



Kasereka Kavwashirehi

LE PRIX DE L'IMPASSE

CHRISTIANISME AFRICAIN
ET IMAGINAIRES POLITIQUES



P.L.E. Peter Lang



Kasereka Kavwahihi

LE PRIX DE L'IMPASSE

CHRISTIANISME AFRICAIN
ET IMAGINAIRES POLITIQUES



P.L.E. Peter Lang

Avant-propos

La question de Dieu signifie l'homme en quête de sens. Elle surgit lorsqu'il est confronté aux problèmes existentiels, tels celui de la mort ou du mal toujours déjà signifiés par la précarité ou la disgrâce constitutive de l'existence humaine. Liée à la finitude qui marque la condition humaine, et signe de l'appel de la transcendance qui constitue l'homme comme animal métaphysique, la question de Dieu, bien que personnelle, émerge et s'énonce toujours dans une communauté. Le sujet qui la pose est toujours déjà situé dans un univers de significations, c'est-à-dire dans une tradition et une culture qui lui fournissent le langage dans lequel il la formule. Et la réponse qu'il donne à ce questionnement détermine son attitude à l'égard de soi, des autres, de la société et du monde. Il s'agit autrement dit d'« un problème total¹ ». La saisie de la façon dont un peuple se représente Dieu est une fenêtre ouverte sur sa manière de faire communauté, de concevoir et de vivre son histoire, d'imaginer sa destinée.

Se posant dans un contexte culturel, social et historique duquel elle est indissociable, la question de Dieu est toujours déjà une question politique. De là l'importance d'inscrire l'acte de pensée qui veut débrouiller la manière dont elle se pose et se vit au sein de l'histoire d'une communauté dans un mode de penser qui se déploie spatialement, c'est-à-dire en rejetant résolument la logique des profondeurs nocturnes pour privilégier des explications qui s'étalent et s'exposent à l'examen, sans recours à l'ésotérisme, au mystère, aux fictions d'aliénation ou à la dénégation. « Penser spatialement, écrit Fabien Eboussi Boulaga, c'est découvrir que ce qui donne à penser et à faire est là, quotidiennement, sous nos yeux. La surface, le proche, l'ordinaire : tels sont les centres d'intérêt, les lieux théoriques et pratiques que nous fixe notre situation² ». Si l'on s'arrête donc ici à ce qui est observable, à ce qui se laisse voir, aux pratiques chrétiennes telles qu'elles s'inscrivent et font sens dans la cité, laissant sauf tout ce qui porte au-delà des « limites de

¹ Nous reprenons ici une expression de Jean-Paul Sartre qui, dans *Situation IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 88, écrit : « Le problème de Dieu est un problème humain qui concerne le rapport des hommes entre eux, c'est un problème total auquel chacun apporte une solution par sa vie entière, et la solution qu'on lui apporte reflète l'attitude qu'on a choisie vis-à-vis des autres et de soi-même ».

² Fabien Eboussi Boulaga, « Penser spatialement », dans *Terroirs. Revue africaine des sciences sociales et d'études culturelles*, 4/2004, p. 6.

la simple raison » (Kant), on n'oublie pas, cependant, que « le pragmatisme recommande de juger des choses par leurs effets³ ».

