisque la foi qui nous unit à Sa Personne, qui nous fait reconnaître en Lui le Fils de Dieu est inséparable de la foi qui nous fait reconnaître en Lui Fils de l'homme. Justement, nous ne pouvons pas atteindre l'un sans l'autre, le Fils de Dieu sans joindre en même temps le Fils de l'Homme et nous ne pouvons participer à l'intimité du Fils de Dieu qu'en accomplissant la mission du Fils de l'Homme. » Cf. M. ZUNDEL, *L'humble présence*, p. 267.

¹¹⁰² 1 Co 12, 12.

24ss) le ‘mystère du Christ (*sacramentum*) [...]. Ainsi les Pères de l’Eglise ont-ils opéré tout de suite une identification du Christ et de l’Eglise, son Corps.¹¹⁰³

Cette affirmation indique qu’il n’y a pas un « sujet Eglise » indépendamment de celui du Christ : « qui vous écoute m’écoute, qui vous rejette me rejette »¹¹⁰⁴.

L’ecclésiologie de Vatican II est restée fidèle à cette conception sacramentelle de l’Eglise : « l’Eglise est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c’est-à-dire, le signe et l’instrument de l’union intime avec Dieu et de l’unité de tout le genre humain. »¹¹⁰⁵ De ce point de vue, la mission de l’Eglise est d’annoncer et de réaliser la Présence de Dieu manifestée en Jésus-Christ, le Ressuscité de Pâques. Pour le dire autrement, l’Eglise est la communauté de ceux qui viennent au rendez-vous de la rencontre¹¹⁰⁶ avec cette Présence du Ressuscité. C’est dans cette perspective ecclésiologique que le pape Jean Paul II décrit l’Eglise. En commentant la rencontre du jeune homme riche avec Jésus dans l’Evangile de Matthieu, il définit l’Eglise comme la rencontre d’une présence : « pour que les hommes puissent vivre cette ‘rencontre’ avec le Christ, Dieu a voulu l’Eglise. En effet, ‘l’Eglise désire servir cet objectif unique : que tout homme puisse retrouver le Christ, afin que le Christ puisse parcourir la route de l’existence, en compagnie de chacun. »¹¹⁰⁷ Cette affirmation du pape qui est bien accordée à la définition conciliaire révèle que la mission de l’Eglise est d’offrir à l’humanité les conditions de possibilité pour sa rencontre avec le Ressuscité¹¹⁰⁸.

En effet, dire que l’Eglise est le sacrement de la présence du Christ, c’est affirmer que les hommes de tous les temps peuvent rencontrer le Christ dans l’Eglise. Cette vérité importante a été élucidée par le pape Jean Paul II et appuyée par son successeur Benoît XVI.

¹¹⁰³ A. WINKLHOFER, *L’Eglise présence du Christ*, trad. de l’allemand par A. Schneider et J.P. Jossua, (coll. « Lumière de la foi », n° 25), Cerf, Paris, 1966, 136.

¹¹⁰⁴ Lc 10, 16.

¹¹⁰⁵ Cf. CONCILE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur l’Eglise « Lumen Gentium »*, 21 novembre 1964, n° 1. Ramón Martínez De Pison Liebanas a écrit un commentaire sur cette déclaration conciliaire qui mérite notre attention : « l’Eglise est le Peuple de Dieu, la présence sacramentelle de Jésus-Christ. [...] Ainsi donc, notre vocation chrétienne nous met au défi de découvrir, non seulement que l’Eglise est la présence sacramentelle de Jésus-Christ, mais que cette présence, c’est nous-mêmes, que l’Eglise c’est nous. » Cf. R. MARTINEZ DE PISON LIEBANAS, « La fragilité de Dieu selon Maurice Zundel: du Dieu du Moyen Âge au Dieu de Jésus-Christ », *Recherches ; Nouvelle série*, vol. 32, Bellarmin, Québec, 1996, p. 90.

¹¹⁰⁶ « L’Eglise, corps du Christ dans ce monde, est le sacrement fondamental par quoi le Christ vient et invite les hommes à sa communion. » Cf. F.-X. DURRWELL, *L’Eucharistie, présence du Christ*, Les Editions ouvrières, Paris, 1972, p. 32.

¹¹⁰⁷ Cf. JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique La splendeur de la vérité « Veritatis Splendor »*, Mame/Plon, Paris, 1993, p. 13-14. Le pape cite son encyclique *Redemptor hominis* du 4 mars 1979.

¹¹⁰⁸ « C’est un signe du mystère de salut de l’Eglise, en ce qu’il a de plus profond : ce mystère est le Seigneur glorifié lui-même. Telle est la sacramentalité de l’Eglise. » Cf. A. WINKLHOFER, *L’Eglise présence du Christ*, 140.

Il nous semble important de montrer ici comment les deux papes expliquent la présence toujours actuelle du Christ dans l'Eglise :

En effet, nous parlons de la présence de la Parole de Dieu qui demeure avec nous aujourd'hui : "Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps" (Mt 28, 20). Comme le pape Jean-Paul II l'a affirmé : "La présence du Christ aux hommes de tous les temps se réalise dans son corps qui est l'Eglise. Pour cela, le Seigneur a promis à ses disciples l'Esprit Saint, qui leur "rappellerait" et ferait comprendre ses commandements (Cf. Jn 14, 26) et serait le principe et la source d'une vie nouvelle dans le monde (cf. Jn 3, 5-8 ; Rm 8, 1-13)". »¹¹⁰⁹

Dans cette déclaration, la présence continue du Christ dans l'Eglise ou sa contemporanéité est rendue possible par l'accomplissement de la promesse du Ressuscité d'envoyer à ses disciples le don de l'Esprit Saint. On peut donc dire « le Christ est le Maître, le Ressuscité qui a en lui la vie et qui est toujours présent dans son Eglise et dans le monde. »¹¹¹⁰

En cela, la théorie du Christ-Ancêtre contraste avec la contemporanéité du Christ en raison de la présence efficiente du Ressuscité. Les chrétiens ne se rassemblent pas en Eglise pour *se souvenir* du Christ à la manière d'une communauté ethnique qui se souvient de son ancêtre. Les chrétiens rencontrent le Christ présent dans l'Eglise. La présence du Christ est irréductible de la conception culturelle de la mémoire des ancêtres. De fait, si les ancêtres constituent une catégorie, le Christ est un « hapax » irréductible à l'ancestralisation.

B. Les sacrements de la présence contemporaine du Christ

1. La signification du sacrement comme œuvre du Christ

Notre discours théologique sur l'Eglise comme sacrement de la contemporanéité du Christ ne saurait se limiter à une étude simplement ecclésiologique. Il importe d'analyser aussi ce qui construit la présence continue du Christ dans la vie chrétienne à savoir la célébration des sacrements. L'objectif n'est pas de faire un traité sur les sacrements mais de montrer qu'ils sont des canaux au moyen desquels le Christ se rend contemporain aux hommes de tous les temps et de tous les lieux. Le sacrement peut se définir comme un « acte » du Christ présent dans l'action liturgique. De fait, un lien étroit unit la liturgie et le

¹¹⁰⁹ Cf. BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique La Parole du Seigneur « Verbum Domini »*, Bayard-Fleurus-Mame-Cerf, Paris, 2010, p. 118. Pour le texte de Jean Paul II, Cf. JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique La splendeur de la vérité « Veritatis Splendor »*, Mame/Plon, Paris, 1993, p. 42. Cité désormais, *Veritatis Splendor*,

¹¹¹⁰ Cf. *Veritatis Splendor*, p. 14.

sacrement. Dans la constitution sur la Sainte Liturgie, le Concile Vatican II a signifié la présence du Christ dans les actions liturgiques :

Le Christ est toujours là auprès de son Église, surtout dans les actions liturgiques. Il est là présent dans le sacrifice de la messe, et dans la personne du ministre, ‘‘le même offrant maintenant par le ministère des prêtres, qui s’offrit alors lui-même sur la croix’’ et, au plus haut degré, sous les espèces eucharistiques. Il est présent, par sa puissance, dans les sacrements au point que lorsque quelqu’un baptise, c’est le Christ lui-même qui baptise. Il est là présent dans sa parole, car c’est lui qui parle tandis qu’on lit dans l’Église les Saintes Écritures. Enfin il est là présent lorsque l’Église prie et chante les psaumes, lui qui a promis : ‘‘Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis là, au milieu d’eux’’ (Mt 18, 20)¹¹¹¹.

Cette définition conciliaire indique que le Christ n’est pas seulement à l’œuvre dans les sacrements mais qu’il est aussi présent dans toutes les actions liturgiques : c’est lui qui baptise, c’est lui qui s’offre sous les espèces eucharistiques et c’est encore lui qui parle tandis qu’on lit dans l’Église les Écritures Saintes... La célébration d’un sacrement est alors l’attestation de l’efficacité de la présence du Christ dans la vie des chrétiens. C’est dans cette perspective qu’il faut comprendre cette explication du pape Benoît XVI à propos de la présence actuelle du Christ dans la célébration des sacrements en particulier et des actions liturgiques en général : « dans la Parole de Dieu proclamée et écoutée, dans les Sacrements, Jésus dit aujourd’hui, ici et maintenant, à chacun : ‘‘Je suis tien, je me donne à toi’’ pour que l’homme puisse répondre et dire à son tour : ‘‘je suis tien’’ »¹¹¹² Selon ces indications, le bénéficiaire du sacrement n’est pas une personne indéterminée du passé¹¹¹³. L’efficacité de la liturgie sacramentaire découle de la présence actuelle du Christ qui se donne. L’affirmation de l’exhortation apostolique *Sacramentum Caritatis* traduit cette vérité théologique : « la beauté intrinsèque de la liturgie a pour sujet propre le Christ ressuscité et glorifié dans l’Esprit Saint, qui inclut l’Église dans son action. »¹¹¹⁴

¹¹¹¹ Cf. CONCILE VATICAN II, *Constitution sur la Sainte Liturgie* « *Sacrosantum Concilium* », 4 décembre 1963, n° 7.

¹¹¹² Cf. BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique La Parole du Seigneur* « *Verbum Domini* », Bayard-Fleurus-Mame-Cerf, Paris, 2010, p. 119.

¹¹¹³ Dans son livre consacré aux fêtes chrétiennes, Jean Galot commence par cette affirmation : « Le Christ est avec nous tous les jours, d’une présence qui redevient sans cesse actuelle dans la liturgie. » Cf. J. GALOT Jean, *‘‘Je suis avec vous tous les jours’’ : vivre la liturgie*, Editions Saint-Paul, Paris/Fribourg, 1990, p. 13.

¹¹¹⁴ Cf. BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique post-synodale* « *Sacramentum Caritatis* », Editions fidélité, Belgique 2007, p. 47.

Mais comment caractériser le don que le Christ fait au bénéficiaire du sacrement ? S'inspirant de la constitution *Sacrosanctum Concilium*, le pape Jean Paul II décrit le sacrement du baptême en termes d'assimilation au Christ :

Par la foi, le Christ habite dans le cœur du croyant (cf. Eph 3, 17), et ainsi le disciple *est assimilé* à son Seigneur et lui est configuré. [...] Sous l'impulsion de l'Esprit, le Baptême configure radicalement le fidèle au Christ, dans le mystère pascal de la mort et de la résurrection ; il le "revêt" du Christ (Cf. Ga 3, 27) : "Réjouissons-nous et rendons grâce, s'exclame saint Augustin aux baptisés, nous sommes devenus non seulement des chrétiens, mais le Christ..."¹¹¹⁵

Nous pouvons donc noter que le sacrement nous fait don du Christ. La belle expression de Guillaume Derville mérite ici notre attention. Selon lui, « les sacrements prolongent les réalités de la vie du Seigneur, "continuent" le Christ. Ils communiquent sa vie... »¹¹¹⁶ Cette affirmation indique le contenu du rapport entre l'Eglise comme sacrement et les sept sacrements. L'image d'Alois Winklhofer comparant les sept sacrements aux doigts de la main de Jésus semble plus ou moins indicative : « on pourrait comparer les sept sacrements aux sept doigts de l'unique main du Seigneur, qui est l'Eglise, par lesquels il touche de sept façons différentes chacun des membres de l'Eglise dans chacune de leurs situations importantes par rapport au salut »¹¹¹⁷. De la « main » sacramentelle qui est l'Eglise, rien de ce qui appartient au Christ ne peut lui être arraché¹¹¹⁸. Le bénéficiaire de l'action liturgique et notamment du sacrement reçoit un don qui est la vie même du Christ. C'est aussi dans ce sens que Maurice Zundel décrit l'action liturgique : « vivre la liturgie, c'est se retremper aux sources de l'humanité révélée par Jésus-Christ, accomplie par Jésus-Christ, renouvelée par Jésus-Christ, identique avec Jésus-Christ pour former avec lui un univers absolument nouveau dans lequel circule la Vie divine afin que toute l'humanité et tout l'univers deviennent vraiment la respiration de Dieu. »¹¹¹⁹ Mais s'il est vrai que le Christ est présent dans les sacrements, il est aussi vrai que l'Eucharistie est le sacrement de la « Présence réelle ».

¹¹¹⁵ Cf. *Veritatis Splendor*, p. 36.

¹¹¹⁶ Cf. *Histoire, mystère, sacrements : l'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou*, p. 347.

¹¹¹⁷ Cf. A. WINKLHOFER, *L'Eglise présence du Christ*, p. 154.

¹¹¹⁸ Jn 10, 29.

¹¹¹⁹ Cf. M. ZUNDEL, *L'humble présence*, p. 299.

2. L'Eucharistie ou le sacrement de la présence contemporaine du Christ

Notre étude sur la contemporanéité du Christ aurait dû commencer par l'Eucharistie¹¹²⁰. C'est à la lumière de l'Eucharistie que l'Eglise a bien saisi la présence du Christ dans les autres sacrements, car elle est le sacrement de la présence réelle ou le sacrement par excellence : « ce qu'on appelle communément les sacrements sont tous des moyens de présence du Christ en son action rédemptrice. Parmi eux, l'Eucharistie, sacrement par excellence, est aussi le moyen par excellence de la venue du Christ en ce monde. »¹¹²¹ Partant des sources bibliques et de l'enseignement magistériel, justifions la présence du Christ. De fait, ce que Jésus a réalisé à la Cène¹¹²² perpétue sa présence au-delà de sa mort. Il ne pourra plus passer la coupe de vin terrestre à ses disciples rassemblés autour de lui : « Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai avec vous, à nouveau, dans le Royaume de mon Père. »¹¹²³ Mais pour Jésus, sa mort scelle une Alliance Nouvelle par laquelle se manifesterà sa Présence pour tous et pour toujours : telle est en quelque sorte le sens du sacrement de l'Eucharistie instituée par Jésus : « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, qui va être versé pour la multitude. »¹¹²⁴ La signification de la Cène se comprend également à partir des injonctions « faites cela en mémoire de moi »¹¹²⁵ et « chaque fois que vous en boirez, faites-le en mémoire de moi. »¹¹²⁶ En effet, les paroles de Jésus indiquent qu'il ne s'agit pas d'un « aliment » mais d'une personne, d'une présence réelle. C'est ce qu'il faut comprendre dans cette citation de François-Xavier Durrwell : « la formule de consécration souligne le caractère personnel de la présence du Seigneur : "ceci" n'est pas une nourriture sacrée, aliment de sainteté, mais de "mon corps" et, pour un Sémite, le corps est identique à la personne, il en exprime la présence. »¹¹²⁷ Ainsi, dans ce repas d'adieu où le Christ offre son corps et son sang, il établit un acte sacramentel qui garantit en quelque sorte sa présence à ses disciples.

¹¹²⁰ C'est pour bien saisir la problématique de notre thématique de la contemporanéité du Christ que nous avons choisi une démarche synchronique qui ne tient pas compte de la chronologie.

¹¹²¹ Cf. F.-X. DURRWELL, *L'Eucharistie, présence du Christ*, Les Editions ouvrières, Paris, 1972, p. 32.

¹¹²² On retrouve les récits de la Cène dans les Evangiles synoptiques (Mc 14, 22-26 ; Mt 26, 26-30 ; Lc 22, 14-20) et chez saint Paul (1 Co 11, 23-26).

¹¹²³ Mt 26, 29.

¹¹²⁴ Mc 14, 22-23 ; Mt, 26, 26-27 ; Lc 22, 19-20.

¹¹²⁵ Lc 22, 19

¹¹²⁶ 1 Co 11, 25.

¹¹²⁷ » Cf. F.-X. DURRWELL, *L'Eucharistie, présence du Christ*, p. 34.

