

Discourir sur Dieu en postcolonie. Lecture de la théologie sous l'arbre de Jean-Marc Ela à l'aune de la pensée d'Achille Mbembe

Ignace Ndongala Maduku

Résumé : Peut-on se permettre des usages théologiques d'Achille Mbembe ? L'auteur répond à cette question en revisitant la théologie sous l'arbre de Jean-Marc Ela. L'interlocution critique qu'il instaure entre les deux penseurs lui permet de retenir des points d'ancrage d'un renouvellement de la théologie sous l'arbre. Il propose des linéaments d'un dialogue fécond entre les élaborations de Mbembe sur la postcolonie et l'ecclésiologie.

Mots-clés : postcolonie ; théologie sous l'arbre ; Achille Mbembe ; Jean-Marc Ela ; inculturation

Abstract: Can we indulge a theological use of Achille Mbembe? The author of this article answers this question by revisiting the “theology under the tree” of Jean-Marc Ela. The critical interplay he establishes between the two thinkers enables him to highlight key points for a renewed theology under the tree. He offers the foundations a fruitful dialogue between Mbembe's elaborations on postcolony and ecclesiology.

Keywords : postcolony ; theology under the tree ; Achille Mbembe ; Jean-Marc Ela ; inculturation

Dans son dernier ouvrage théologique *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère* (Ela 2003), Jean-Marc Ela met en évidence l'importance de l'ouverture de la théologie aux savoirs de notre temps (Ela, 2003 : 14). Derrière son projet de renouveler la théologie africaine se profile « la nécessité de se réapproprier la démarche fondamentale qui s'efforce d'articuler la révélation, l'expérience et la théologie à partir du contexte africain » (Ela, 2003 : 102). Ce qui est remarquable dans l'œuvre théologique de Ela et qui nous retient principalement dans cet article est l'interlocution critique de la théologie avec les disciplines et les champs non théologiques. En écho à cette ouverture postulée par Ela, cet article fait le pari d'illustrer la pertinence et la fécondité d'une lecture croisée de Ela et Achille Mbembe. Il entend mettre en résonance les élaborations de ces deux penseurs sur le devenir du christianisme. L'interlocution critique ici ne vise pas une comparaison exhaustive des deux auteurs, mais une illustration de leur complémentarité. Elle se veut donc une mise en dialogue en quête des points d'ancrage propices au renouvellement de la théologie sous l'arbre de Ela.

Les deux auteurs s'inscrivent dans la lignée des penseurs africains dont l'espace des projets intellectuels a été autant édifié par la version catholique de la proposition chrétienne du salut que par la déconstruction de la prétention de l'Occident à être l'unique lieu d'engendrement de sens. Leur refus théorique et pratique de la subordination les situe dans le droit fil des travaux de M. Hebga, E. Mveng, F. Eboussi Boulaga, O. Bimwenyi Kweshi et E. Penoukou.

Comme passerelle biographique, Ela et Mbembe sont contemporains historiquement. Originaires du Cameroun, ils ont été contraints de quitter ce pays pour des raisons diverses. Cette sortie de leur terroir conjuguée à leur passion de l'Afrique et de l'Africain confère à leur itinéraire une actualité incontestable. Ela figure parmi les veilleurs dont Mbembe s'inspire (Mbembe, 2009). Son influence est réelle, d'autant que les deux ont noué des rapports d'amitié et nourrissent l'un pour l'autre une vive estime¹. Mbembe, qui a signé la préface du livre de Ela *Ma*

¹ Il serait intéressant dans cette perspective d'entreprendre une recherche plus poussée sur les relations d'influence et/ou d'intertextualité entre ces deux auteurs. Il est possible, bien qu'il ne cite pas explicitement

foi d'Africain (Ela, 1985a), lui a dédié son livre *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (Mbembe, 2020a).

Après avoir brièvement présenté le discours de Ela sur Dieu, l'article s'étend sur la fécondité de la pensée de Mbembe en théologie et se déploie en trois moments. D'abord, une lecture croisée des deux auteurs sur la critique du christianisme. Ensuite, une présentation des principales articulations de la théologie sous l'arbre. Enfin, une mise en perspective de la réception de l'œuvre de Mbembe en théologie.