Si, ailleurs, le fait religieux est étudié aussi bien par les théologiens que par les anthropologues, les sociologues, les politologues et les philosophes, et qu'il est de ce fait un objet d'étude comme les autres, force est de noter qu'en Afrique et, plus particulièrement, en Afrique centrale, le discours sur le fait religieux est institutionnellement orphelin. Paradoxe : il est sans nul doute ce qu'il y a de plus socialement et politiquement démocratisé. Abordée prioritairement dans sa dimension verticale au détriment de la dimension horizontale, la religion est essentiellement étudiée dans les maisons de formation de futurs prêtres ou pasteurs des Églises traditionnelles et dans les facultés de théologie gérées par ces Églises. Ainsi, dans nos États où la religion joue, pourtant, un rôle déterminant dans la structuration des identités et de la réalité sociale, on constate une absence criante de départements des sciences des religions qui s'attèleraient à analyser, en dehors de tout cadre spécifiquement doctrinal (dogmatique) propre à une tribu religieuse, la fonction sociale de la religion, son articulation à ce qui constitue notre modernité. Cette absence est une belle illustration de ce que François Constantin et Christian Coulon ont appelé « les réticences de la communauté scientifique à appréhender le fait religieux pour ce qu'il est fondamentalement, à savoir un fait social objet de connaissance sociologique, et non le monopole exclusif du théologien, interprète inspiré de messages eschatologiques lourds de conséquences hypothétiques⁴ ». Mais la réticence n'est pas seulement propre à la communauté scientifique, les hommes et les femmes de foi la cultivent encore davantage. Peut-être les uns et les autres s'aperçoivent-ils que « la religion n'est pas que du social ». À quoi il faut vite ajouter que, pour autant que c'est la capacité symbolisante du primat humain qui est aussi concernée, « le social non plus n'est pas que du social⁵ ».

C'est l'approche du fait religieux comme fait social, politique et culturel, qui est privilégiée dans cet essai qui, pour cela même, ne se veut ni œuvre théologique ni œuvre d'édification, mais exercice de lucidité sur notre présent et sur l'avenir auquel ce présent nous ouvre. Pour tout dire, ce qui m'intéresse c'est moins la fidélité à l'agenda, au *modus operandi*, de telle ou telle autre discipline scientifique, de telle ou telle tribu religieuse, que ce que le religieux ou, mieux, l'expression du

³ *Id.*, *Les Conférences nationales souveraines en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, p. 23.

⁴ François Constantin et Christian Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 10.

⁵ Régis Debray, *Les Communions humaines. Pour en finir avec « la religion »*, Paris, Fayard, 2005, p. 101.

religieux, me permet d'appréhender de la situation de l'humain aujourd'hui. De là la démarche en zigzag pour signifier ma liberté par rapport aux dogmes culturels d'une part et, d'autre part, le croisement des disciplines ou leur superposition lorsque le signe à interpréter l'exige. En m'assumant comme cet « homme brisé » qui essaie de se mettre debout, « cet homme en souffrance, confronté à lui-même et à son démon, et obligé de créer du nouveau⁶ », ce qui m'importe c'est, tout d'abord, de faire œuvre de pensée et de lucidité. Ensuite, c'est, faisant œuvre de pensée, de me libérer autant que possible des cadres et dispositifs qui obstruent le soulèvement de l'humain en Afrique centrale pour mieux les questionner et, ainsi, tendre, en m'appuyant autant que possible sur ce que ces cadres marginalisaient ou occultaient, vers l'espace d'un nouveau commencement.

En fait, comme le dirait Jacques Maritain, « ce n'est pas sur le christianisme comme credo religieux et voie vers la vie éternelle que la question porte ici, c'est sur le christianisme comme ferment de la vie sociale et politique des peuples et comme porteur de l'espoir temporel des hommes ; ce n'est pas sur le christianisme comme trésor de la vérité divine maintenu et propagé par l'Église, c'est sur le christianisme comme énergie historique en travail dans le monde⁷ ».

Il s'agit plus précisément de voir sous quelles conditions le christianisme, qui a contribué à l'émergence de la conscience africaine moderne, peut participer à la ré-imagination sociale et politique de l'Afrique centrale après des génocides et des massacres à répétition et concourir ainsi à l'avènement d'une Afrique nouvelle. Celle de l'homme debout dont parlait Frantz Fanon, celle de l'homme pour qui « c'est l'universalité qui est médiatrice de l'identité [et] [...] le "pour tous" qui fait que je suis compté pour un⁸ ». Celle, enfin, des hommes et des femmes qui, parce que guéris de leurs traumatismes, de la haine et du désir de vengeance, s'engagent corps et âme dans l'imagination de nouvelles modalités d'un vivre-ensemble humain où ce que chacun a en propre, sa singularité, trouve son accomplissement et son affirmation dans la mise en commun.