C'est cette vérité que José Antonio Pagola exprime dans son ouvrage centré sur l'approche historique de Jésus :

Avec le geste prophétique du partage du pain et du vin, que tous reçoivent, Jésus fait de ce repas d'adieu l'acte sacramentel le plus important de sa vie, celui qui résume le mieux sa dévotion au Royaume de Dieu, celui qu'il veut laisser graver pour toujours dans l'esprit de ses continuateurs. [...] Tel a été l'adieu de Jésus. Ses continuateurs ne seront pas orphelins, la communion avec lui ne s'interrompra pas avec sa mort ; elle sera maintenue jusqu'à ce qu'un jour tous boivent ensemble la coupe du "vin nouveau" dans le Royaume du Père. Ils ne ressentiront pas le vide de son absence : en renouvelant la Cène, ils pourront faire revivre son souvenir et sa présence. Il sera auprès des siens, en soutenant leur espérance.¹¹²⁸

Cette affirmation du théologien espagnol est une belle description de la présence contemporaine du Christ disponible dans la célébration de l'Eucharistie. La contemporanéité du Christ dans l'Eucharistie est disponible d'une manière ininterrompue jusqu'à l'accomplissement de l'Au-delà eschatologique. Mais voyons comment l'Eglise est parvenue à la formulation doctrinale de la présence du Christ dans l'Eucharistie.

Il semble important d'indiquer que l'Église a compris, dès la période patristique, la présence eucharistique du Christ dans un sens « réaliste »¹¹²⁹. Ce réalisme eucharistique consiste à penser que l'Eucharistie est la chair du Christ. Ce réalisme eucharistique a été développé surtout par saint Ambroise (+397) : « ce que nous produisons, c'est le corps né de la Vierge. Pourquoi chercher ici l'ordre de la nature dans le corps du Christ alors que le Seigneur Jésus lui-même a été enfanté par une vierge en dehors du cours de la nature ? C'est la vraie chair du Christ qui a été crucifiée, qui a été ensevelie. C'est donc vraiment le sacrement de sa chair. »¹¹³⁰ Saint Augustin (+430) prolongera de quelque façon cette conception en affirmant que le Christ est présent en « personne » sur l'autel :

L'apôtre dit : "celui qui indignement mange le corps du Christ ou boit la coupe du Seigneur se rend coupable du corps et du sang du Seigneur." Que signifie recevoir indignement ? Recevoir avec dérision, recevoir avec mépris. Ne prend pas cela pour chose vulgaire parce que tu le vois de tes yeux. Ce que tu vois passe, l'invisible qui est manifesté ne passe pas, mais demeure. Voici qu'on le reçoit, qu'on le mange, qu'on le détruit... Le corps du Christ est-il détruit ?

¹¹²⁸ Cf. J.-A. PAGOLA, *Jésus : approche historique*, trad. de Gérard Grenet, (coll. « Lire la Bible »), Les Editions du Cerf, Paris, 2014, pp. 380-381.

¹¹²⁹ Ce réalisme eucharistique est à distinguer avec la conception sensualiste du moyen âge comme l'indique Schillebeeckx : « durant le haut Moyen Age prévalait, non sans susciter des critiques, une conception "sensualiste" de la présence unique du Christ dans l'Eucharistie. Elle tendait à dire : "quand je communie, mes dents broient réellement le vrai corps du Christ." » Cf. E. SCHILLEBEEKCKX, *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, Cerf, Paris, 1970, p. 7.

¹¹³⁰ Cf. AMBROISE DE MILAN, *Des mystères IX*, 52-55, in *Des sacrements, des mystères*, (« Sources Chrétiennes », n° 25 bis), Cerf, Paris, 1961, col. 1980.

L'Eglise du Christ est-elle détruite ? Les membres du corps sont-ils détruits ? Non certes ! Ici, ils sont purifiés, là-haut couronnés.¹¹³¹

De cette citation, se dégage un double réalisme : eucharistique et ecclésial.

C'est surtout avec Albert le Grand, Thomas d'Aquin¹¹³² et Bonaventure¹¹³³ que s'élabore une théologie de la présence réelle : « une toute nouvelle interprétation théologique de la présence eucharistique se fit jour au XIIIème siècle. Ses tenants principaux étaient entre autres Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin. »¹¹³⁴ Cette théologie sera entérinée au concile de Trente en octobre 1551 :

Quiconque affirme que, dans le très saint sacrement de l'Eucharistie, la substance du pain et du vin coexistent avec le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ et qui nie cette merveilleuse et unique conversion de toute la substance du vin dans le sang, alors que cependant les espèces du pain et du vin subsistent – l'Eglise catholique désigne cette transformation du terme très adéquat de transsubstantiation – qu'il soit anathème. »¹¹³⁵

De ce point de vue, nous pouvons admettre que la conception du sacrement de l'Eucharistie comme présence contemporaine du Christ correspond à la tradition de l'Eglise. En effet, dans son message au Congrès international sur « Jésus, notre contemporain » que nous avons déjà cité, le pape Benoît XVI a indiqué le rapport entre la contemporanéité du Christ et le sacrement de l'Eucharistie : « le caractère contemporain de la vie de Jésus se révèle de manière particulière dans l'Eucharistie, dans laquelle Il est présent avec sa passion, sa mort et sa résurrection. Tel est le motif qui rend l'Eglise contemporaine de chaque homme, capable d'embrasser tous les hommes et toutes les époques car elle est guidée par l'Esprit Saint dans le but de poursuivre l'œuvre de Jésus dans l'histoire. »¹¹³⁶ Par cette déclaration, le pape théologien montre aux participants du Congrès que le caractère central de la mort et de la Résurrection du Christ dans l'Eucharistie est une attestation de la contemporanéité du Christ et de celle de l'Eglise. Pour lui, le rapport entre l'Eucharistie et l'Eglise se comprend dans le fait que l'une et l'autre expriment le « Corps du Christ » donné aux hommes de toutes les

¹¹³¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermon 227*, in *Sermons pour la Pâques*, (« Sources Chrétiennes », n° 116), Cerf, Paris, 1966, p. 235.

¹¹³² Les questions 73 à 83 de la *Tertia Pars* donne un exposé de la théologie de Thomas d'Aquin : Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, t 4, (*Le mystère de l'Incarnation. Les sacrements*), Cerf, Paris, 1986.

¹¹³³ « Thomas et Bonaventure ne l'avaient pas envisagé autrement. Leur point de départ est la spécificité de la présence sacramentelle du corps et du sang du Christ. C'est le donné biblique, le dogme, la norme de leur réflexion théologique. » Cf. E. SCHILLEBEEKCKX, *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, p. 42.

¹¹³⁴ Cf. E. SCHILLEBEEKCKX, *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, p. 7.

¹¹³⁵ Cf. E. SCHILLEBEEKCKX, *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, p. 32.

¹¹³⁶ Cf. BENOÎT XVI, « Jésus, notre contemporain », *Messages pontificaux*, 9 février 2012.

générations. Il y a donc un rapport existentiel entre la contemporanéité du Christ et celle de l'Eglise comme l'atteste cette affirmation :

L'Eucharistie est le Christ qui se donne à nous, en nous édifiant continuellement comme son corps. Par conséquent, dans la relation circulaire suggestive entre l'Eucharistie qui édifie l'Eglise et l'Eglise elle-même qui fait l'Eucharistie, la causalité première est celle qui est exprimée dans la première formule : l'Eglise peut célébrer et adorer le mystère du Christ présent dans l'Eucharistie justement parce que le Christ lui-même s'est donné en premier à elle dans le sacrifice de la croix.¹¹³⁷

La célébration sacramentelle de l'Eucharistie dans l'Eglise manifeste la donation¹¹³⁸ continue que le Christ fait de lui-même dans l'Eucharistie. Car, comme l'écrit le pape Benoît XVI dans sa première encyclique sur *Deus caritas est*, l'Eglise a toujours reconnu la présence du Seigneur dans les Sacrements : « dans l'histoire de l'Eglise, le Seigneur n'a jamais été absent : il vient toujours de nouveau à notre rencontre – par des hommes à travers lesquels il transparaît, ainsi que par sa Parole, dans les Sacrements, spécialement dans l'Eucharistie. »¹¹³⁹ C'est donc à juste titre que les disciples du Christ de tous les temps peuvent chanter cette vérité dans la célébration eucharistique : « nous proclamons ta mort Seigneur Jésus, nous célébrons ta Résurrection et nous attendons ta venue dans la gloire. »¹¹⁴⁰

Somme toute, *le banquet eucharistique est l'image d'une synchronie éternelle, eschatologique*. Celui dont la présence réelle construit le Royaume dans l'Eglise terrestre est aussi Celui qui est le contenu du Banquet eschatologique. Cette position eschatologique du Christ indique qu'il n'est pas à mettre dans la catégorie des ancêtres. Le Christ est le « Banquet eschatologique » et c'est lui qui permet aux âmes d'y participer. Certes, les ancêtres jugés dignes du Royaume participent à la synchronie eschatologique. Mais, leur présence dans le banquet eucharistique n'est pas envisageable. En cela, nous pouvons dire que *la diachronie ancestraliste y est déjouée, puisqu'il n'y a pas de causalité des défunts sur les vivants*.

¹¹³⁷ Cf. BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique post-synodale « Sacramentum Caritatis »*, Editions fidélité, Belgique 2007, p. 23.

¹¹³⁸ Pour Joseph Ratzinger, l'Eucharistie est un don de la Résurrection : « certain d'être exaucé, le Seigneur avait déjà donné à ses disciples, à la dernière cène, son corps et son sang comme don de la Résurrection : croix et Résurrection font partie de l'Eucharistie qui sans cela n'est pas elle-même. » Cf. J. RATZINGER, *Jésus de Nazareth : de l'entrée de Jérusalem à la Résurrection*, p. 166.

¹¹³⁹ Cf. BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Dieu est amour « Deus caritas est »*, Paris, Cerf, 2006, p. 38.

¹¹⁴⁰ Cf. *Missel Romain*, Desclée/Mame, Paris, 1978, p. 425.

III. Contemporanéité du Christ et régime de l'eschatologie

Dans la première partie, l'étude conceptuelle a dégagé le *continuum* entre le monde des ancêtres et celui des vivants. Le culte des ancêtres est construit sur la continuité des liens de famille et des rapports sociaux au-delà de la vie terrestre. Ce n'est pas le fait de rendre un culte aux ancêtres de façon générale qui est la condition pour les rejoindre dans l'au-delà. Le respect de la loi des ancêtres-ascendants est la condition de l'au-delà ancestraliste.

Cette section envisage de penser la nature du rapport entre l'Au-delà eschatologique et la contemporanéité du Christ que nous avons définie comme étant sa présence à toutes les générations. De fait, en tant que promesse de Dieu réalisée dans la rencontre avec l'*Eschaton*, l'Au-delà est en quelque sorte le « débordement » de l'amour de Dieu dans sa rencontre eschatologique avec l'humanité. A partir de la vertu théologique de l'*Agapè*, analysons d'une part, le rapport entre la contemporanéité du Christ et l'Au-delà eschatologique. D'autre part, demandons-nous si l'Amour n'est pas l'expression du visage du Christ notre contemporain ? L'enquête théologique s'inspirera surtout de l'encyclique *Deus caritas est*¹¹⁴¹ du pape Benoît XVI.

A. La vertu théologique de l'Amour ou l'expression du visage du Christ contemporain

Pour la foi chrétienne, l'*agapè* vécue au sein de la communauté ecclésiale est une causalité de la présence contemporaine du Christ. Autrement dit, sous le type de rapport de

¹¹⁴¹ Cette encyclique entièrement consacrée au caractère central de l'amour dans la foi chrétienne fournit une vision unifiée par rapport aux concepts sur l'amour. En distinguant trois formes d'amour à savoir *eros* (amour qui désire et cherche à saisir), *philia* (l'amitié) et *l'agapè* (l'amour gratuit qui se livre et se donne), le pape Benoît XVI montre à la fois la différence et l'unité de ces formes d'amour dans le christianisme. Cf. BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Dieu est amour « Deus caritas est »*, Paris, Cerf, 2006, p. 8. Cette vision du magistère sur la conceptualité de l'amour est une réponse à des conceptions d'ordre philosophique et théologique sur la notion de l'amour. La préface de Mgr Jean-Pierre Ricard présentant l'encyclique le montre bien en ces termes : « On sait qu'autour des années 1930-1936, le théologien Luthérien Anders Nygren, évêque de Lund, avait publié un livre important sur *Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, dans lequel il séparait nettement les deux notions et, à travers elles, les deux formes de l'amour. L'approche du pape est différente. Il montre que *l'agapè*, loin de s'opposer à *l'eros*, vient au contraire le purifier de tout repli narcissique, l'aider à mûrir et lui permettre ainsi de se réaliser. Répondant à Nietzsche qui accusait le christianisme d'avoir mis du poison dans *l'eros* et d'être ennemi de toute joie de vivre, Benoît XVI réhabilite *l'eros* en l'assumant dans *l'agapè*. » Cf. BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Dieu est amour « Deus caritas est »*, Paris, Cerf, 2006, p. 8. Cité désormais, *Deus caritas est*,

cause à effet, l'amour est le signe manifeste de la présence efficace de Dieu. Cette vérité fondamentale est exprimée en paroles et en acte dans la liturgie du jeudi saint lorsque, pendant le rite du lavement des pieds, l'assemblée liturgique chante ce refrain : *ubi caritas et amor, Deus ibi est* (où sont amour et charité, Dieu est présent). Dans le geste du lavement des pieds, Jésus a manifesté à ses disciples la signification même de l'amour. Car en les invitant à faire la même chose, il leur a montré qu'Il est l'Amour qui se donne dans le geste humble du service fraternel. De ce fait, la présence de cet Amour dans la vie des disciples dit de quelque façon la présence du Christ qui se donne sous le visage de l'Amour. A partir de là, apparaît avec plus de clarté le lien entre le lavement des pieds et l'Eucharistie en ce sens que le célébrant qui prononce les Paroles du Christ – Ceci est mon corps ; Ceci est mon sang –, est également invité à faire de sa vie une incarnation de la signification du geste de lavement des pieds du jeudi saint.

Dans son encyclique *Deus caritas est*, le pape Benoît XVI a insisté sur l'amour comme signe de la présence contemporaine de Dieu. Pour lui, le chrétien « sait que l'amour, dans sa pureté et dans sa gratuité, est le meilleur témoignage du Dieu auquel nous croyons et qui nous pousse à aimer. Le chrétien sait quand le temps est venu de parler de Dieu et quand il est juste de Le taire et de ne laisser parler que l'amour. Il sait que Dieu est amour (Cf. 1 Jn 4,8) et qu'il se rend présent précisément dans les moments où rien d'autre n'est fait sinon qu'aimer. »¹¹⁴² En effet, l'affirmation johannique que commente ici l'encyclique du pape présente l'amour dans le sens de la présence de Dieu. Car, lorsque nous affirmons que Dieu est amour, nous acceptons du même coup la vérité selon laquelle la présence de l'amour indique la présence de Dieu. Dans la section précédente, nous avons cité Mt 25, 31-46 où le Christ lui-même s'identifie aux nécessiteux ou à ceux qui sont dans le besoin¹¹⁴³. C'est dans cette perspective que l'encyclique affirme le lien intrinsèque entre l'amour du prochain et l'amour de Dieu :

Jésus s'identifie à ceux qui sont dans le besoin : les affamés, les assoiffés, les étrangers, ceux qui sont nus, les malades, les personnes qui sont en prison. '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). L'amour

¹¹⁴² Cf. *Deus caritas est*, p. 64.

¹¹⁴³ En rapprochant ce texte à la parabole du bon samaritain en Luc 10, 29-37 où Jésus répond à la question « qui est mon prochain » posé par le jeune homme riche, on pourrait dire que les nécessiteux en Mt, 31-46 représentent le prochain en Lc 10, 29-37.

de Dieu et l'amour du prochain se fondent l'un dans l'autre : dans le plus petit, nous rencontrons Jésus lui-même et en Jésus nous rencontrons Dieu.¹¹⁴⁴

Le pape Jean-Paul II a exprimé également le fondement scripturaire de ce lien indéfectible entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain en ces termes : « l'Ancien et le Nouveau Testament affirment explicitement que, sans l'amour du prochain qui se concrétise dans l'observance des commandements, l'amour authentique pour Dieu n'est pas possible. Saint Jean l'écrit avec une forme extraordinaire : 'si quelqu'un dit 'J'aime Dieu' et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : celui qui n'aime pas son frère qu'il voit ne saurait aimer Dieu qu'il ne voit pas'' (1 Jn 4, 20) »¹¹⁴⁵.