La prééminence du Dieu des marges qui vient à l'Afrique

Un des apports conceptuellement les plus suggestifs de la théologie de Ela est sans aucun doute ses élaborations sur Dieu². Dès les premières lignes de son dernier ouvrage théologique, Ela énonce une question fondamentale : « Qu'est-ce que le Dieu de Jésus-Christ peut bien nous dire aujourd'hui en Afrique ? » (Ela, 2003 : 7). La question « quel est notre Dieu » (Ela, 2003 : 115) constitue l'architecture de sa théologie. On sait qu'une question similaire posée jadis par une dame kirdi hante sa recherche théologique : « Dieu, Dieu, et après ? » (Ela, 2003 : 8). Ela l'a reformulée en ces termes : « Que signifie Dieu pour les gens qui sont dans les situations de pauvreté, de sécheresse et de famine, d'injustice et d'oppression ? » (Ela, 2003 : 8). Ela n'articule pas en solo la réponse à cette question. Il l'élabore à partir de son expérience avec les Kirdi³. En conséquence, c'est d'eux qu'il reçoit les mots pour dire Dieu, c'est aussi avec eux qu'il découvre le Dieu qui libère⁴, celui « [...] que l'on retrouve à la marge de l'histoire » (Ela, 2003 : 109). En ce sens, la conception de Dieu révèle un aspect véritablement

Mbembe, qu'Ela l'ai lu. On trouve chez lui deux uniques renvois à Mbembe dans son ouvrage *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, p. 16 et 159.

² Voir ses élaborations sur Dieu à partir des paradigmes de l'Exode (Ela, 1980 : 40-51), d'Abel (Ela, 2003 : 104-109) et du Magnificat (Ela, 2003 : 224-231).

³ De 1970 à 1984, le théologien camerounais avait travaillé au nord Cameroun à Tokombéré (Cheza 2017, 191).

⁴ C'est le sous-titre du dernier ouvrage théologique de J.-M. Ela.

central de sa théologie. La recherche qu'il mène auprès des Kirdi l'a conduit à ne jamais camper sur ce que Dieu a dit, mais à s'intéresser aussi à cela même qu'il veut dire à l'Afrique aujourd'hui (Ela, 2003 : 13). Ce qui l'a porté à « parler de Dieu non pas à partir de la création, mais d'abord à partir de l'histoire où il se révèle dans la délivrance de son peuple » (Ela, 2003 : 58 ; 1985 : 189). Ela n'hésite pas à dénoncer « un Dieu si lointain, si étranger à l'histoire des colonisés, des exploités et des opprimés » (Ela, 1980 : 41) ; « un Dieu étranger au temps, indifférent aux événements politiques, sociaux, économiques et culturels, sans perspective d'engagement inhérente à la promesse [...] Un Dieu de la nature qui commande l'adaptation et la soumission à l'ordre des choses » (Ela, 1980 : 42).

On saisit la cohérence et la pertinence des élaborations de Ela sur Dieu à partir, d'une part, du lien inextricable qu'il instaure entre révélation de Dieu et libération, et d'autre part, de la corrélation qu'il établit entre l'absence de Dieu dans le devenir historique de son peuple et l'insignifiance du christianisme dans le contexte africain. Significativement, Ela qui enjoint de « laisser Dieu être Dieu » (Ela, 2003 : 88. Cf. 105), entend libérer Dieu de toute impiété (Ela, 2003 : 89). Soulignant le fait que le Dieu de la révélation n'est pas neutre (Ela, 2003 : 225 ; 1985 : 133-144), il confesse le Dieu libérateur (Ela, 2003 : 113). Il faut ici préciser qu'au détriment du Dieu pervers (Ela, 2003 : 87), Ela fait découvrir un Dieu subversif (Ela, 2003 : 112, 208), qui libère (Ela, 2003 : 46, 113) ; un Dieu dans l'histoire (Ela, 2003 : 88) pour le pauvre et l'opprimé (Ela, 2003 : 48). Il n'est pas indifférent de relever que dans sa perspective, discourir sur ce Dieu qui est « pour l'homme » (Ela, 2003 : 146), c'est déployer l'enjeu de Dieu par le détour du politique, de l'économique, du social et de l'écologie. Ce déploiement, on l'aura compris, qui est de l'ordre de l'engagement est aux yeux de Ela la tâche et la responsabilité du théologien.

Ces points étant acquis, et compte tenu de cet acquis, il nous faut confronter la pensée de nos deux auteurs sur le christianisme.