En d'autres termes, c'est à l'aune de la sombre lumière du noir soleil de la malemort nègre dont parle Fabien Eboussi Boulaga, sous l'éclairage de l'interminable chemin de croix de l'Afrique en général et de l'Afrique centrale en particulier, que croyances, doctrines et dogmes, pratiques et

⁶ Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, p. 224.

⁷ Jacques Maritain, *Christianisme et démocratie*, New York, Édition de la Maison Française, 1943, pp. 43-44.

⁸ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997, p. 103.

attitudes, concepts, institutions et cadres identitaires sont ici questionnés, évalués, pour être rejetés ou réarticulés. C'est la condition, une des conditions plus précisément, pour nous ouvrir à un nouveau commencement, dégager un espace de liberté et de créativité où il redevient possible de se projeter dans le futur, c'est-à-dire, de débloquer le cours de l'histoire pour nous engager dans l'humanisation du monde.

Après les tragédies humaines vécues dans nos pays foncièrement religieux pour les uns et profondément chrétiens pour d'autres, mais où le Temple, lieu de célébration du Dieu de la vie, a parfois été le lieu même du « don de la mort », personne n'a plus le droit de continuer à réciter naïvement son catéchisme sans s'interroger sur le risque de perpétuer la perversion et la banalisation même du nom de Dieu et de l'utopie du Royaume de liberté et de la vie que le concept de Dieu représente. L'Afrique centrale en particulier et l'Afrique en général sont à ce moment de leur histoire où elles doivent prendre le courage de se demander, comme l'ont fait Hans Jonas⁹ et d'autres de sa génération, comment il est encore possible de croire authentiquement aujourd'hui et en quel Dieu. Peut-on, dans un pays qui a perdu, dans l'indifférence du monde, plus de six millions de vies sacrifiées à l'autel de l'or et du coltan, continuer à chanter le Dieu Tout-Puissant, le Dieu Omniscient et Maître de l'Histoire, sans méditer sur le sens de la mort publique du Christ sur la Croix et se demander, à l'exemple de Dietrich Bonhoeffer, comment parler de ce Dieu et croire en lui de manière adulte et responsable ? Comment transformer la religiosité de l'enchantement ou de l'exubérance qui focalise tout sur la thématique désespérante du miracle en énergie pour la ré-imagination sociale et politique de l'Afrique et du monde, à l'exemple des prophètes africains (William Harris, Simon Kimbangu, etc.) ? En effet, non seulement ces derniers ont su dompter, capter, le « secret » de la modernité coloniale pour le mettre au service de l'émancipation du colonisé, mais ils ont aussi perçu dans l'élection de Dieu une « invitation aux tâches de libération dans l'ici-bas et l'ouverture aux possibilités concrètes d'un nouvel Avenir pour les opprimés¹⁰ ». Perspicaces, ils ont apprécié la nouveauté, c'est-à-dire la modernité dont le christianisme était porteur, au moment même où elle était trahie par le colonialisme et le racisme dont ils étaient l'objet. C'est cette nouveauté qu'ils voulaient faire briller en se l'appropriant.

Au soubassement de cet essai se trouve donc d'une part l'exigence d'une éthique des croyances anciennes et modernes et des pratiques saines qui leur sont liées. D'autre part, la nécessité d'une remise en

⁹ Hans Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, suivi d'un essai de Catherine Chalier, Paris, Rivages poche, coll. « Petite Bibliothèque », 1994.

¹⁰ Laënnec Hurbon, *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, Paris, Cerf, 1974, p. 140.

question de nos cultures et identités parfois meurtrières comme manière *de nous rendre dignes d'espérer*. C'est cette exigence qui nous fait dire que tout, absolument tout, en commençant par nos croyances et la manière de les vivre, doit se mesurer par le « cataclysme nègre » entendu dans sa crudité historique et dans son actualité concrète de machine de déshumanisation, de mal indicible pour le mal. Il est la priorité donnée à de prétendus objectifs économiques, politiques, militaires ou sécuritaires qui génèrent l'horreur et peuvent déboucher sur l'extermination collective.