Mais s'agit-il simplement d'une vérité d'ordre biblique ? L'encyclique *Deus caritas est* répond à cette interrogation en citant l'exemple de saint Martin de Tours qui a partagé son manteau avec un pauvre :

Presque comme une icône, il montre la valeur irremplaçable du témoignage individuel de la charité. Aux portes d'Amiens, Martin partage en deux son manteau avec un pauvre : Jésus lui-même, dans la nuit, lui apparaît en songe revêtu de ce manteau, pour confirmer la valeur permanente de la parole évangélique : 'J'étais nu, et vous m'avez habillé... 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, 36. 40).¹¹⁴⁶

Dans le geste du partage, saint Martin reçoit la preuve que Jésus est aussi le bénéficiaire de son geste d'amour. Or, aucun défunt, ancêtre soit-il ne pas se dire directement « bénéficiaire » de ce geste. Aucun ancêtre ne peut s'identifier à un vivant. En montrant de l'amour au pauvre, saint Martin manifeste son union avec celui-ci et avec le Christ. C'est dans ce sens que le pape Benoît XVI écrit que « l'union avec le Christ est en même temps l'union avec tous ceux auxquels il se donne. Je ne peux lui appartenir qu'en union avec tous ceux qui sont devenus ou qui deviendront siens. »¹¹⁴⁷ Dans cette perspective, il nous semble possible d'affirmer que l'Eglise est remplie de la présence contemporaine du Christ dans la mesure où l'amour fraternel dit cette présence. En nous inspirant du *sanctus* de la célébration liturgique, nous pouvons dire que le ciel et la terre sont remplis de la présence du Christ¹¹⁴⁸. Ce rapport entre

¹¹⁴⁴ Cf. *Deus caritas est*, p. 36.

¹¹⁴⁵ Cf. *Veritatis Splendor*, p. 25.

¹¹⁴⁶ Cf. *Deus caritas est*, p. 73.

¹¹⁴⁷ Cf. *Deus caritas est*, p. 35.

¹¹⁴⁸ Notons que Marcel Lévêque préfère l'expression « vivifiante présence » au concept de « gloire » dans le passage d'Isaïe sur le *sanctus* qui est chanté dans la liturgie eucharistique : « Saint, Saint, Saint le Seigneur ! Le

l'amour et la présence contemporaine du Christ ne nous incline-t-elle pas à reconnaître un caractère eschatologique de l'amour ?

B. La dimension eschatologique de l'Amour

Lorsque nous interrogeons les Saintes Ecritures pour comprendre le rapport du couple amour/eschatologie, l'enseignement de saint Paul en 1 Co 12, 31-13,13 vient éclairer notre perspective. Dans ce chapitre où le projet de l'apôtre est d'établir une hiérarchie des charismes, la vertu théologique de l'amour apparaît dans une corrélation avec l'éternité divine : « la charité [l'amour] ne passera jamais. » En commentant cette référence paulinienne, le futur pape Benoît XVI a abordé la tension eschatologique de l'amour. Il fait noter que l'éternité est non seulement la destinée de l'amour mais aussi son accomplissement : « s'il est vrai que tout amour veut l'éternité, l'amour de Dieu va plus loin ; non seulement il veut l'éternité, mais il la réalise et il l'est lui-même. »¹¹⁴⁹ On le voit bien, la définition de l'amour dans cette citation est encadrée par ce qui est de l'ordre de l'éternité¹¹⁵⁰. C'est dans cette optique que la communauté eucharistique se comprend comme communauté eschatologique : « dans et par la célébration du repas fraternel, comme naguère avec le Jésus terrestre, l'Eglise primitive s'expérimente comme communauté eschatologique, peuple de la nouvelle Alliance en route vers le Royaume de Dieu. »¹¹⁵¹

Pouvons-nous cependant conclure à partir de là que l'amour est la forme de l'éternité dans la pensée du théologien Ratzinger ? En effet, son appréciation de la définition de l'Au-delà eschatologique donnée par sainte Thérèse de l'Enfant Jésus pourrait nous conduire à répondre par l'affirmative. Car dans un discours théologique où il exprime en des termes simples le lien entre l'Au-delà eschatologique et l'amour, Joseph Ratzinger écrit ceci : « pour exprimer ces liens, nul n'a trouvé plus jolie formule que la petite Thérèse quand elle considère le ciel

ciel et la terre sont remplis de sa vivifiante présence ! » Cf. M. LEVEQUE, *Je crois à la vie éternelle ; l'amour plus fort que la mort*, Editions de Montligeon, Orne, 1976, p. 70.

¹¹⁴⁹ Cf. *La foi chrétienne*, p. 253.

¹¹⁵⁰ Selon Marcel Lévêque, l'amour est par définition une promesse d'éternité : « tout amour vrai comporte un vœu d'éternité ; Dieu aimant nous veut vivants pour l'éternité. [...] En effet, l'amour veut s'éterniser ; par conséquent, il veut éterniser celui qui en est l'objet. » Cf. M. LEVEQUE, *Je crois à la vie éternelle ; l'amour plus fort que la mort*, p. 75. Le Cantique des Cantiques affirmait déjà que « l'amour est plus fort que la mort ». Cf. Ct 8, 6.

¹¹⁵¹ Cf. E. SCHILLEBEEKCKX, *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, p. 115.

comme un débordement d'amour envers tous. »¹¹⁵² Dans nos analyses précédentes, nous avons déjà défini « notre » Au-delà eschatologique comme une rencontre avec l'*Eschaton*. Dans cette perspective, la définition de l'Au-delà eschatologique de la petite Thérèse que reprend le théologien Ratzinger traduit cette vérité théologique selon laquelle l'Au-delà eschatologique est le débordement ou la manifestation de l'Amour de l'*Eschaton*. C'est cette vérité doctrinale exprimée par le théologien allemand que le professeur Philippe Vallin reprend dans cette affirmation :

Toute l'économie des sacrements et de la vie chrétienne veut persuader les disciples du Ressuscité que, s'ils sont en effet incapables de saisir l'*eschaton*, à l'inverse, rien ne pourrait empêcher que le Christ *eschaton* vienne, lui, les saisir dans la force de son Esprit ; rien à l'exception de leur péché. Là donc réside l'amour dans l'eschatologie de J. Ratzinger : tant qu'il en est encore temps, il s'agit de s'aimer assez soi-même et d'aimer assez son prochain pour rechercher la conversion et la justice, pour reconnaître ici-bas les défis de la croix et les visites du Ressuscité : « tout ce que vous avez fait au plus petit d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40). »¹¹⁵³

Bien que l'Amour manifesté par l'*Eschaton* ne soit pas une réponse aux mérites du disciple dans la pensée du théologien Ratzinger, le débordement de cet Amour ne fait pas nombre avec le disciple. Autrement dit, c'est lorsque le disciple exprime de l'amour pour son prochain, attestant ainsi son accueil de la présence du Christ dans l'actualité de sa vie qu'il manifeste son ouverture à l'*Eschaton*¹¹⁵⁴. Philippe Vallin affirme que pour Joseph Ratzinger, l'eschatologie chrétienne est une eschatopraxie :

Notre théologien s'est donc efforcé de rapatrier les concepts de l'*eschaton* dans l'exercice présent de notre foi au Christ sauveur et de notre vie de disciples en travail de conversion. Ainsi l'*eschaton* serait présent à nos personnes comme notre *eschaton* dans l'exacte mesure où le Seigneur de Pâques y serait opérant, de sorte que l'eschatologie chrétienne est par nécessité épistémologique une eschatopraxie tout ensemble sacramentelle, éthique, et trinitaire.¹¹⁵⁵

Cette citation montre que le projet du futur pape Benoît XVI a recentré l'eschatologie chrétienne sur l'amour qui est considéré comme témoignage de la présence du Christ notre contemporain.

A la fin de cette étude sur la contemporanéité du Christ, il est important de revenir sur la signification de la surprésence du Père dans le Fils que nous avons développée dans la

¹¹⁵² Cf. *La mort et l'au-delà*, p. 195.

¹¹⁵³ Cf. Ph. VALLIN, « Jésus-Christ notre Eschaton », *Revista Española de Teología*, vol. 71, 2011, n° 3-4, p. 589.

¹¹⁵⁴ Il sous semble possible d'affirmer de ce fait que le « tu » est l'*eschaton* du « moi ». D'après *Tod und ewiges Leben*, « dans tout amour interhumain, il y a un appel à l'éternité... » Cf. *La mort et l'au-delà*, p. 165.

¹¹⁵⁵ Cf. *La mort et l'au-delà*, p. 562.

deuxième partie de notre thèse. Nous avons noté que la kénose du Fils est en quelque sorte le chemin d'accès au sens de cette présence du Père dans le Fils selon cette affirmation paulinienne :

Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus : Lui, de condition divine, ne retient pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille, au plus haut des cieus, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue proclame, de Jésus Christ, qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père.¹¹⁵⁶

L'intention de l'apôtre Paul est double dans cette citation. Il veut d'abord affirmer ce que nous avons appelé la surprésence du Père dans le Fils. L'affirmation de l'égalité du Fils au Père, la kénose librement choisie du Fils, l'exaltation du Fils par le Père sont autant de preuves convoquées dans l'argumentaire de l'apôtre. Ensuite, l'apôtre veut indiquer la présence contemporaine de Dieu dans la vie des chrétiens. Le but de l'invitation à l'imitation de la kénose du Christ est livré au verset 13 : « Dieu est là qui opère en vous à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de ses bienveillants desseins. »¹¹⁵⁷ La présence divine s'affirme dans la vie des chrétiens. D'où l'invitation de l'apôtre à revêtir les sentiments du Christ obéissant au Père : « ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus. »¹¹⁵⁸

Cette analyse révèle d'abord que l'Amour du Christ n'est pas ancestraliste. Il n'est pas enfermé dans un rapport de dépendance familiale ou généalogique¹¹⁵⁹. Il n'est pas à situer simplement non plus dans la vie terrestre. L'amour du Christ a une efficience dans l'Au-delà comme dans l'En-deçà. Il y a une contradiction entre l'Amour du Christ comme Don de vie sacramentelle et eschatologique et la réalité culturelle de l'ancestralisme. Il se dégage ensuite de cette approche que la figure de l'ancêtre (ancien Adam) est comme éblouie par la présence contemporaine de Dieu (nouvel Adam). De ce fait, *l'ancestralisme est à la fois conjuré par la paternité divine et la présence contemporaine du Christ*. Entre le Christ-Eschaton et l'ancêtre, il y a une contradiction logique. On ne peut pas parler d'ancêtre avec le Christ.

¹¹⁵⁶ Ph 2, 5-11.

¹¹⁵⁷ Ph 2, 13.

¹¹⁵⁸ Ph 2, 5.

¹¹⁵⁹ Il n'y a pas d'amour gratuit dans l'ancestralisme ; la loi de Talion ou la vengeance peut être un moyen pour faire justice à un ancêtre.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Ce parcours qui s'achève nous a permis une analyse théologique et philosophique de la théorie du Christ-Ancêtre. Le Christ peut-il être considéré comme un Ancêtre ? Son ancestralisation n'est-elle pas une impasse théologique ? Telle était l'interrogation de départ de notre recherche. D'une manière théorique, l'approche pour répondre à cette question pouvait se faire de deux manières. D'une part, nous devons chercher à montrer que les raisons mobilisées par la théologie de l'inculturation de la foi pour expliquer la thèse du Christ-Ancêtre ne sont pas suffisantes. Cette démarche nous a conduit à utiliser les arguments employés comme preuves par la théologie du Christ-Ancêtre pour indiquer en quoi ils sont peut-être des « contre preuves », des preuves de la contradiction avec la foi chrétienne. D'autre part, nous devons présenter d'autres raisons prises à d'autres champs culturels et dans les données bibliques, qui militeraient en faveur de la thèse selon laquelle la théologie du Christ-Ancêtre porte préjudice à l'équilibre et à l'orthodoxie même de la christologie. Finalement, pour démontrer que cette thèse de l'ancestralisation du Christ conduit à une impasse, nous avons déployé en les combinant, trois explorations théologiques.

A. Première exploration théologique : l'ancestralisme et la théologie du Christ-Ancêtre

La première exploration a circonscrit le terreau culturel de l'ancestralisme comme étant le contexte d'émergence de la théorie du Christ-Ancêtre. C'est pourquoi, l'enquête de la première partie s'est portée sur la problématique de l'ancestralisme dans la théologie de l'inculturation de la foi. D'une part, l'objectif de cette étude a été de comprendre la proposition dans la pensée de ses auteurs. Par conséquent, nous avons choisi de nous intéresser aux modèles christo-ancestrologiques de Charles Nyamiti et de Bénézet Bujo. Alors que le premier théologien présente le Christ comme un Frère-Ancêtre (*Brother-Ancestor*) par distinction avec le Père qu'il appelle Parent-Ancêtre (*Parent-Ancestor*), le deuxième fait du Christ un *Proto-Ancêtre* au sens de l'Ancêtre par excellence. Mais dans la pensée des deux

auteurs, c'est toujours de façon analogique que le titre d'Ancêtre est attribué au Christ. D'autre part, pour étayer cette première recherche, nous avons proposé une étude conceptuelle de l'univers relatif aux rapports entre les vivants et les morts, dans lequel nous avons distingué l'ancestralité de l'ancestralisme. L'ancestralité a été définie comme l'expression d'une sorte de causalité, celle des vivants sur les défunts. En revanche, l'ancestralisme est un système qui postule une efficence des ancêtres sur les vivants. Il exprime l'idée de la causalité des ascendants sur les descendants.

L'étude critique de la méthodologie du projet d'ancestralisation du Christ nous a permis de relever un manque de recours aux fondements métaphysiques de la figure de l'ancêtre. C'est dans ce sens que par rigueur épistémologique, nous avons proposé une approche métaphysique de l'ancêtre. En effet, les théologiens du Christ-Ancêtre se sont servis de la logique du syllogisme et de l'analogie pour mettre en rapport une figure proprement humaine et une figure divine. A partir d'une étude de la sémantique « Christ-Ancêtre », nous avons cherché à prouver l'inadéquation du rapport entre la vérité chrétienne de l'eschatologie et l'authenticité de cette nomination africaine, en démontant le syllogisme qui assimile le Christ à un Ancêtre. Exposons brièvement le syllogisme : l'ancêtre est un aîné. Or saint Paul présente Jésus comme l'Aîné d'une multitude de frères¹¹⁶⁰ ; donc Jésus est un Ancêtre. Il est apparu que la figure du Christ et celle de l'ancêtre, les deux termes du syllogisme, ne s'accordent pas du point de vue de leur condition et de leur position eschatologique. Si la proposition théologique de Jésus-Ancêtre n'est pas concevable, celle du Christ-Ancêtre n'est pas soutenable non plus.

L'étude métaphysique de l'ancêtre nous a permis de noter qu'il est l'inscription pérenne d'une figure de la symbolique humaine dans l'espace et le temps. En clair, le processus d'ancestralisation qui est basé sur la généalogie produit une figure d'utopie (non-lieu ou lieu irréel) et d'uchronie (non-temps ou temps irréel) qui permet de dominer ce que la mort arrache à la vie. L'analyse phénoménologique a permis de constater que l'ancestralisation revient en quelque sorte à la fixation métaphysique du nom sous la forme d'un récit dans la mémoire de l'histoire des peuples. Comme l'affirme Hélène Nutkowicz, « le désir de durée, notamment le lien entre le passé et le présent, se tisse au travers des

¹¹⁶⁰ Rm 8, 29.

généalogies, composées des noms des ancêtres [...]. Pour s'inscrire dans l'avenir, l'homme a dû nécessairement s'insérer dans le passé et celui de la Bible n'y a pas manqué »¹¹⁶¹.

B. Deuxième exploration : l'ancestralisme, une réalité commune à de nombreuses cultures et peut-être à toutes

Nous pouvons formuler la proposition centrale de la théologie de l'inculturation de la foi de la manière suivante : lorsqu'il s'agit des Africains, on prétend qu'il est nécessaire que le Christ soit considéré comme un « Ancêtre ». Dans cette perspective, la théorie du Christ-Ancêtre est la réponse de la théologie de l'inculturation à la question de l'ancestralisme. Certes, l'analyse historique dans la première partie a conduit à valider l'hypothèse d'une culture africaine épaisse de la question des ancêtres. Mais peut-on admettre toutefois que cette culture africaine soit la seule à être marquée par le phénomène culturel de l'ancestralisme ? Pour répondre à cette interrogation, il a été envisagé dans la deuxième partie une étude sur la réalité de l'ancestralisme dans les Saintes Ecritures, la tradition chrétienne et dans la culture de la Chine ancienne. Résumons l'état de la question au niveau biblique : les Saintes Ecritures connaissent non seulement la figure de l'ancêtre mais elles sont de surcroît témoins de la réalité culturelle de l'ancestralisme. Car les patriarches tels qu'Abraham, Isaac et Jacob sont des ancêtres d'une sorte d'ethnie, ayant été choisis comme « ancêtres » d'une descendance qui pourtant, ne sera pas signifiée par la généalogie biologique. A la différence de l'ancêtre, le patriarche est référé au Tiers divin. Si la Bible a établi la descendance de Jésus, celui-ci n'a pas de descendance. Dans le régime de la foi chrétienne, le Christ a rompu avec la logique biologique de la descendance : « ‘en vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham existât, Je Suis.’ »¹¹⁶²

Au-delà de la présence de la figure de l'ancêtre dans les Saintes Ecritures, l'étude a permis de constater que le phénomène de l'ancestralisme traversait le Nouveau Testament et l'Ancien d'une manière transversale. En effet, si la période jérémiennne de la Bible ne constitue pas le *terminus a quo* de la dénonciation prophétique de l'ancestralisme, elle peut être considérée à la fois comme sa désignation et sa révocation : « les pères ont mangé des

¹¹⁶¹ Cf. *L'homme face à la mort au royaume de Juda*, p. 302.

¹¹⁶² Jn 8, 39. 56-58. Il y a en Jésus deux causes efficientes mais rapportées l'une et l'autre à la cause finale ; Jésus est l'union hypostatique des deux causes.

raisins verts, et les dents des fils ont été agacées. »¹¹⁶³ Cet adage qui exprime une causalité des ascendants sur les descendants est en réalité une croyance populaire dont la culture du peuple de la Révélation chrétienne s'est peu à peu affranchie. Malgré la reprise de cette dénonciation par le prophète Ezéchiel (Ez 18, 2), l'idée de la causalité des ascendants sur les descendants semble subsister dans la révélation néotestamentaire, jusqu'en Jn 9,2 où les disciples du Christ supposent encore l'idée de la responsabilité des parents dans le cas d'un aveugle de naissance. A partir de là, nous avons indiqué que la réponse du Christ à la question de ses disciples est une révocation de la théorie de l'ancestralisme en général et de la causalité des ascendants sur les descendants en particulier. En outre, l'analyse a dégagé la signification biblique de la figure de l'ancêtre à partir du rapport entre l'ancien Adam et le Nouvel Adam. Il a été donné de comprendre que le Nouvel Adam défait le caractère ancestraliste du premier. Le premier Adam ne peut être considéré comme l'ancêtre universel de l'humanité qu'en raison de l'universalité du Nouvel Adam, lui qui désarme toutes les causalités et les nécessités qui pesaient sur la descendance de l'ancien Adam.

De fait, les traces de l'ancestralisme dans les Ecritures Saintes constituent une preuve que le message de la Révélation chrétienne a rencontré sur son chemin une culture marquée par l'ancestralisme. La crédibilité de cette thèse découle de la culture de la Rome antique en amont et en aval de la naissance du christianisme. Nous sommes parti d'abord de l'hypothèse selon laquelle les Romains de l'Antiquité ont été confrontés à cette question relative aux morts : que faire des morts ? L'objectif de cette investigation historique était d'apercevoir clairement la réalité de l'ancestralisme en dehors même de son rapport avec la foi chrétienne. De l'univers des morts de la Rome antique, nous avons distingué les défunts bienfaisants dont la mort comme telle est conjurée (*Lares familiares, Manes*) et les défunts considérés comme dangereux (*Larvae, Lemures*). Alors que les défunts de la première catégorie reposent en paix (*quiescentes animae*), ceux de la deuxième catégorie reviennent tourmenter les vivants. Cela montre que les Romains de l'Antiquité reconnaissent aux défunts une causalité sur les vivants qui est l'idée structurante de l'ancestralisme. La célébration des *Parentalia* et des *Feralia* est une confirmation de cet ancestralisme de la Rome antique, puisqu'elle entend garantir une causalité positive des défunts, en conjurant la mort dangereuse et le défunt pernicieux. L'élaboration conceptuelle de Tertullien distingue les *insepulti* (non-ensevelis), les *immaturus finis* (morts prématurés) et les *saevus finis* (les morts violents) manifeste la résistance chrétienne à la croyance du rapport des défunts aux vivants. L'élaboration théologique de cet

¹¹⁶³ Jr 31, 29.

écrivain ecclésiastique sur les âmes errantes a été un excellent outil pour une lecture chrétienne de l'ancestralisme de l'époque.

Par ailleurs, deux Pères de l'Eglise ont permis à l'Eglise d'atteindre sa maturité dans sa prise de position par rapport à l'ancestralisme. Il s'agit de saint Augustin et du pape Grégoire le Grand. Dans le *De cura gerenda pro mortuis* et l'*Enrichidion*, l'enseignement de l'évêque d'Hippone a inscrit, dans la foi chrétienne, la causalité des vivants sur les défunts contre l'ancestralisme qui postulait la causalité des défunts sur les vivants. Cette inversion du sens de la causalité a servi de clé de compréhension de la prière chrétienne pour les morts et de la théologie du purgatoire. Avec les *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, le sort des âmes s'est dissocié de la sépulture. Qu'elle soit dans une église ou à côté de la tombe d'un saint, la sépulture au sens grégorien n'a pas d'efficacité en termes de salut. Pour élargir notre réflexion sur le rapport de l'Eglise à l'ancestralisme au-delà du 4^{ème} siècle, nous avons examiné cette réalité de l'ancestralisme dans la Chine ancienne. Il ressort que la culture de la Chine ancienne a été fortement marquée par la question des ancêtres. Bien plus, nous avons retenu de l'étude théologique que l'ancestralisme était une clé pour comprendre la querelle des rites dans l'évangélisation de la Chine. L'Afrique n'est pas le seul lieu où la foi chrétienne a fait face à l'ancestralisme. D'une part, l'hypothèse d'une exclusivité de l'ancestralisme en Afrique, et donc d'un défi culturel spécial lancé à la foi chrétienne ne peut pas être convoquée pour justifier la théologie du Christ-Ancêtre. D'autre part, on ne peut pas soutenir la théologie du Christ-Ancêtre sans accepter l'ancestralisme défini dans le sens de la causalité des défunts sur les vivants : c'est en effet un système culturellement cohérent et impossible à détourner, à mélanger, à combiner pour en faire le vecteur de la foi authentiquement eschatologique du christianisme.

C. Troisième exploration : le Christ n'est pas un Ancêtre, il est l'Eschaton

La recherche de la troisième partie de notre travail a montré que dans sa condition eschatologique, le Christ n'est pas un Ancêtre mais l'Eschaton. D'une part, l'analyse théologique de ce dernier argument a été centrée sur les fondements christologiques de notre résurrection. En effet, sans la Résurrection du Christ, l'immortalité humaine comprise dans la notion d'ancêtre n'excède pas l'étape d'une quête. A l'inverse, la Résurrection du Christ est à la fois l'inauguration et l'accomplissement de la résurrection des morts. C'est dans cette

perspective que saint Paul affirme que « le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui se sont endormis. Car, la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. »¹¹⁶⁴ Par conséquent, la résurrection des morts n'est pas la conséquence d'une ancestralisation du Christ mais de sa Résurrection. L'analyse a montré par-là que l'ancestralisation du Christ est sans efficacité sur son offre du salut. En effet, selon la théologie de la descente aux Enfers, tout ancêtre est une figure promise à la résurrection dans le Christ. Selon Gounelle, l'introduction de la descente du Christ aux Enfers dans le symbole de la foi chrétienne est une affirmation de son efficacité salvifique au-delà de la vie terrestre : « l'institutionnalisation de la foi en la venue du Christ dans le monde infernal ne doit-elle donc pas aussi être mise en lien avec le salut apporté aux enfers ? L'introduction de ce théologoumène dans les textes régulateurs de la foi servirait alors à montrer la plénitude de l'action du Fils de Dieu, qui s'est exercée, sur terre et en enfer, à l'endroit de l'ensemble de l'humanité existant lors de son incarnation. »¹¹⁶⁵ A partir de là, nous avons proposé de comprendre la figure de l'ancêtre non plus en rapport avec le Christ mais à partir de la communion des saints. De fait, le rang eschatologique du Christ ne peut se situer au niveau des ancêtres. Le Christ n'est pas un Saint par excellence parmi les saints ; il n'est pas un Ancêtre parmi des Ancêtres¹¹⁶⁶. Il est le Tout Autre des ancêtres en tant qu'il les transforme pour la vie éternelle.

D'autre part, l'étude a révélé en quoi l'Au-delà n'est pas une rencontre avec le *proton* mais avec l'*Eschaton*. En affirmant que le Ressuscité à la droite du Père détermine la signification de l'Au-delà eschatologique, nous définissons l'Au-delà comme une Rencontre avec l'*Eschaton*. Si l'*Eschaton* exerce une causalité instrumentale efficace sur les morts, les ancêtres sont à comprendre à partir de la causalité exemplaire du Christ. Pour cette raison d'ordre eschatologique, le Christ ne peut pas être considéré comme un Ancêtre, fût-il une figure de la condition *post-mortem*. Cette thèse est la preuve que la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique doit tenir compte du caractère spécifique de la foi

¹¹⁶⁴ 1 Co 15, 20-21.

¹¹⁶⁵ Cf. R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers : institutionnalisation d'une croyance*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 2000, p. 146.

¹¹⁶⁶ Rémi Gounelle a mentionné la mise en valeur du thème de la descente du Christ dans les Enfers chez Bujo : « Il y a plus de quinze ans, B. Bujo a cependant émis une hypothèse qui met en valeur les thèmes sotériologiques liés à la descente du Fils de Dieu dans le monde infernal. Ce théologien affirme en effet que les chrétiens d'Afrique ne doivent plus craindre les ancêtres, puisque, depuis la venue du Christ dans le monde infernal, ceux-ci sont désormais sous son pouvoir. » Cf. *La descente du Christ aux enfers : institutionnalisation d'une croyance*, Institut d'études augustiniennes, 146. Cette affirmation montre que le Christ n'est pas un Ancêtre parmi les ancêtres.

chrétienne. Après avoir développé quelques preuves de ce paradigme, centrées notamment sur la croix du Christ et sur la figure de Marie considérée comme femme eschatologique, nous avons proposé de revenir sur ce qui est constitutif de l'identité du Christ : Il est Fils de Dieu ; il nous sauve en tant qu'il est le Fils de Dieu ; Il fait de nous des fils. De ce fait, la condition pour le salut eschatologique n'est pas à chercher dans une ancestralisation mais dans notre filiation en Dieu.

Certains théologiens de l'inculturation de la foi en Afrique ont établi un rapport entre la présence de l'ancêtre dans la vie et celle du Christ. Pour montrer la signification théologique de la présence du Christ, de laquelle dépend le sens de l'Eglise, notre recherche s'est terminée sur une analyse de la contemporanéité du Christ. Il est ressorti que la doctrine chrétienne reconnaît au Christ une présence éternellement contemporaine à toutes les générations de chrétiens. Le Christ n'est donc pas une figure protologique comme l'ancêtre mais une figure dont la contemporanéité est le fondement même de l'Eglise. L'Eglise est le sacrement de la présence du Christ. De ce point de vue, la vie chrétienne est l'expression du visage du Christ notre contemporain. Pour que le Christ soit notre contemporain, il ne faut pas qu'il soit un Ancêtre. Il ne peut pas être considéré comme un Ancêtre.

« Pour vous, qui suis-je ? » Cette question constitue le point de départ même de la théologie du Christ-Ancêtre. La recherche a examiné la réponse de la théologie de l'inculturation de la foi : « Tu es un Ancêtre ». En analysant les arguments théologiques, il ressort que le titre d'Ancêtre est incompatible avec la figure du Christ. Louis-Vincent Thomas et René Luneau ont bien raison de conclure de leur recherche l'inadéquation d'une identification du Christ à un Ancêtre : « il est mort jeune, d'une mort violente, par accident mais condamné à mort. Il est ressuscité. Il brise toutes les qualités pouvant lui permettre d'être ancêtre. Il l'a peut-être fait pour cela. »¹¹⁶⁷ En somme, le Christ n'est pas un Ancêtre. Il est l'*Eschaton*.

D. La titulature du Christ-Ancêtre et la « théologie africaine »

L'étude qui s'achève commande de rendre hommage aux théologiens de l'inculturation de la foi en Afrique dont les travaux permettent de recueillir dans la culture ce

¹¹⁶⁷ Cf. L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changement*, Editions de l'Harmattan, Paris, 1980, p. 100.

qui peut enrichir l'expression de la foi chrétienne. En effet, la valorisation des résultats de leurs recherches exige une troisième génération¹¹⁶⁸ de théologiens qui examinent la performance de telle ou telle formulation. C'est dans cette perspective herméneutique que notre analyse a examiné le titre d'Ancêtre attribué au Christ. Il est ressorti que la performance théologique du concept n'est pas établie ; il est construit sur l'ancestralisme qui inverse la causalité des vivants sur les défunts. La figure de l'ancêtre nous tourne vers un passé imaginaire par opposition au Christ, contemporain à toutes les générations, qui nous oriente vers l'avenir. De ce point de vue, l'ancestralisme ne peut pas se tisser avec la Révélation chrétienne.

D'une manière métaphorique, nous pouvons dire que la théologie du Christ-Ancêtre veut « baptiser » en quelque sorte la figure de l'ancêtre. Dans une certaine mesure, on pourrait mettre en parallèle cette idée du baptême de l'ancêtre en Afrique et le baptême de la royauté en Occident chrétien. Dans la cathédrale Notre-Dame de Reims, on peut observer un vitrail glorifiant la royauté. Sur sa façade, au centre de la galerie des rois constituée par 56 statues, trône Clovis entouré de sa femme Clotilde et de l'évêque Rémi. En effet, un roi comme Clovis pouvait être baptisé. En revanche, la royauté ne saurait être baptisée. C'est sans doute dans cette perspective qu'il faut comprendre la thèse d'Erik Peterson sur le monothéisme comme problème politique¹¹⁶⁹. Selon lui, lorsqu'on choisit de baptiser « César »¹¹⁷⁰, on choisit du même coup la divinisation de la royauté. Le baptême de la royauté a porté préjudice à l'avenir du christianisme ; de la même manière, il convient d'interpeller la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique sur son projet du Christ-Ancêtre qui est de fait une façon de baptiser l'ancêtre. *Le baptême dans le Christ fait toutes choses nouvelles alors que l'ancestralisme conserve le poids du passé.*

¹¹⁶⁸ La parution de l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent* en 1956 a été le point de départ d'une deuxième génération de théologiens de l'inculturation de la foi en Afrique. L'approche critique que doit avoir la troisième génération de théologiens est un apport à la théologie de l'inculturation de la foi.

¹¹⁶⁹ Cf. E. PETERSON, *Le monothéisme : un problème politique et autres traités*, Bayard, 2007 (éd. 1935 en allemand).

¹¹⁷⁰ L'usage du nom de César est à comprendre ici dans le sens d'une figure royale ou impériale.

BIBLIOGRAPHIE

Notre étude est une approche dogmatique et exégétique d'une thématique relative à la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique. Nous avons donc choisi de classer les références bibliographiques par thème. Les références bibliographiques sur la littérature africaine et chinoise sont regroupées dans des sections distinctes.

I. Sources

A. Textes du Magistère de l'Eglise

Documents du Concile Vatican II

VATICAN II, *Constitution dogmatique sur l'Eglise*, Lumen Gentium, 21 novembre 1964.

___, *Constitution dogmatique sur la Révélation Divine*, Dei Verbum, 18 novembre 1965.

Exhortations apostoliques

ACADEMIE MARIALE PONTIFICALE INTERNATIONALE, *La Mère du Seigneur : mémoire, présence, espérance ; quelques questions actuelles sur la figure et la mission de la Bienheureuse Vierge Marie*, Editions Salvator, Paris, 2005.

BENOIT XVI, *Lettre encyclique Dieu est amour*, Deus caritas est, Paris, Cerf, 2006.

___, *Lettre encyclique sur l'espérance chrétienne*, Spe salvi, Paris, Pierre Téqui éditeur, 2007.

___, *Le sacrement de l'amour, Exhortation apostolique sur l'Eucharistie*, Edition Fidélité, Belgique 2007.

___, *Exhortation apostolique, L'engagement de l'Afrique*, Africae Munus, Bayard-Fleurus-Mame-Cerf, Paris, 2010.

___, *Exhortation apostolique La Parole du Seigneur*, Verbum Domini, Bayard-Fleurus-Mame-Cerf, Paris, 2010.

___, *Exhortation apostolique post-synodale*, Sacramentum Caritatis, Editions fidélité, Belgique 2007.

___, *La lumière du monde. Le Pape, l'Eglise et les signes des temps*, Bayard, décembre 2010.

___, « Les petits », *Revue Trente jours dans l'Eglise et dans le monde*, (dir. Giulio Andreotti), n° 12, année 2011.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie*, 1979, AAS 71, pp. 939-943.

JEAN PAUL II, *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame/Plon, Paris, 1992.