Il doit être l'horizon de toute pensée et de toute action qui se veut historique et politique, qui veut se mesurer à la réalité du monde tel qu'il est, c'est-à-dire au produit d'une histoire dont la nôtre est exactement le revers. Bien plus, pensée et action doivent entretenir des rapports intrinsèques avec cette abomination. C'est à partir d'elle qu'il faut engager la déconstruction des traditions, des principes, des institutions qui ont subi, entre-temps, un gauchissement systématique. C'est à partir d'elle qu'il faut entreprendre leur reconstruction générale, la reconceptualisation de notre univers mental, la refonte des attitudes et des catégories, tout ensemble¹¹.

Tel est le projet de ce livre qui est à dessein critique : illustrer le caractère politique du christianisme et de toute religion, et montrer comment, au lieu de promouvoir des spiritualités de la démission humaine, les religions devraient mobiliser leurs énergies symboliques pour donner à entreprendre, à œuvrer ensemble et à espérer en un avenir meilleur à construire¹². Je veux montrer que, face à l'échec de l'ingénierie politicienne à mettre fin au cycle des violences fratricides qui prévalent en Afrique, les religions ne devraient plus se ranger, au nom du principe mal compris de la séparation de la religion et de la politique, de l'Église et de l'État, dans les marges de la cité et des espaces où se prennent les décisions majeures sur la construction de la société et l'invention du futur. Elles doivent se libérer des pesanteurs doctrinaires, autoritaires et moralisatrices qui marquent leur discours social pour jouer le jeu démocratique et apprendre à leurs fidèles à trouver leur juste place dans ce jeu au lieu de se réfugier dans des dévotions qui démobilisent ou dans l'humanitaire qui table sur un présent sans futur. Cela est d'autant plus pressant que nos cités doivent mobiliser toutes les ressources intellectuelles, culturelles et religieuses disponibles pour donner vitalité et dynamisme à la *démocratie qui vient* d'une part et, d'autre part, pour que la politique sans ouverture à la transcendance ne se réduise à un simple et cynique business qui soumet les institutions incarnant le

¹¹ Fabien Eboussi Boulaga, *Les Conférences nationales en Afrique noire*, op. cit., pp. 26-27.

¹² Paul Valadier, *Détresse du politique, force du religieux*, Paris, Seuil, 2007, p. 294.

commun de la communauté à la féroce logique de « l'illimité pouvoir de la richesse » (Rancière).

Comme le rappelait naguère Fabien Eboussi Boulaga, quand il est question de la construction d'un vivre-ensemble humain après l'expérience d'une vie vécue dans l'irréversible, après des effondrements et des périls suprêmes qui appellent les plus grandes reconstructions de sens et de l'ordre, la religion s'offre comme un espace de protection, de protestation, d'alternative, et de prolepse dynamique d'un monde différent, d'un nouveau commencement. Même lorsqu'elle en arrive à se comporter comme un appareil idéologique en prêtant son aide et ses services aux puissants du jour, elle préserve sa capacité à fonctionner pour certains groupes et dans certaines situations, et avec des modalités fort diverses, comme une contre-culture. Elle peut fournir un code qui tout à la fois permet de lire la domination dans les faits sociaux, politiques et économiques, et de disposer de schèmes susceptibles d'en affranchir¹³. Quand il est question du vivre-ensemble, les traditions religieuses contiennent des ressources symboliques d'une force particulière que la raison technique ou séculière ne peut prétendre offrir pour « faire échec aux forces mortifères de désintégration » et « faire de l'homme brisé un être réuni à lui-même, aux autres et au cosmos¹⁴ ». D'où l'importance pour les théologiens, en dialogue permanent avec les économistes, les juristes et les politologues, de participer au débat public et politique sur la refondation de l'État, lequel, sans une structure de communion¹⁵ permettant de remonter la pente de la dispersion, est condamné à rester une fiction ou un corps sans âme. L'âme renvoyant ici à cette valeur transcendante fournissant « à l'émergence d'un « nous autres » sa plus endurante armature¹⁶ ». Ainsi qu'en témoigne l'exemple américain où le *In God we Trust* est apparu au début de la guerre de Sécession pour mieux souder les États nordistes coalisés, le religieux

¹³ Fabien Eboussi Boulaga, *La démocratie de transit au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 377-338.