___, *Encyclique Redemptoris Missio*, Téqui, Paris, 1990.

___, *Exhortation apostolique post-synodale*, *Ecclesia in Africa*, dans *Documentation Catholique* n° 2123, octobre 1995.

___, *Exhortation Apostolique post-synodale*, *Ecclesia in Africa*, 14 septembre 1995, AAS 88, (1996).

___, *Mémoire et identité*, Editions Flammarion, Paris, 2005.

___, *Marie dans le mystère du Christ et de l'Eglise : catéchèse sur le Credo*, Editions Parole et Vie, Saint-Maur, 1998.

___, *Synode des Evêques pour l'Afrique*, Rome, 1994.

___, *Lettre encyclique La splendeur de la vérité*, Veritatis Splendor, Mame/Plon, Paris, 1993.

PAUL VI, *Discours au symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM)*, Kampala, DC 1569 (1969).

___, *Message à l'Afrique*, *Africae Terrarum*, 29 octobre 1967, AAS 69 (1967).

PIE XI, *Rerum ecclesiae, lettre encyclique sur les missions*, Librairie Missionnaire, Paris, 1926.

Autres textes

Document final du synode diocésain de koupela. Vers le Deuxième Centenaire de notre Eglise-Famille. Pour une nouvelle étape de l'Évangélisation : Nous serons ses témoins (Ac 1,8), octobre 1999.

DUMEIGE Gervais, *La foi catholique. Textes doctrinaux du magistère de l'Eglise*, Paris, Editions de l'Orante, 1961.

LABBENS Philippus et CORRARTIUS Gabriel, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 3, Venetiis, 1767.

Marie, Mère de l'Eglise : textes choisis et présentés par les moines de l'Abbaye de Solesmes (coll. « Ce que dit le pape »), Le Sarment/Fayard, Belgique, 1990.

LES EVEQUES D'AFRIQUE, *Christ est vivant : nous vivrons ! Message final du Synode des évêques d'Afrique*, dans DC n° 2095 (5 juin 1994).

SECRETARIAT GENERAL DU SYNODE DES EVEQUES, *L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000... : "Instrumentum laboris"*, Editions Saint Paul Afrique, Kinshasa, 1994.

B. Liturgie

BOUCHET Jean-René, *Lectionnaire pour les dimanches et pour les fêtes* (« Lectionnaire patristique dominicain »), Cerf, Paris, 1994.

CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre*, éd. CEZ, Kinshasa, 1989.

Dispositions concernant les baptêmes des petits enfants, les obsèques et funérailles chrétiennes dans l'archidiocèse de Koupéla, année pastorale 2003-2004.

GALOT Jean, *'Je suis avec vous tous les jours'* : vivre la liturgie, Editions Saint-Paul, Paris/Fribourg, 1990.

Livre des heures. Prières du temps présent, Cerf, Paris, 1980.

Missel Romain, Desclée/Mame, Paris, 1978.

C. Sources patristiques

AMBROISE DE MILAN, *Abraham*, Editions Migne, Paris, 1999.

___, *Des mystères IX, 52-55, Des sacrements, des mystères*, (« Sources Chrétiennes », n° 25 bis), Cerf, Paris, 1961.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *De la grâce de Jésus-Christ et du péché originel*, édition intégrale, (« Etudes »), Ink book, Paris, 2013.

___, *Opuscles. II. Problèmes moraux. De bono conjugali. De conjugii adulterinis. De mendacio. Contra mendacium. De cura gerenda pro mortuis. De patientia. De utilitate jejunii*, trad. Gustave COMBES, (coll. « Bibliothèque augustinienne »), Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1937.

___, *Opuscles. IX. Exposés généraux de la foi. De fide et symbolo. Enchiridion* trad. J. RIVIERE, (« coll. Bibliothèque augustinienne »), Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1947.

___, *Opuscles. V. Dialogues philosophiques. Dieu et l'âme : Soliloques. De immortalitate animae ; De quantitate animae* trad. Pierre De Labriolle) (coll. « Bibliothèque augustinienne »), Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1948.

___, *De la Trinité*, (« Œuvres complètes de saint Augustin », éd. Raulx), L. Guérin & Cie, Paris, 1968.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermon 227, in Sermons pour la Pâques*, (« Sources Chrétiennes », n° 116), Cerf, Paris, 1966.

GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, trad. Adalbert de Vogüé, Paul Autin (« Sources chrétiennes »), t. 1, n° 251, Cerf, Paris, 1978.

___, *Dialogues*, trad. Adalbert de Vogüé, Paul Autin (« Sources chrétiennes »), t. 3, livre IV, n° 265, Cerf, Paris, 1980.

CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses baptismales, XIII, 1-4, (PG XXXIII)*

HILAIRE DE POITIERS, *Psalmus, CXXV, 6, (PL 9)*.

___, *De Trinitate, IX, 62, (PL 10)*.

IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies : dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, trad. Adelin Rousseau, vol. 1, Cerf, Paris, 2001.

TERTULLIEN, *Apologétique* (texte établi et traduit par Jean-Pierre Waltzing et Albert Severyns), vol. 1, Société d'Édition les Belles Lettres, Paris, 1929.

___, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, trad. P. DE LABRIOLLE, (« Sources Chrétiennes », n° 46), Cerf, Paris, 1957.

II. Études

A. Etudes exégétiques

Ouvrages

- AUVRAY Denys-Pierre, *Le paradis et l'enfer dans les évangiles*, Paris, Téqui, 1998.
- BENOÎT André, *Remarque sur l'eschatologie de saint Augustin*, Helbing Lichtenhahn, Basel-Stuttgart, 1969.
- BESANÇON Maria, *Le péché originel et la vocation d'Adam l'homme sacerdotal*, Parole et Silence, Paris, 2007.
- BESANÇON Maria, *Si Dieu est bon, pourquoi la mort ? Quand l'intelligence cherche la foi...*, Parole et vie, Paris, 2014.
- BULEMBAT Jean-Bosco Matant, *Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne : de l'apocalypse juive et de l'eschatologie hellénistique dans quelques arguments de l'apôtre Paul*, De Gruyter, Berlin, 1997.
- BURNET Régis – LUCIANI Didier (dir.), *La circoncision : parcours biblique*, Lessius, Bruxelles, 2013.
- CARREZ Maurice, HENGEL Martin, *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, (« Lectio Divina », n° 50), Cerf, Paris, 1969.
- COUTURIER Guy, *Le problème de l'historicité des patriarches ; De M.-J. Lagrange à R. De Vaux*, (coll. « Les patriarches et l'histoire »), Cerf-Fides, Paris-Montréal, 1988.
- DOGNIN Paul-Dominique, *La foi de Jésus : une lecture de la lettre aux Hébreux*, Cerf, Paris, 2015.
- DUESBERG Hilaire, *Adam, père des hommes modernes*, Editions de Maredsous, Belgique, 1968.
- FEUILLET André, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1973.
- GOUTIERRE Marie-Dominique, *Dieu est lumière, Dieu est amour : lecture théologique de la première lettre de saint Jean*, Parole et Silence, Paris, 2012.
- HAYOUN Maurice-Ruben, *Abraham : un patriarche dans l'histoire*, Ellipses, Paris, 2009.
- HODGE Charles, *Commentaire l'épître aux Romains*, t. 1, Delay, Paris, 1840.

JAVELET Robert, *Image et ressemblance au douzième siècle : de saint Anselme à Alain de Lille*, Letouzey et Ané, Paris, 1967.

LENGSFELD Peter, *Adam et le Christ*, (« Théologie », n° 79), Aubier, 1970.

LIGIER Louis, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible – Kippur – Eucharistie : l'Ancien Testament*, (« Théologie », n° 43), Aubier, Paris, 1960.

_____, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible – Kippur – Eucharistie : le Nouveau Testament*, (« Théologie », n° 48), Aubier, Paris, 1961.

LYONNET Stanislas, *Etudes sur l'Épître aux Romains*, (coll. « Analecta biblica », n° 120,) Pontificio Istituto biblico, Roma, 1989.

MARGUERAT Daniel, *Mourir... Et après ?* Labor et Fides, Genève, 2004.

MASSON Jacques, *Jésus fils de David dans les généalogies de saint Matthieu et de saint Luc*, Téqui, 1982.

MICHAUD Robert, *Les patriarches ; Histoire et théologie*, Cerf, Paris, 1975.

MOUSON Jean, *Genèse de la christologie dans le Nouveau Testament : de l'histoire de Jésus à la confession du Fils de Dieu*, (« Jésus Christ, Fils de Dieu »), Publications universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1981.

NOCQUET Dany, *Le livret noir de Baal : la polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et l'ancien Israël*, Labor et Fides, Genève, 2004.

PAGOLA José Antonio, *Jésus : approche historique*, trad. de Gérard Grenet, (coll. « Lire la Bible »), Les Editions du Cerf, Paris, 2014.

PERROT Charles, *La Venue du Seigneur*, (coll. « Théologie », n° 31), Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1983.

PRAT Fernand, *La théologie de saint Paul*, (coll. « Bibliothèque de théologie catholique »), Beauchesne et ses fils, Paris, 1961.

PUECH Emile, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, (coll. « Etudes bibliques », n° 21, vol. I. La résurrection des morts et le contexte scripturaire), J. Galbalda et C^{ie}, Paris, 1993.

_____, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, (coll. « Etudes bibliques », n° 21, vol. II. Les données qumrâniennes et classiques), J. Galbalda et C^{ie}, Paris, 1993.

ROBBERECHTS Ludovic, *Le mythe d'Adam et le péché originel*, Editions Universitaires, Paris, 1967.

RONDET Henri, BOUDES Etienne, MARTELET Gustave, *Péché originel et péché d'Adam*, Les Editions du Cerf, Paris, 1969.

- RÖMER Thomas, *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre*, Labor et fides, Genève, 1997.
- QUESNEL Michel, *Jésus, l'homme et le fils de Dieu*, Flammarion, Paris, 2004.
- WESTERMANN Claus, *Une histoire d'Israël ; Mille ans et un jour. II. Les rois et les prophètes*, (coll. « Foi vivante », n° 37), Cerf, Paris, 1996.
- _____, *Une histoire d'Israël ; Mille ans et un jour. I. Les patriarches*, (coll. « Foi vivante », n° 374), Cerf, Paris, 1996.

Articles

- ASURMENDI Jésus-Maria, « Le prophète Ezéchiel », *Revue Cahiers Evangile*, n° 38, Cerf, Paris, décembre 1981.
- COLLIN Mathieu, « Abraham », *Cahiers Evangile*, n° 56, Cerf, Paris, 1986.
- _____, « La tradition des ‘Pères’ dans le Nouveau Testament », *Lumière et vie*, n° 188, t. 37, septembre 1988.
- DE VAUX Guérin, « Les patriarches hébreux et l'histoire », *Revue biblique*, t. 72, J. Gabalda et Cie, Paris, 1965, pp. 5-28.
- DHORME Edouard, « Abraham dans le cadre de l'histoire », *Revue biblique*, n° 3, Paris, 1928, pp. 367-385.
- _____, « Abraham dans le cadre de l'histoire », *Revue biblique*, n° 4, Paris, 1928, pp. 481-511.
- DUPONT- ROC Roselyne, « Saint Paul, une théologie de l'Eglise », *Cahiers Evangile*, n° 147, Cerf, Paris, mars 2009, pp. 1-82.
- LANOIR Corinne, « Jacob, l'autre ancêtre », *Cahiers Evangile*, n° 171, Cerf, Paris, 2015.
- LODS Marc, « Les quatre figures chrétiennes d'Abraham », *Revue Positions luthériennes*, n° 1, janvier-mars 1980, pp. 17-32.
- MACCHI Jean-Daniel, « Perspectives sur l'Au-delà et sur la mort dans le monde judéo-israélite ancien », *Mort, Résurrection et Au-delà dans la Bible Hébraïque et dans le judaïsme ancien* (dir. MACCHI J.-B. et NIHAN C.), n° 1-2, Centre Protestant d'Etudes, Genève, 2010, p. 7-29.
- MARCHADOUR Alain, « le récit patriarcal et l'intrigue du pentateuque », *Lumière et Vie*, n° 188, vol. 37, sept. 1988.
- _____, « La terre que je te ferai voir », *Cahiers Evangile*, n° 162, Cerf, Paris, 2012.
- PERROT Charles, « L'épître aux Romains », *Cahiers Evangile*, n° 65, Cerf, Paris, 1977, pp. 4-57.

POFFET Jean-Michel, « Jésus et la samaritaine (Jean 4, 1-42) », *Cahiers Evangile*, n° 93, Cerf, Paris, 1988, pp. 5-62.

RENAUD Bernard, « L'alliance au cœur de la Torah », *Cahiers Evangile*, n° 143, Cerf, Paris, 2008.

REVILLE Albert « Scholten : étude historique et critique sur le quatrième Evangile », *Revue de Théologie*, vol. 4, n° 1, année 1866, pp 49-117.

RHANI Zakaria, « Les récits abrahamiques dans les traditions judaïque et islamique », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 142, avril-juin 2008, pp. 27-46.

RYSER Fernand, « Le veau d'or : le problème de l'image de Dieu d'après Exode 32 », *Les Cahiers du Renouveau*, n° 10, Editions Labor et Fides, Genève, 1954.

TOURNAY Jacques Raymond, « La triade Abraham-Isaac-Jacob », *Revue biblique*, t. 103-3, Gabalda et C^{ie}, Paris, 1996, pp. 321-336

VANHOYE Albert, « Le message de l'épître aux Hébreux », *Cahiers Evangile*, n° 19, Cerf, Paris, 1977, pp. 4-57.

VIARD André, « Le problème du salut dans l'épître aux Romains », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XLVII, J. Vrin, Paris, 1963, pp. 2-34.

WENIN André, « Abraham : élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif », *Revue théologique de Louvain*, n° 27, Louvain-la-Neuve, 1996, pp. 3-24.

___, « Abraham à la rencontre de YHWH », *Revue théologique de Louvain*, n° 20, Louvain-la-Neuve, 1989, pp. 162-177.

___, « Le serpent, le tourbillon et le baal », *Revue théologique de Louvain*, n° 34, Louvain-La-Neuve, 2003, pp. 27-42.

B. Etudes historiques

Ouvrages

ANZALDI Antonino, IZZI Massimo, *Histoire illustrée universelle de l'imaginaire*, Gremese Editore, Rome, 1995.

ARRUPE Padro, *Itinéraire d'un jésuite*, Editions Centurion, Paris, 1982.

BAPTANDIER Brigitte (dir.), *De la malemort en quelques pays d'Asie*, vol. 1, Karthala, Paris, 2001.

- BRUYS François, *Histoire des papes, depuis St. Pierre jusqu'à Benoit XIII inclusivement*, vol. 3, National Library of the Netherlands, 1733.
- DAUMAS Jean-Marc, *La mort en Occident (XIV^e - XIX^e siècles)*, U.A.G., 1999-2000.
- DUVAL Yvette, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Editions augustiniennes, Paris, 1988.
- GLASSNER Jean-Jacques, *La mésopotamie*, Les Belles Lettres, Paris, 2002.
- GOUNELLE Rémi, *La descente du Christ aux enfers : institutionnalisation d'une croyance*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 2000.
- LAUWERS Michel, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au moyen âge (Diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)*, (coll. « Théologie historique », n° 103), Beauchesne, Paris, 1997.
- LE GOFF Jacques, *La naissance du purgatoire*, (coll. « Bibliothèque des histoires »), Editions Gallimard, Paris, 1981.
- MARROU Henri-Irénée, *L'Eglise de l'antiquité tardive, 303-604*, Editions du Seuil, 1985.
- MORTILLET Paul, *Origine du culte des morts : les sépultures préhistoriques*, (coll. « Bibliothèque préhistoire »), J. Gamber, Paris, 1914.
- NUTKOWICZ Hélène, *L'homme face à la mort au royaume de Juda. Rites, pratiques, et représentations*, Cerf, Paris, 2006.
- PEREZ Christine, *Cultures méditerranéennes anciennes. Cultures du triangle polynésien d'avant la découverte missionnaire : les formes & les pratiques du pouvoir*, (« Editions Publibook université ») vol. 1, Editions Publibook, Paris, 2007.
- RIGAUX Béda, *Dieu l'a ressuscité : exégèse et théologie biblique*, (préface de Mgr Albert Descamps), Editions, J. Duculot, Gembloux, 1973.
- SCHEID John, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, (« Collection historique »), Aubier, Paris, 2005.
- THEBAUL Frédéric, *Le patrimoine funéraire en Alsace (1804-1939) : du culte des morts à l'oubli*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004.
- TURCAN Robert, *Rome et ses dieux*, (coll. « La vie quotidienne »), Hachette littératures, Paris, 1998.

Articles

GAILLIOT Antoine, « Les quartiers investis : les processions des *Compitalia* à l'époque républicaine et au début du principat », *Revue Hypothèse*, n° 12-1, Publications de la Sorbonne, 2009, pp. 262-272.

GOOSSAERT Vincent, « L'immortalité. Sens et conceptions d'une notion complexe », *Revue Religion et Histoire*, n° 52, sept-oct 2013 (De la préhistoire à nos jours. L'immortalité. Croyances dans les religions du monde), pp. 24-27.

HUET Valérie, « L'immortalité dans la Rome antique », *Revue Religion et Histoire*, n° 52, sept-oct 2013 (De la préhistoire à nos jours. L'immortalité. Croyances dans les religions du monde), pp. 52-55.

MARLIER Thomas, « Histoires de fantômes dans l'Antiquité », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, année 2006, pp. 204-224.

C. Etudes dogmatiques

Ouvrages

AGAËSSE Paul, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Paris, Centre-Sèves, 1980.

ARNOLD Claus, LOSITO Giacomo (éd.), *La censure d'Alfred Loisy (1903) : les documents des Congrégations de l'Index et du Saint Office*, (« Fontes archivi sancti officii romani : series documentorum archivi », n° 4), Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2009.

AYROULET Elie, *De l'image à l'image : réflexions sur un concept clef de la doctrine de la divinisation de Saint Maxime le Confesseur*, (coll. « *Studia ephemeridis Augustinianum* », n° 136), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2013.

BALTHASAR H. U. von, *La dramatique divine. Le dénouement*, t. IV, Lessius, Bruxelles, 1983.

BALTHASAR Hans Urs von et GRILLMEIER Alois, *Le mystère pascal*, (coll. « *Mysterium salutis : dogmatique de l'histoire du salut...* », t. XII), Cerf, Paris, 1972. La deuxième édition a été publiée aux Editions du Cerf en 1981.

BARTH Karl, *Dogmatique. La doctrine de la Parole de Dieu : prolégomènes à la Dogmatique*, vol. 1, t. 1, Labor et Fides, Genève, 1953.

_____, *Dogmatique. La doctrine de Dieu : l'élection gratuite*, vol. 2, t. 2, Labor et Fides, Genève, 1958.

_____, *Dogmatique. La doctrine de Dieu : le commandement de Dieu*, vol. 2, t. 2, Labor et Fides, Genève, 1958.

_____, *L'épître aux Romains*, (traduit de l'allemand par Pierre JUNDT), vol. 1, Labor et Fides, Genève / Librairie protestante, Paris, 1972.

BATUT Jean-Pierre, *Pantocrator. "Dieu le Père tout-Puissant" dans la théologie prénicéenne*, (coll. « Etudes augustiniennes »), Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 2009.

BAXTER Robert, *Sens et non-sens du ciel et de l'enfer*, Editions Premières Parties, 2008.

BEZANÇON Jean-Noël, *Le Christ de Dieu : Jésus fils de Dieu ; comment réaffirmer sa divinité, un chemin pour aujourd'hui*, (in coll. « Croire aujourd'hui »), Desclée de Brouwer/Bellarmin, Paris, 1980.

BOUILLARD Henri, *Vérité du Christianisme*, (« Théologie »), Editions Desclée de Brouwer, Paris, 1989.

BOURGEOIS Henri, SESBOÛE Bernard, TIHON Paul, *Les signes du salut : les sacrements, l'Église, la Vierge Marie*, (coll. « Histoire des dogmes », t. III), Desclée, Paris, 1995.

BOUSQUET François, *Le Christ de Kierkegaard : devenir chrétien par passion d'exister, une question aux contemporains*, (coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 76), Desclée, Paris, 1999.

BRETON Stanislas, *Le Verbe et la croix*, (coll. « Jésus et Jésus-Christ », (dir. Joseph DORÉ), n° 30), Desclée, Paris, 1981.

BRINCARD Henri, *Marie et l'Église : dans la lumière du jubilé de l'An 2000*, Salvator, Paris, 1999.

BRITO Emilio, *La christologie de Hegel. Verbum Crucis*, (« Bibliothèque des archives de philosophie », Nouvelle série n° 40), Beauchesne, Paris, 1983

BULTMANN von Rudolf, *Das verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg, 1960.

CALVEZ Jean-Yves, ARRUPE Pedro, *Ecrits pour évangéliser*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985.

CAMBRONNE Patrice, *Saint Augustin. Un voyage au cœur du temps : I. Une histoire revisitée*, (« Collection Imaginaires et écritures »), Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2010.

CARMIGNAC Jean, *Le mirage de l'eschatologie. Royauté, Règne de Dieu... sans eschatologie*, Letouzey et Ané, Paris, 1979.

- COLANI Timothée, *Jésus et les croyances messianiques de son temps*, Paris, Treuttel / Wurtz, Strasbourg, 1864.
- CONGAR Yves, *Jésus Christ notre Médiateur, notre Seigneur*, Foi Vivante/Cerf, Paris, 1969.
- COTTIER Georges, *Les chemins de la raison. Questions d'épistémologie théologique et philosophique*, (coll. « Sagesse et cultures »), Parole et Silence, 1997.
- CULLMANN Oscar, *Christ et le temps*, Delachaux et Niestlé, Suisse, 1957.
- DALEUX André, *Teilhard de Chardin, Permis de croire en l'au-delà*, Editions GabriAndré, Paris, 2002
- DANET Henriette, *Gloire et Croix de Jésus-Christ*, (coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 30), Desclée, Paris, 1987.
- DE SCHUTTER Xavier, *Délices et supplices de l'au-delà : la vie après la vie*, Desclée de Brouwer, Paris, 2010.
- DENEKEN Michel, *La foi pascale, Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris, Cerf, 2002, p. 144-600.
- DENZINGER Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, (Peter Hünermann et Joseph Hoffmann (éd.), Cerf, Paris, 2005.
- DERVILLE Guillaume, *Histoire, mystère, sacrements : l'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou*, (coll. « Sed contra »), Desclée de Brouwer, Paris, 2014.
- DODD Charles-Harold, *Les Paraboles du royaume de Dieu : déjà là ou pas encore ?*, traduit de l'anglais par H. Perret et S. de Bussy, Editions du Seuil, Paris, 1977.
- DURAND Emmanuel, *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, (« Cogitatio fidei », vol. 1), Cerf, Paris, 2008.
- DURRWELL François-Xavier, *Jésus, Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, (coll. « Jésus et Jésus-Christ », dir. Joseph DORÉ, n° 71), Desclée, Paris, 1997.
- _____, *L'Eucharistie, présence du Christ*, Les Editions ouvrières, Paris, 1972.
- FLAHAULT François, *Adam et Eve : la condition humaine*, Mille et une nuits, Barcelone. 2007.
- GALTIER Paul, *Les deux Adam*, Bauchesne, Paris, 1947.
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *L'éternelle vie et la profondeur de l'âme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1950.
- GESCHÉ Adolphe, *La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu" : étude de théologie spéculative*, (« Jésus Christ, Fils de Dieu »), Publications universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1981.

GISEL Pierre - CORSET Paul, *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, (coll. « Lieux Théologiques », n° 11), Labor et Fides, Genève, 1987.

HARNACK Adolf von, *L'essence du christianisme*, Paris, Librairie Fischbacher, 1902.

___, *L'essence du christianisme : seize conférences prononcées à l'Université de Berlin devant les étudiants de toutes les Facultés en 1899-1900*, trad. André-Numa Bertrand, vol. 1, Fischbacher, Paris, 1907.

___, *L'essence du christianisme : textes et débats*, Genève, Labor et Fides, 2015.

HERDING Emile, *Essai sur l'immortalité par Jésus*, Chauvin et fils, Toulouse, 1883.

JOURNET Charles, *Entretiens sur les fins dernières*, Editions Parole et silence, Fribourg, 2011.

___, *La présence sacramentelle du Christ*, Editions saint Augustin – saint Maurice, Suisse, 1966.

JÜNGEL Eberhard, *Dieu, Mystère du Monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, trad. Horst HOMBURG, 3^{ème} éd., t. 1, (coll. « Cogitatio Fidei », n° 116), Cerf, Paris, 1983.

___, *Dieu, Mystère du Monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, trad. Horst HOMBURG), 3^{ème} éd., t. 2, (coll. « Cogitatio Fidei », n° 116 et 117), Cerf, Paris, 1983.

KRAEGE Jean-Didier, *L'Écriture seule : pour une lecture dogmatique de la Bible ; l'exemple de Luther et de Barth*, Labor et Fides, Genève, 1995.

LABARRIERE Jean Pierre, *Le Christ avenir*, (coll. « Jésus et Jésus Christ », n° 19), Desclée, Paris, 1983.

___, *Celui qui doit venir*, (col. « Théologie », n° 31), Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1983.

LEBEAUX Yves (dir.), *Christologie et vie du Christ*, (« *Mysterium salutis* : Dogmatique de l'histoire du salut », n° 11), Paris, 1975.

___, *L'homme dans la création*, (« *Mysterium salutis* : Dogmatique de l'histoire du salut », n° 7), Paris, 1971.

___, *L'homme pécheur appelé au salut*, (« *Mysterium salutis* : Dogmatique de l'histoire du salut », n° 8), Paris, 1970.

___, *La Trinité et la création*, (« *Mysterium salutis* : Dogmatique de l'histoire du salut », n° 11), Paris, 1971.

LE GUILLOU Marie-Joseph, *Le visage du Ressuscité*, Parole et Silence, Paris, 2012.

LENOIR Frédéric, *Comment le Christ est devenu Fils de Dieu*, Fayard, Paris, 2010.

- LEON-DUFOUR Xavier, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Éd. du Seuil, Paris, 1971.
- LETOURNEAU Pierre, *Jésus : Fils de l'homme et Fils de Dieu*, Bellarmin/Cerf, Montréal/Paris, 1993.
- LEUBA Jean Louis, *Temps et eschatologie, Données bibliques et problématiques contemporaines*, Cerf, Paris, 1994, p. 17-89.
- LEVEQUE Marcel, *Je crois à la vie éternelle ; l'amour plus fort que la mort*, Editions de Montligeon, Orne, 1976.
- LOISY Alfred, *L'Évangile et l'Église*, Edition Picard, Paris, 1902.
- _____, *Choses passées*, E. Nourry, Paris, 1913.
- _____, *La crise de la foi dans le temps présent : essais d'histoire et de philosophie religieuses*, Rosanna Ciappa, François Laplanche et Christoph Theobald (éd.), Brepols, Turnhout, 2010.
- LUBAC Henri (de), *Le mystère du surnaturel*, (« Œuvres complètes », n° XII), Cerf, Paris, 2009.
- _____, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore : I, de Joachim à Schelling*, (coll. « Le Sycomore »), Editions Lethielleux, Paris, 1978.
- LUTHER Martin, *Œuvres*, t. 1, Genève, Labor et Fides, Genève, 1957.
- MARGELIDON Philippe-Marie, *Les fins dernières : de la résurrection du Christ à la résurrection des morts*, (« Sed contra »), Editions Artège, Perpignan, 2011.
- MARTELET Gustave, *L'Au-delà retrouvé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.
- MARTINEZ DE PISON LIEBANAS Ramón, *La fragilité de Dieu selon Maurice Zundel : du Dieu du Moyen Âge au Dieu de Jésus-Christ*, (« Recherches ; Nouvelle série », vol. 32), Bellarmin, Québec, 1996.
- MÉDEVIELLE Geneviève, *Les fins dernières*, (« Théologie à l'Université »), Editions DDB, Paris, 2007.
- MIMOUNI Simon Claude - MARAVAL Pierre, *Le christianisme des origines à Constantin*, vol. 1, Presses Universitaires de France, Paris, 2006.
- MOLTMANN Jürgen, *Le Dieu crucifié*, (« Cogitatio Fidei »), Cerf/Mame, Paris, 1978.
- MONTAGNES Bernard, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, (coll. « Philosophes médiévaux »), tome IV, Publications Universitaires, Louvain, 1963 / Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1963.
- MOUTON Jean-Pierre, *L'Esprit*, (coll. « Vivre, croire, célébrer : Recueils »), Editions de l'Atelier, Paris, 1998.
- MURPHY Joseph, *Invitation à la joie, Essai sur la théologie de Joseph Ratzinger*, Paris, Editions Artège, 2010.

- NICHOLS Aidan, *La pensée de Benoît XVI. Introduction à la théologie de Joseph RATZINGER*, Ad Solem Editions, Genève, 2008.
- NICOLAS Marie-Joseph, *Théologie de la Résurrection*, Desclée, Paris, 1982.
- PALUCH Michal, *La profondeur de l'amour divin : évolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 2004.
- PERRIN Joseph Marie, *Il est ressuscité pour moi : la résurrection du Christ*, Beauchesne, Paris, 1969.
- PHILIPPE Pierre, *Le Royaume des cieux*, Fayard, 1976, p. 15-64.
- POIRIER Christian, *La divinisation : prélude aux noces éternelles*, Salvator, Paris, 2013.
- RAGUIN Yves, *Alpha, Oméga*, (« Foi vivante », n° 284), Editions Vie chrétienne, Paris, 1991.
- RAHNER Karl, *Ecrits théologiques*, t. 3, Desclée de Brouwer/Mame, Paris, 1963.
- ___, *Eléments de théologie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, Paris, 1964.
- RATZINGER Joseph et VITTORO Messori, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985.
- ___, *Jésus de Nazareth, de l'entrée dans la ville de Jérusalem à la résurrection*, vol. 2, Editions du Rocher - Parole et Silence, 2011
- ___, *Discours fondateurs, 1960-2004*, Paris, Fayard, 2008
- ___, *Jésus de Nazareth : du baptême dans le Jourdain à la transfiguration*, vol. 2, Flammarion, 2007
- ___, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, Cerf, 2010.
- ___, *La mort et l'au-delà*, Fayard, Paris, 2009.
- ___, *Le Ressuscité*, Desclée de Brouwer, Paris, 2005.
- ___, *Mon concile Vatican II. Enjeux et perspectives*, Artège, Paris, 2011.
- REIMARUS Samuel, *Fragments d'un anonyme. Le but de Jésus et de ses disciples*, [Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger], éd. G. E. Lessing, n° 29, Braunschweig, 1778.
- ___, REVEL Jean-Philippe, *Traité des sacrements. I, Baptême et sacramentalité. 1, Origines et signification du baptême*, Cerf, Paris, 2004.
- RICHARD Claude, *Il est notre Pâques ; la gratuité du salut en Jésus Christ*, Cerf, Paris, 1980.
- RONDET Henri, *Fins de l'homme et fin du monde, Essai sur le sens et la formation de l'eschatologie chrétienne*, Le Signe-Fayard, Paris, 1966.
- ___, *Fins de l'homme et fin du monde*, Fayard, Paris 1966.

- ROSSI DE GASPERIS Francesco, *Marie de Nazareth : icône d'Israël et de l'Eglise*, (coll. « Cahiers de l'École cathédrale », n° 64), Parole et Vie, Paris, 2004.
- SCHILLEBEECKX Edward, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, 1960.
- _____, *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, Cerf, Paris, 1970.
- SCHOLTEN Johann Heinrich, *Manuel d'histoire comparée de la philosophie et de la religion*, traduit du hollandais par A. Réville, vol. 1, Treuttel, Paris / Wurtz, Strasbourg, 1861.
- SCHWEITZER Albert, *The quest of the historical Jesus : a critical study of its progress from Reimarus to Wrede*, trad. William Montgomery, Suzeteo Enterprises, United States, 2011.
- SESBOÛE Bernard - WOLINSKI Joseph, *Le Dieu du salut*, Desclée, Paris, 1994.
- SESBOÛE Bernard, *Jésus Christ notre Médiateur, notre Seigneur*, Foi Vivante, Paris, 1969.
- _____, *Jésus Christ, l'unique médiateur*, (coll. « Jésus et Jésus Christ », n°33), Desclée, Paris, 1988.
- _____, *La Résurrection et la vie ; Petite catéchèse sur les choses de la fin*, Desclée de Brouwer, Paris, 1990.
- _____, *Jésus Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, (coll. « Jésus et Jésus Christ », n° 33), t 1, Desclée, Paris, 1998.
- _____, *Christ, Seigneur et Fils de Dieu : libre réponse à l'ouvrage de Frédéric Lenoir*, Desclée de Brouwer, Lethielleux, Paris, 2010.
- SOLIGNAC Laure (dir.), *La figure d'Adam*, (coll. « De Visu »), Editions Hermann, Paris, 2015.
- SOMME Luc-Thomas, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ*, (« Bibliothèque thomiste »), t. XLIX, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1997.
- STOTT John, *La croix de Jésus-Christ*, Editions Grâce & Vérité, Charols, 2013.
- STRAUSS David Friedrich, *Vie de Jésus pour le peuple allemand*, [*Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*], vol. 2, Hetzel et Lacroix, Paris, 1864.
- SUNGENIS Robert A., *How can I get to heaven? The Bible's teaching on salvation made easy to understand*, Queenship publishing, 1998.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, (trad. R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton et L.-J. Moreau), Editions du Cerf, Paris, 1993.
- THOMAS Louis-Vincent, *L'eschatologie : permanence et mutation*, (coll. « Théologie » - Réincarnation, immortalité, résurrection), Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1998.
- THURIAN Max, *Marie : mère du Seigneur, figure de l'Église*, (coll. « Foi vivante », n° 6), vol. 1, Editions Les Presses de Taizé, Paris, 1968.