¹⁴ Régis Debray, *Le Feu sacré. Fonctions du religieux*, op. cit., p. 270.

¹⁵ Notion utilisée ici dans l'acception que lui donne Régis Debray dans *Les Communions humaines*. Ayant comme étymologie non pas l'union avec (*cum* et *unio*), mais le fardeau ou la mission à partager (*cum* et *munus*), le vocable, dit Debray, serait propre à décroiser les domaines trop pieusement séparés du « croyant » et de l'« incroyant ». Ainsi la communion française se définit comme « ce qui met toute la jeunesse sur le pont par gros temps, quand se trouvent menacés les idéaux de souveraineté populaire, de laïcité et de raison. C'est une foi commune dans les valeurs de Liberté, Égalité, Fraternité. C'est une conviction républicaine que ces valeurs universelles doivent s'appliquer à l'humanité entière, et que le pays qui les a le premier proclamées à la face du monde a une vocation particulière à parler pour tous les autres ». (R. Debray, *Les Communions humaines*, op. cit., p. 66.)

¹⁶ *Ibid.*, p. 156.

peut aider à répondre au problème pratique de l'accroissement de la cohésion d'un ensemble qui, mis en mal par la guerre civile, tend à se disperser ou à naufrager¹⁷.

En ce sens, le projet mis en œuvre dans cet ouvrage ne consiste pas uniquement à illustrer la dimension politique intrinsèque à tout acte religieux et, corrélativement, la dimension religieuse inhérente à la sphère publique ou à l'existence collective. C'est aussi, et surtout, de montrer que l'activité sociale et politique, et tous les espaces où l'on essaie de ré-imaginer de nouvelles modalités de vivre-ensemble (que ce soit sous l'angle juridique, économique, politique, culturel, etc.) constituent aujourd'hui des lieux privilégiés de crédibilité de l'expérience religieuse, des lieux où le discours religieux doit se renouveler, se faire entendre et apporter ce qu'il a de propre au débat démocratique. Ce dernier n'ayant de sens que dans la mesure où il porte sur le destin de la communauté, sur « la possibilité d'être, précisément, ensemble et de dire « nous », au moment où cette possibilité paraît s'évanouir tantôt dans un « on », tantôt dans un « je » aussi anonymes et monstrueux l'un que l'autre, et en vérité complètement intriqués l'un dans l'autre¹⁸ ». Là est l'enjeu fondamental de la démocratie africaine : sortir de l'imaginaire de violence multiforme et de la mort pour construire des communautés de vie et du bonheur partagé. Voilà aussi pourquoi nous rejetons les projets paresseux de reconstruction technique ou de réforme des services de l'État pour proposer la voie de la ré-imagination des institutions et de la refondation de la crédibilité et de la reconnaissance mutuelle sans lesquelles les institutions, les codes comme les discours tournent à la mascarade et à la supercherie institutionnalisée. Ce qui est urgent, c'est la refondation de la communauté et/ou de la communion.

Nous pensons qu'étant, par définition, pluraliste, l'État de droit démocratique ne peut empêcher les religions de contribuer au débat public sans se contredire. Comme le dit Charles Davis, « dans une société pluraliste, la voix de la religion est entendue, tout comme le sont les autres voix qui ne sont pas réduites au silence ou enterrées par ceux qui crient plus fort ». Et il ajoute : « Exclure toute revendication, religieuse ou autre, du débat public qui constitue toute pratique politique civilisée, c'est fonder une société sur la violence. Cela a pu être une option dans le passé mais [aujourd'hui] c'est la voie du suicide pour l'humanité¹⁹ ».