TILLIETTE Xavier, *Christologie idéaliste*, (coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 28), Desclée de Brouwer, Paris, 1986.

TORRELL Jean-Pierre, *Le Christ en ses mystères : la vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, (« Jésus et Jésus-Christ »), t. 2, Desclée, Paris, 1999.

_____, *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin : Textes de la Tertia Pars*, Cerf, Paris, 2008.

_____, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts : foi, histoire et théologie*, Cerf, Paris, 2012.

TOURPE Emmanuel, *L'être et l'amour. Un itinéraire métaphysique*, Lessius, Paris, 2008.

_____, *L'être de Dieu : Impératif et conditions d'une ontothéologie de l'amour*, (coll. « Philosophie et théologie » - Dieu en tant que Dieu. La question philosophique), Cerf, Paris, 2012.

VALLIN Philippe, *Le prochain comme tierce personne dans la théologie de la création chez saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 2000.

VERGOTE Antoine, BUREAU René, MOINGT Joseph, *Mort pour nos péchés : recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, 2e éd., Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1979.

WEIGEL Geoge, *Benoît XVI. Le choix de la vérité*, Mame-Edifa-Magnificat, Paris 2008.

WINKLHOFER Alois, *L'Eglise présence du Christ*, trad. de l'allemand par A. Schneider et J.P. Jossua, (coll. « Lumière de la foi », n° 25), Cerf, Paris, 1966.

ZUNDEL Maurice, *L'humble présence*, (coll. « Bibliothèque Kephass », vol. 1), Sarmant, éd. du Jubilé, Paris, 2008.

Articles

BALTHASAR Hans Urs von et GRILLMEIER Alois, « L'homme et la vie éternelle », *Communio* n° XVI, 1, janvier-février 1991, pp. 5-24.

BOUSQUET François, « Benoît XVI et la foi chrétienne hier et aujourd'hui », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2 / 2006 (n° 239), p. 19-43.

CARRAUD Vincent, « L'éternité ou la vie », *Communio*, n° XVI, janvier-février 1991, pp. 50-53.

FOURCADE Michel, « Un Seigneur, des histoires, la Royauté du Christ à l'heure de Vatican II », *Communio* n° XXXII, 1, janvier-février 2007, pp. 71-85.

GALOT Jean, « Eschatologie », *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Paris, Beauchesne, 1960, pp. 1020-1059.

GRESHAKE Gisbert, « Eschatologie », *Dictionnaire de théologie critique*, dir. J.-Y. LACOSTE), Paris, P.U.F., p. 396-400.

HAMBAUM Jan, « Le salut pour tous ? Le concept de l'espérance du salut chez Hans Urs von Balthasar », *Communio*, n° XVI, 1, janvier-février, pp. 54-70.

HOLZER Vincent, « Théologie de la croix et doctrine trinitaire. Contribution à une théologie négative christologique : une autre analogie », *Revue théologique de Louvain*, vol. 38, n° 2, année 2007, pp. 153-186.

KROMHOLTZ Bryan, « La résurrection au dernier jour selon saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. CIX, n° 1, Janvier-Mars 2009, p. 55-77.

LABBÉ Yves, « La vie éternelle ou l'autodonation divine », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 91, n° 4, Octobre-Décembre 2007, p. 693-709.

LANGLOIS Claude, « Loisy avant la crise moderniste : La crise de la foi dans le temps présent (1897 – 1899) », *Revue La crise de la foi dans le temps présent. Actualité de la pensée d'Alfred Loisy*, Centre Sèvres, Paris, 2012.

MARROU Henri-Irénée, « L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin », *Conférence Albert-le-Grand*, Paris, 1950.

NARCY Michel, « Intuitions pré-chrétiennes : un malentendu », la *Archives de philosophie*, n° 4 (2009), t. 72, La colombe, Paris, 1951.

RATZINGER Joseph, « Une société à réformer sans cesse », *Communio*, n° XVI, 1, janvier-février 1991, pp. 101-114.

REMY Gérard, « La théologie de la médiation selon saint Augustin. Son actualité », *Revue Thomiste*, t. XCI, n° 4, Ecole de théologie, Toulouse, 1991, pp. 479-623.

___, « Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin », *Revue Thomiste*, tome XCIII, Ecole de théologie, Toulouse, 1993, pp. 182-233.

___, « Du *Logos* intermédiaire au Christ médiateur chez les Pères grecs », *Revue Thomiste*, t. XCVI, n° 3, Ecole de théologie, Toulouse, 1996, pp. 396-452.

RONDET Michel Sj, « Le retour au Père », *Documentation Catholique*, n° 2498, t. CIX, 21 octobre 2012 (n° 18).

SCHINDLER David L., « Le temps dans l'éternité et l'éternité dans le temps », *Communio*, n° XVI, 1, janvier-février 1991, pp. 77-93.

THEOBALD Christoph, « La crise moderniste dans le contexte de la théologie et de sa transformation dans la modernité », *Revue La crise de la foi dans le temps présent. Actualité de la pensée d'Alfred Loisy*, Centre Sèvres, Paris, 2012.

TSHIBANGU Tarcisse, « Eschatologie et cosmologie », *Revue Concilium* (Théologie et cosmologie), n° 18, Beauchesne, Paris, 1983, pp 53-65.

VALLIN Philippe, « Jésus-Christ notre Eschaton », *Revista Española de Teología*, n° 3-4, vol. 71, (2011), pp. 557-589.

___, « Un préalable au dialogue interreligieux. La mission sans la soumission. Fondement : fondement trinitaire et christologique de la mission ‘ad gentes’ à Vatican II, *Revue des Sciences Religieuses (Exégèse et théologie)*, n° 3, juillet 2006, Strasbourg, pp. 403-421.

D. Etudes anthropologiques ou ethnographiques

Ouvrages

CACQUERAY Christian de, *Culte et respect dû aux morts*, (« La mort, un temps à vivre »), Editions François-Xavier de Guibert, Paris, 2015.

CHENIVESSE Sandrine, *Le lieu saint Fengdu : cité des morts ou carte traumatique et propitiatoire à l'usage des vivants*, (« De la malemort en quelques pays d'Asie »), vol. 1, Karthala, Paris, 2001.

GINZBERRG Louis, *Les légendes des juifs* (traduit de l'anglais par Gabrielle Sed-Rajna), Cerf, Paris, 1997.

JOBBE-DUVAL Emile, *Les morts malfaisants (Larvae, lemures) d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Editions Exergue, Chambéry, 2000.

LECOUTEUX Claude, *Fantômes et revenants au Moyen Age*, (« L'arbre à mémoire »), Editions Imago, Paris, 1986.

LESER Gérard, *Fantômes et revenants en Alsace*, Editions du Belvédère, Strasbourg, 2015.

PELEN Jean Noel, *La quête des ancêtres*, (coll. « Le monde alpin et rhodanien »), BAGOUSSE Musée Dauphinois, juin 2009.

PILLET Christian et ALDUC-LE- Armelle, *Les vivants et les morts en Gaule romaine*, (« La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain »), Centre de Publications de l'Université de Caen, 1987.

THOMAS. Louis-Vincent, *Rites de mort*, Fayard, Paris, 1985.

Articles

CAUSSE Jean-Daniel, MÜLLER Denis, « Introduction à l'éthique : penser, croire, agir », *Le champ éthique*, n° 51, Editions Labor et Fides, Genève, 2009.

BOESPFLUG François, « Les imaginaires de l'au-delà », *Revue Religions et Histoire*, n°54, jan./fév. 2014, pp. 22-25.

DARTHOU Sonia, « Penser l'immortalité dans la Grèce antique », *Religions et Histoire. De la préhistoire à nos jours ; l'immortalité ; croyances dans les religions du monde*, n° 52, sept./oct. 2013, pp. 24-27.

DELEHAYE Hippolyte « *Refrigerare, refrigerium* », in *Journal des savants*, n° 9, novembre 1926, pp. 385-390.

TALL Emmanuelle Kadya, « L'Ancestralité revisitée », *Civilisations*, 1/2014 (63), Bruxelles, 2014, pp. 11-24.

E. Thèses et mémoires

BEAUPRE Jocelyn, *Les éléments orphiques dans le Phédon de Platon*, Mémoire de maîtrise en philosophie, Université du Québec à Montréal, septembre 2007.

BERERE Marie-Jeanne, *Marie, l'Eglise : deux figures symbolisatrices du salut*, thèse de doctorat, Faculté de théologie, Lyon 1987.

CHAVANNES Henri, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Thèse de doctorat présentée à l'Université de Neufchatel, Imprimerie Saint Paul, Paris, 1969.

EGNY-LEVRÉY Daniel, *En pays Dida. Le monde de l'ancêtre ; sa position face au Dieu qui vient en Jésus Christ*, Thèse de doctorat, Strasbourg, 1978.

ESSELE Kisito, *La Trinité visitée : proposition pour une approche du mystère trinitaire en Afrique sub-saharienne*, Thèse de doctorat, Strasbourg, avril 2008.

GAUTHIER Nathalie, *Le culte des ancêtres en Chine ancienne*, (Mémoire pour le Diplôme interuniversitaire d'acupuncture obstétricale), Strasbourg, 2015.

HABELEA Costel, *Prière et lumière chez Syméon le nouveau théologien*, thèse de doctorat (dir. Mariette CANEVET), Strasbourg, 2004.

KOHLHAGEN Dominik, *Les ancêtres dans la pensée juridique africaine : Etude appliquée aux sociétés du Golfe du Bénin*, Mémoire de DEA, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, juin 2000.

LI Shenwen, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*, (Thèse de doctorat présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval), Département d'histoire, Québec, octobre 1998.

NYAMITI Charles, *Christian and Tribal initiation Rituals: A comparative study of Masai, Kikuyu and Bemba rites in View of liturgical adaptation* (Thèse de doctorat, manuscrit non publié), Belgique, Université de Louvain, 1969.

PRUDHOMME Marie-Josèphe, *Le Christ Alpha et Omega de l'homme : théologie de l'image : chez saint Syméon le Nouveau Théologien*, thèse de doctorat, (dir. Mariette CANEVET), Strasbourg, 2003.

F. Romans

CHENG François, *Quand reviennent les âmes errantes*, Editions Albin Michel, Paris, 2012.

DIOP Biraogo, *Les contes d'Amadou Koumba (Souffles)*, Présence Africaine, Paris, 1961.

III. Travaux d'ordre philosophique

Sources et articles

ARISTOTE DE STAGIRE, *Traité de l'âme*, (commentaire par Georges Rodier), J. Vrin, Paris, 1985.

ARISTOTE DE STAGIRE, *Métaphysique α* , trad. Jules TRICOT, J. Vrin, Paris, 1991.

BARASH Jeffrey Andrew, *Heidegger et son siècle. Temps de de l'Être, temps de l'histoire*, (coll. « Pratiques théoriques »), PUF, Paris, 1995.

BASTIT Michel, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, (coll. « Aristote, traductions et études »), Editions Peeters, Louvain-La-Neuve, 2002.

BREZIS David, *Temps et présence : essai sur la conceptualité kierkegardienne*, (coll. « Bibliothèque d'histoire de philosophie »), Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1991.

COLETTE Jacques, *Histoire et absolu : Essai sur Kierkegaard*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-La-Neuve, 2014.

CORVEZ Maurice, « L'Être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 63, n° 78, (1965), pp. 257-279.

DORTER Kenneth, *Plato's phaedo: an interpretation*, University of Toronto's Press, Toronto-Buffalo-London, 1982.

EISLER Rodolf, *Kant-Lexikon*, Edition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, (coll. « Bibliothèque de philosophie »), Editions Gallimard, Paris, 1994.

FRANCIS Jacques, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, PUF, Paris, 1979.

GUILLET-CHALLIOL Marie Christine, « Le Royaume de Dieu selon Kant », *Communio*, n° XXXII, 1, janvier-février 2007, pp. 43-52.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Foi et savoir : Kant, Jacobi, Fichte*, vol. 1, J. Vrin Paris, 1988.

___, *Leçons sur la philosophie de la religion. Troisième partie, La religion accomplie*, Presses universitaires de France, Paris, 2004.

___, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, trad. Gilles Marmasse, Vrin, 2004.

___, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard BOURGEOIS, Vrin, Paris, 1997.

HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, 12^{ème} éd., Tübingen, Niemeyer, 1972. Trad. *Heidegger Être et temps*, trad., F. VEZIN, Paris, Gallimard, 1986.

HOBEIKA Georges, *Lessing. De la révélation à l'âge adulte de la raison*, Cerf, Paris, 1997.

HOMERE, *Iliade* (trad. de Paul Mazon), Gallimard, Paris, 1975.

JACQUES Francis, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, (coll. « Analyses et raisons »), Aubier Montagne, Paris, 1982.

___, *Les conditions dialogiques de la référence*, (« Les études philosophiques »), PUF, Paris, 1977.

KANT Emmanuel, *La critique de la raison pure*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 1944.

___, *La critique de la raison pure*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 1944.

KIERKEGAARD Sören, *Miettes philosophiques*, trad. Paul-Henri Tisseau et d'Else-Marie Jacquet-Tisseau, (« Œuvres complètes », vol. 7), Orante, Paris, 1973.

___, *L'école du christianisme, la neutralité armée ; un article ; sur mon œuvre d'écrivain, 1849-1851*, t. 17, Editions de l'Orante, Paris, 1982.

LUCRECE, *La nature des choses*, Gallimard, Paris, 2015.

MARCUSE Herbert, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, Minuit, 1972.

MENDELSSOHN Moses, *Phédon : ou Entretiens sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme*, (traduit de l'allemand par M. Junker), Editions Alcuin, Paris, 2000.

PERRON Louis, *L'eschatologie de la raison selon Jean Ladrière : pour une interprétation du devenir de la raison*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2005.

PLATON, *Phédon*, (traduit par Monique DIXSAUT), Flammarion, 1991.

___, *Phédon ou de l'immortalité de l'âme* (traduit par Mario MEUNIER), 1^{ère} édition, Payot & C^{le}, Paris, 1922.

___, *Phédon ou de l'immortalité de l'âme* (traduit par Mario MEUNIER), 2^{ème} édition, Abin Michel, Paris, 1952.

RICOEUR Paul, *Histoire et Vérité*, Editions du Seuil, Paris, 1967.

___, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969.

___, *L'identité narrative*, (coll. « Lieux théologiques » - La narration. Quand le récit devient communication, n°12), Labor et Fides, Genève, 1998.

ROMEYER-DHERBEY Gilbert (éd.), *Corps et âme : sur le "De anima" d'Aristote*, études réunies par Cristina Viano, J. Vrin, Paris, 1996.

SHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Christian Dubois, Louvain, Editions Peeters, 1978.

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote*, édité par Jean-Marie Vernier, J. Vrin, Paris, 1999.

TILLIETTE Xavier, *L'Absolu et la philosophie : Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.

VIRGILE, *L'Énéide*, Traduction de Maurice RAT, Flammarion, 1993.

WERSINGER Anne-Gabrièle, « Empédocle, la Violence sacrificielle et la Grâce », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°75, t 3, PUF, Paris, 2012.

___, « Retour sur le prétendu 'sacrifice grec' : un point aveugle de l'anthropologie ? », *Polutropia, d'Homère à nos jours*, Garnier, Paris, 2014.

IV. Théologie de l'inculturation en Afrique

Etudes

AKINWANDE Pierre, *Négritude et francophonie, Paradoxes culturels et politiques*, Editions l'Harmattan, Paris, 2011.

ASSOHOTO Bernard, *Le salut en Jésus-Christ dans la théologie africaine*, t. 2, Editions du Cart, Cotonou, 2002.

BARRY Aboubacar, *Le corps, la mort et l'esprit du lignage ; L'ancêtre et le sorcier en clinique africaine*, L'Harmattan, Paris, 2001.

_____, *Le corps, la mort et l'esprit du lignage. L'ancêtre et le sorcier en clinique africaine*, L'Harmattan, Paris, 2001.

BARTUSCH Mark W., *Understanding Dan. An exegetical study of biblical city, Tribe and ancestor*, Sheffied Academic Press, London, 2003.