¹⁷ Régis Debray, *Le Feu sacré*, op. cit., p. 39.

¹⁸ Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000, p. 6.

¹⁹ Charles Davis, *Religion and the Making of Society. Essays in Social Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 126 et p. 128.

En réfléchissant sur ces propos de Charles Taylor, on peut en arriver à se demander pourquoi c'est essentiellement face à la religion que la neutralité de l'État ou sa laïcité est pensée ou définie. Au lieu de continuer à penser (à la française) que le « sécularisme » ou la laïcité a affaire avec la relation de l'État avec la religion, ne devrait-on pas davantage l'envisager comme la réponse correcte que l'État démocratique donne à la réalité de la diversité. Ainsi que le dit Charles Taylor,

il n'y a pas de raison d'opposer la religion au non religieux, au « séculier » (dans un autre sens largement répandu) ou à des points de vue athées. En fait, la neutralité de l'État consiste à éviter de favoriser ou de défavoriser non pas juste les points de vue religieux mais tout autre point de vue élémentaire, religieux ou non religieux. Nous ne pouvons pas favoriser le christianisme au détriment de l'islam, non plus la religion par rapport à la non-croyance en la religion ou vice versa²⁰.

Mais faire appel à l'énergie fondatrice des religions et à l'utopie mobilisatrice du Royaume de liberté, de justice et de fraternité portée par les traditions religieuses comme ressource pour accroître la cohésion pouvant nous aider à surmonter la crise qui nous a fait rechuter dans la barbarie, ne signifie guère un balayage allègre ou candide des dérives possibles du religieux. Bien au contraire. Le phénomène mondial de l'effervescence religieuse avec les manipulations dont il est l'objet ici et là pour des causes qui n'ont rien de divin nous invite à la vigilance. Mais vigilance ne signifie guère méfiance ou condamnation. Ce serait tomber dans un autre type de fanatisme qui amputerait l'animal politique et le monde d'une part essentielle : le religieux ou le sacré²¹. Quelle est cette cité qui a pu durer sans le religieux ou le sacré comme ferment ? Comme l'écrit Debray, « il n'est de communautés naturelles que surnaturelles. L'entre-soi d'un *nous* suppose un en-soi au-dessus du *nous* (qui peut être le nous lui-même) ». Et il ajoute : « La géographie plane des groupes humains est inconcevable séparément de l'histoire en profondeur des projections symboliques qui leur ont fixé leurs contours respectifs. Il n'y a donc pas d'un côté les données démo-territoriales, avec leurs stables impératifs, comme juxtaposition inerte des populations en croissance dans l'espace, et de l'autre, les fluctuations arbitraires des adhésions et des croyances. Le plan de consistance politique surgit à et de la conjonction des niveaux²² ».

²⁰ Charles Taylor, « Why we Need a Radical Redefinition of Secularism », dans Eduardo Mendieta *et al.* (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia, New York, Columbia University Press, 2011, p. 37.

²¹ Régis Debray, *Le Feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005.

²² *Id.*, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1981, p. 261.

Il est des problèmes auxquels les traditions religieuses apportent un éclairage dont la consistance est sans pareille. C'est le cas des questions liées du mal et de la volonté. Jacques Rollet a pu montrer que ces dernières, « occultées par les philosophes politiques partisans de la privatisation absolue de la religion, reçoivent de la tradition judéo-chrétienne un éclairage singulièrement puissant²³ ». En définitive, la vigilance signifie pour nous la nécessaire distance critique pour comprendre ou éclairer, tant soit peu, le sens, aujourd'hui, c'est-à-dire dans une société pluraliste, d'un engagement religieux authentique et du nécessaire apprentissage mutuel entre Religion et Raison. Face au risque de dessèchement que court la raison séculière coupée de toute source et ressource externes, c'est-à-dire s'enroulant sur elle-même, la vigilance se traduit aussi par l'exigence d'examiner sous quelles conditions, on pourrait, comme le suggérait Jacques Rollet, « faire à nouveau entrer le christianisme dans la théorie politique, élaborée par les politologues et philosophes du politique²⁴ ».