BAYILI Blaise, *La Tierce Eglise du sud et les défis de l'évangélisation en Europe : L'inculturation comme chemin de catholicité de l'Eglise une dans la diversité*, Editions de l'Harmattan, Paris, 2008.

BECHAMPS Baron, *Le génie des religions ; les origines avec un essai de protologie scientifique sur la vérité, la certitude, la science et la civilisation*, Paris, Cerf, 1923.

BELLESORT André, *Nouvelles études et autres figures*, Librairie Bloud & Gay, Paris, 1923.

BINGER Louis Gustaves, *Du Niger au Golfe de la Guinée*, tome I, vol. 2, Paris, Hachette, 1892.

BONNET Doris, *Corps biologique, corps social*, Editions de l'Orstrom, Paris, 1988.

BUJO Bénézet - JUVENAL ILUNGA Muya, *Théologie africaine au XXIème siècle. Quelques figures*, vol. 1, Academic Press Fribourg, Suisse, 2002.

_____, *Théologie africaine au XXIème siècle. Quelques figures*, vol. 2, Academic Press Fribourg, Suisse, 2005.

BUJO Bénézet, *Introduction à la théologie africaine*, Academic Press Fribourg, Suisse, 2008.

_____, *Théologie africaine au XXIème siècle. Quelques figures*, vol. 3, Academic Press Fribourg, Suisse, 2011.

CARRIER Hervé, *Guide pour l'inculturation de l'Evangile*, Editrice Pontificia Gregoriana, Roma, 1997.

CENTRE DE RECHERCHES DOCUMENTAIRES, *Burkina Faso. Fiche signalétique. Données générales*, novembre 2002.

CÉSAIRE Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence Africaine, Paris, 1947.

CHEZA Maurice, *Le synode africain : histoires et textes*, Editions Karthala, 1996.

CHEZA Maurice–VAN'T SPIJKER Gérard, *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Karthala, 2007.

DARRE Patricia, *Un souffle vers l'éternité*, Editions Michel Lafon, Paris, 2012.

- DAWKINS Richard, *Il était une fois nos ancêtres ; une histoire de l'évolution* (traduit de l'américain par Marie France DESJEUX), Robert Laffont, Paris, 2007.
- DEVISCH René, *Des formes aux symboles dans le rite bantou : l'interanimation entre corps, groupe et monde*, (« Théologie » - Publications des facultés universitaires saint Louis, n° 69), Bruxelles, 1995.
- ELA Jean Marc, *Ma foi d'Africain*, Editions Karthala, Paris, 1985
- FONKOUA Romuald, *Aimé Césaire*, Editions Perrin, Paris, 2010 et 2013.
- ILBOUDO Pierre, *Croyances et pratiques religieuses traditionnelles des Mossi*, (coll. « Recherches Voltaïques », n°3), Paris-Ouaga, 1966.
- KABASELÉ François, *Le Christ comme ancêtre et aîné*, (coll. « Jésus et Jésus Christ »- Chemins de christologie africaine, n° 25), Desclée, Paris, 1986.
- KAPITEN Didier Mapuya, *Mystère du Christ et expérience africaine*, L'Harmattan, Paris, 2008.
- SANTEDI KINKUPU Léonard, BISSAINTHE Gérard, HEBGA Meinrad (éd.), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Karthala et Présence Africaine, Paris, 2006.
- SANTEDI KINPUGU Léonard, *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*, Karthala, 2003.
- LUNEAU René, *Paroles et silences du synode africain (1989-1995)*, Editions Karthala, Paris, 1997.
- LUYKX Boniface, *Une liturgie de la messe pour l'Afrique*, (« Liturgie en mission. Rapport et compte rendu de la XXXIII^{ème} Semaine de missiologie Louvain 1963 »), Desclée de Brouwer, Paris, 1964.
- MPISI Jean, *Le cardinal Malula et Jean Paul II. Dialogue difficile entre l'Eglise « africaine » et le Saint Siège*, l'Harmattan, Burkina Faso, 2005.
- MBITI John, *L'eschatologie*, (« Kwesi Dickson & Paul Ellingworth, Pour une théologie africaine. Rencontre de théologiens africains »), Clé, Yaoundé, 1969.
- MPONGO Laurent, *Nos ancêtres dans l'aujourd'hui du Christ*, Rome, 2001.
- NYAMITI Charles, *Christ our ancestor*, Zimbabwe, Mambo Press, 1984
- _____, *Christ our ancestor: Christology from an African perspective*, Gweru/Zimbabwe, 1984.
- _____, *Jesus Christ, the Ancestor of humankind: Methodological and Trinitarian Foundations*, (« *Studies in African Christian theology* », vol. 1), CUEA publications, Nairobi, 2005.
- _____, *Jesus Christ, the Ancestor of humankind: An essay on African Christology*, (« *Studies in African Christian theology* », vol. 2), CUEA publications, Nairobi, 2006.

- OUEDRAOGO Nobila Christophe, *La chefferie coutumière moaga à l'épreuve de la colonisation*, (« La Haute Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards » dir. Gabriel Massa et Y. Madiéga), Edition Karthala, Paris, 1993.
- PENOUKOU Efoé Julien, *Christologie au village*, (coll. « Jésus et Jésus Christ » -Chemins de christologie africaine, n° 25), Desclée, Paris, 1986.
- POBÉE John, *Toward an African Theology*, Nashville, Abingdon, 1979.
- PONGO Martin Kalulambi, *Être luba au XX^e siècle : identité chrétienne et ethnicité au Congo-Kinshasa*, Editions Karthala, Paris, 1997.
- Revue L'arbre à palabres Kouambasoré*, n° 33, décembre 2010.
- SCHMIDT Brian B., *Israël Beneficient Dead. Ancestor cult and necromancy in ancient Israelite religion and tradition*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1994.
- SUMAÏDI Etienne Kaobo, *Christologie africaine (1956-2000)*, L'Harmattan, Paris, 2008.
- THOMAS Louis-Vincent et LUNEAU René, *Les religions d'Afrique noire : textes et traditions sacrées*, t. II, Stock-Plus, Paris, 1981.
- ___, *La terre africaine et ses religions, traditions et changement*, Editions de l'Harmattan, Paris, 1980.
- UKWUIJE Bede, *Trinité et inculturation*, (« Théologie à l'université »), Desclée de Brouwer, Paris, 2008.

Articles

- BUJO Bénézet, « Nos Ancêtres, ces saints inconnus », *Bulletin de Théologie Africaine*, 1(1979) n° 2.
- DACHER Michèle, « Le deuil du père en pays goin (Burkina Faso) », *Système de pensées en Afrique noire*, n° 9, Ecoles pratiques des hautes études, 1989, pp. 75-103.
- DEGORCE Alice, « Les espaces des morts dans les chants funéraires des Moosé (Burkina Faso) », *Journal des africanistes*, n° 79-2, année 2010, pp. 43-63.
- GILLIAN M. Bediako, « *Primal religion and the Bible ; William Robertson Smith and his heritage* », *Journal for the study of the Old Testament*, supplement series n° 246, Sheffield Academic Press, Angland, 1997.
- MOTATA Henri, « Le christianisme face à la croyance aux "ancêtres" », *RCA* 2 (1959).
- MUTISO-MUBINDA John, « *Anthropology and the Paschal Mystery* », *Spearhead*, n° 59, Eldoret, Gaba, 1979.

___, « *African theology: Its nature, probleme and method* », Spearhead, n° 19, Kampala, 1971.

___, « *The scope of African theology* », Spearhead, n° 30, Kampala, 1973.

SENGHOR Léopold Sédar, « Problématique de la négritude », *Présence Africaine*, n° 78, année 1971.

V. Littérature asiatique et études sur l'inculturation de la foi en Chine

AUBIEN Françoise, « Missionnaires en Chine... Missionnaires sur la Chine », *Revue Archives de sciences sociales des religions*, vol. 63, n° 63-2, année 1987, pp. 177-188.

ETIEMBLE René (éd.), *Les jésuites en Chine (1552-1773) : la querelle des rites*, vol.1, R. Julliard, Paris, 1966.

GRANET marcel, *La religion des chinois*, (coll. « Spiritualités vivantes »), Editions Albin Michel, Paris, 1998.

NGUYEN HUY LAI Joseph, *La tradition religieuse, spirituelle et sociale au Vietnam : sa confrontation avec le christianisme*, Editions Beauchesne, Paris, 1981.

BOÛINAIS Albert Marie-Aristide et PAULUS Albert, *Le culte des morts dans le céleste empire de l'Annam comparé au culte des ancêtres dans l'antiquité occidentale*, Ernest le Roux, Paris, 1893.

PERRIER Pierre – WALTER Xavier, *Thomas fonde l'Eglise en Chine (65-68 après Jésus-Christ)*, Editions Sarmant/Jubilé, Paris, 2008.

POULAT Emile, ETIEMBLE René, « Les Jésuites en Chine. La querelle des rites (1552-1773) », *Archives de sociologie des religions*, n° 25, année 1968.

VI. Dictionnaires et encyclopédies

BLAISE Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (revu spécialement pour le vocabulaire théologique par CHIRAT Henri), Strasbourg, 1954.

BRIA Ion, CHANSON Philippe, GADILLE Jacques, SPINDLER Marc, *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cents mots pour la mission*, Paris, Cerf, Labor et Fides, Clé, 2001.

DANKER Frederick William, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian literature* (3rd ed...), The University of Chicago Press, Chicago, 2000.

Dictionnaire du judaïsme, Editions Encyclopaedia Universalis, Paris, 2015.

Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Brépols, Maredsous, 1987.

Dictionnaire encyclopédique de la Bible : les choses, les hommes, les faits, les doctrines (Alexandre Westphal dir.), t 2, Valence-sur-Rhône, Imprimeries Réunies, 1932-1935.

Dictionnaires des philosophes, Editions Encyclopedia Universalis, Paris, 2006.

Encyclopédie de la foi, t. 1, Cerf, Paris, 1965.

Encyclopédie méthodique. Dictionnaire des jeux mathématiques, H. Agasse, Paris, 1798.

ERNOUT Alfred – MEILLET Alfred, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4^{ème} éd., Klincksieck, Paris, 2001.

BALTZ Horst–SCHNEIDER Gerhard (éd.), *Exegetical dictionary of the New Testament*, vol. 1, William Eerdmans Publishing Company, 1990.

BALTZ Horst– SCHNEIDER Gerhard (éd.), *Exegetical dictionary of the New Testament*, vol. 2, William Eerdmans Publishing Company, 1992.

LACOSTE Jean Yves (dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Quadrige/Presses Universitaires de France, 3^{ème} édition, Paris, 1998, p. 479

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige/PUF, Paris, 1996.

LAMPE Geoffrey William Hugo éd., *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon press, Oxford, 1961.

Le Grand Dictionnaire de la Bible, Editions Excelsis, 2010.

POUPARD Paul, *Dictionnaire des religions*, Quadrige, Paris, 2007.

RENAUT Alain, *Encyclopédie de la culture politique contemporaine*, Editions Hermann, Paris, 2008.

VACANT Alfred, MANGENOT Eugène., AMANN Emile, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 11-2, Letouzey et Ané, Paris, 1932.

VIGOUREUX Fulcran, *Dictionnaire de la Bible*, t. 1-1, Letouzey et Ané, Paris, 1912.

___, *Dictionnaire de la Bible*, t. 4-2, Letouzey et Ané, Paris, 1912.

Tables des sigles et des abréviations

- **AAS** : Acta Apostolicae Sedis, Rome
- **AT** : Ancien Testament
- **BTA** : Bulletin de Théologie Africaine
- **CUEA** : Catholic University of Eastern Africa
- **DC** : Documentation Catholique
- **NT** : Nouveau Testament
- **PG** : Patrologia Graeca
- **PL** : Patrologia Latina
- **RCA** : Revue du Clergé Africain
- **RTA** : Religion Traditionnelle Africaine
- **TCNN** : Theological College of Northern Nigeria
- **UAG** : Université des Antilles et de la Guyane

Index de quelques noms d'auteurs cités

AMBROISE, 134, 308

AUGUSTIN, 62, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 106, 153, 166, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 196, 240, 295, 306, 308, 321

BALTHASAR Hans Urs von, 231, 275

BENOIT XVI, 41, 190, 298, 303, 305, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315

BUJO Bénézet, 30, 31, 33, 37, 38, 39, 40, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 59, 60, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 78, 86, 87, 91, 101, 102, 103, 104, 221, 236, 240, 261, 270, 291, 292, 301, 317

CONGAR Yves, 85, 86, 259

CYPRIEN, 302

DENZINGER, 214

GREGOIRE LE GRAND, 106, 177, 178, 184, 185, 186, 187, 188, 196, 321

HEGEL, 23, 96, 97, 276

HILAIRE DE POITIERS, 297, 302

JEAN PAUL II, 29, 216, 237, 278, 279, 298, 303, 304, 306

JEAN XXIII, 260, 279

KABASÉLÉ François, 47, 50, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 107, 119, 120, 234, 290, 291

KANT, 59, 276

KIERKEGAARD, 293, 294, 295

MATOTA Henri, 32, 40

MBITI John, 27, 32, 66, 67, 68

MOLTMANN Jürgen, 53, 275

NYAMITI Charles, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 49, 52, 53, 54, 59, 60, 64, 65, 78, 90, 236, 261, 317

PAUL VI, 229, 279, 292, 297

PEREZ Christine, 131, 159, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 173, 175, 203

PIE XI, 28, 100, 279

PLATON, 65, 210, 211, 212, 213, 215

POBÉE John, 32, 33

RAHNER Karl, 96, 275

RATZINGER Joseph, 58, 189, 190, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 224, 230, 232, 233, 235, 265, 269, 310, 314, 315

REMY Gérard, 286

SCHILLEBEECKX Edward, 96, 308, 314

SENGHOR Léopold Sédar, 22, 25

SESBOÛÉ Bernard, 92, 95, 97, 98, 99, 100, 281, 282, 285

TERTULLIEN, 134, 158, 166, 171, 172, 173, 174, 175, 190, 194, 267, 297, 320

TORREL Jean-Pierre, 244, 247

UKWUIJE Bède, 27, 33, 36, 53, 88, 221, 276

VALLIN Philippe, 127, 288, 315

Index des quelques thématiques

ancestralisme, 11, 14, 16, 17, 19, 20, 41, 42, 50, 51, 52, 54, 66, 68, 69, 70, 105, 106, 122, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 150, 151, 152, 154, 155, 160, 163, 164, 167, 169, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 181, 183, 189, 191, 192, 193, 195, 196, 198, 199, 200, 202, 203, 205, 208, 210, 214, 220, 222, 223, 224, 225, 233, 239, 267, 269, 270, 274, 277, 278, 279, 283, 287, 288, 289, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 324

Ancestralité, 10, 12, 13, 14, 16, 20, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 65, 69, 70, 83, 90, 91, 103, 104, 106, 107, 183, 205, 207, 208, 237, 239, 241, 318

ancien Adam, 17, 86, 140, 145, 151, 316, 320

Au-delà eschatologique, 17, 191, 242, 243, 244, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 287, 288, 289, 302, 308, 311, 314, 315, 322

Christ-Ancêtre, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 24, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 41, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 70, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 97, 101, 103, 104, 106, 119, 145, 176, 192, 204, 205, 206, 207, 208, 231, 233, 236, 240, 242, 243, 250, 251, 261, 263, 270, 277, 283, 286, 288, 289, 290, 292, 304, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 324

communion des saints, 17, 32, 40, 191, 206, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 248, 250, 322

culte des ancêtres, 11, 12, 20, 29, 31, 32, 38, 42, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 74, 156, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 236, 238, 239, 311

culte des défunts, 20, 42, 43, 44, 45, 46, 74, 178, 184, 195

culte des morts, 20, 42, 43, 44, 45, 74, 163, 167, 178, 180, 203

Eschaton, 14, 15, 16, 17, 90, 91, 110, 204, 206, 231, 242, 243, 250, 257, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 281, 282, 289, 311, 315, 316, 321, 322, 323

immaturus finis, 171, 173, 174, 175, 320

nouvel Adam, 99, 100, 151, 152, 154, 316

patriarce, 74, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 141, 152, 153, 267, 269, 319

premier Adam, 99, 100, 107, 135, 137, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 286, 320

Purgatoire, 186, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 224, 321

quiescentes animae, 164, 165, 172, 175, 182, 191, 197, 270, 320

saevus finis, 171, 174, 175, 176, 320

sein d'Abraham, 121, 189, 194, 267, 268, 269

tenenda philosophique, 212, 213, 214, 224

théologie de l'inculturation, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 24, 28, 30, 40, 41, 52, 56, 59, 71, 76, 77, 104, 106, 131, 177, 203, 207, 236, 238, 243, 263, 269, 270, 283, 290, 317, 319, 322, 323, 324