Ce sont ces préoccupations qui scandent ce livre. Après avoir montré pourquoi la religion telle que nous en parlons est une performance politique et une pratique culturelle (I^{re} partie) ; pourquoi la laïcité de l'État ne peut signifier l'exclusion de la religion de la sphère publique sans amputer l'État d'une mémoire culturelle et d'une source possible de vitalité et d'utopie mobilisatrice (II^e partie), on esquisse une lecture critique de la logique sous-tendant le discours social des Églises chrétiennes en Afrique pour en sonder les limites. Dans la même lancée, on passe en revue les orientations que les théologiens africains proposent à l'Église pour accomplir sa mission de transformation du monde dans l'horizon du Royaume de liberté et de justice (III^e partie). Dans la quatrième partie, on explicite la nécessité de promouvoir en Afrique une *théologie critique et publique*. Il s'agit d'une théologie qui, d'une part, fait usage de la théorie sociale et critique pour découvrir et expliciter le sens libérateur de l'Évangile dans une situation sociale donnée et, d'autre part, produit un véritable discours public supposant une argumentation qui le rende accessible à la grande majorité, y compris les non croyants. Cette théologie critique et publique suppose la promotion d'une Église autocritique et résolument engagée dans la cité en mémoire du Christ mort *publiquement* sur la Croix. Ce dernier, en effet, avait annoncé publiquement la libération des opprimés, l'élévation des humbles et l'abaissement des puissants, et chassé du Temple les marchands qui déjà tendaient à imposer leur loi comme la seule

²³ Jacques Rollet, *Religion et politique. Le Christianisme, l'Islam et la démocratie*, Paris, Grasset, 2004, p. 10.

²⁴ *Ibid.*

souveraine en faisant du lieu sacré, du lieu vide qui figure la relation de la société à un *dehors* inappropriable, l'espace même de leur négoce.

Enfin, cet essai s'est écrit au nom d'une certaine incompétence. L'auteur n'est ni théologien ni sociologue des religions ni politologue. Il n'est qu'un lecteur curieux qui essaie de juger les vérités éternelles d'après la vie et non l'inverse. Il tient sa démarche de ce que, en reprenant Edward Said, on peut appeler l'esprit de *l'amateur*²⁵, celui-ci faisant écho à *l'humaniste* tel que défini par Hannah Arendt. En effet, de même que, contrairement au professionnel, à l'expert ou au spécialiste, l'amateur se caractérise par l'indépendance et le fait de se sentir libre de pouvoir, de même « l'humaniste, parce qu'il n'est pas un spécialiste, exerce une faculté de jugement et de goût qui est au-delà de la contrainte que chaque spécialité fait peser sur nous ». Il peut « s'élever au-dessus de la spécialisation et du philistinisme dans la mesure où [il] appr[end] à exercer [son] goût librement²⁶ ». En définitive, ce qui est commun à *l'amateur* et à *l'humaniste* est un *modus essendi* qui fait penser à ce que Fabien Eboussi Boulaga, à la fin de *Christianisme sans fétiche*, appelle « la manière » : « L'important, dit-il, n'est pas d'être ceci ou de ne pas croire cela. Seule vaut la manière de n'être point ou de ne pas croire. Le partage qu'elle instaure se situe en dessous des allégeances, des allégations doctrinales et des programmes. Elle les fonde et les justifie²⁷ ». Cela fait bien partie des exigences de ce qu'on a appelé « penser spatialement », c'est-à-dire, cartes sur table et au grand jour.

²⁵ Voir Edward Said, *Des intellectuels et du pouvoir*, traduit de l'anglais par Paul Chemla, Paris, Seuil, 1996.

²⁶ Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, dans *L'Humaine condition*, édition établie et présentée sous la direction de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012, p. 787.

²⁷ Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 219.