J.-M. Ela, A. Mbembe et la critique du christianisme missionnaire : lecture croisée

Il y a une convergence entre Ela et Mbembe dans la lecture des faits au fondement de leurs élaborations aux contours d'une pensée de la dissidence. L'analyse religieuse du fait politique et l'analyse politique du fait chrétien chez les deux auteurs n'occultent pas la responsabilité des Africains. Ceux-ci sont conviés à se défaire de toute victimisation et de tout relent de misérabilisme afin de s'impliquer dans le devenir de leur continent.

La parenté des analyses de nos deux auteurs sur l'activité missionnaire est patente, s'agissant par exemple de la visée missionnaire. Celle-ci apparaît à leurs yeux comme une réponse à l'*eutens docete* du Seigneur (Mt 28, 19) ayant mobilisé, dès le XV^e siècle, les missionnaires dans une entreprise de civilisation ou d'humanisation des Noirs. La préoccupation pour le salut des Noirs ayant généré une entreprise de propagation de la foi ou du règne du Christ, de proclamation de l'Évangile, de croissance et d'implantation de l'Église dans un contexte de « situation coloniale », la mission a été au XIX^e siècle un corollaire de la colonisation. La filiation commune de Ela et Mbembe à la pensée de F. Fanon les amène à thématiser « la nuit coloniale » (Fanon, 2020 : 229; Mbembe, 2010) et « la douleur noire » (Ela, 2003 : 191). Ils en dénoncent l'économie du mensonge, la duplicité et la négation de l'humanité. Ils entendent cette dernière comme une forme de violence qui légitime la subordination des peuples dominés. Il importe de comprendre qu'aux yeux de Mbembe, la portée disruptive et catastrophique de la colonie est fondatrice de la brutalité (Mbembe, 2020b : 107 s). Elle se décline sous une triple violence (Mbembe, 2020a : 78-79)⁵ qui normalise insidieusement l'intolérable. Cette violence génère, selon lui, un individu qui « n'aspire qu'à se mettre en congé des autres » (Mbembe, 2016 : 14), figé dans une agonie continuée dont les effets nocifs sont la désubjectivation, l'absence de soi, la démission de toute responsabilité, la paralysie de la pensée, l'effacement de l'histoire et l'éradication de la mémoire. Mbembe tire de la blessure identitaire

⁵ La première est fondatrice. Elle autorise le droit de conquête et les prérogatives qui en découlent. La deuxième est de l'ordre de la légitimation. Elle justifie et donne sens à la mission universalisante. La troisième assure le maintien, la multiplication et la permanence de la violence fondatrice.

une requête de « montée en humanité » à travers une démarche de fabrication de l'altérité à partir des fondements fraternels.

Il importe de noter que la colonisation a conforté la prétention à l'universalité du modèle de modernité européen. Celui-ci faisait de l'Europe la référence unique du progrès. L'évangélisation de l'Afrique a porté les tares de cette prétention ethnocentrique qui a donné naissance à une mission de type colonial⁶. Aux sociétés et aux Églises africaines ont été appliqués les schèmes coloniaux tributaires du système d'entendement de l'Occident chrétien, érigé désormais en médiateur universel de sens. Les rapports de domination qui s'en sont suivis ont été justifiés par une conception partisane de Dieu. Celle-ci a dégénéré en une théologie de la malédiction (Bimwenyi, 1981 : 93 ; Mbembe, 1988: 184) participant à la « douleur noire » (Ela, 2003 : 191).

Le télescopage entre le projet occidental de domination des sociétés noires et la révélation chrétienne a été marqué du sceau de l'ambiguïté. Mbembe a consacré des pages sur la prétention du vecteur chrétien à dominer les sociétés noires (Mbembe, 1988 : 35-39). Ce vecteur a été traversé par une logique de conquête, de l'affrontement et de l'exclusion sous-jacente à une théologie impériale et coloniale (Ela, 2003 : 85) ainsi qu'une théodicée de la domination (Mbembe, 1988 : 39-43 *et passim*).

L'entrelacement de la proposition chrétienne avec le projet colonial a permis une homologie entre l'entreprise de civiliser et l'impératif d'« européeniser », d'« occidentaliser ». Le glissement de la mission évangélisatrice à la mission civilisatrice est fustigé par nos deux auteurs. Ela critique l'alliance entre révélation et domination. Il désavoue le christianisme des missionnaires comme un christianisme d'importation (Ela, 1980 : 43), un christianisme colonial (Ela, 1985a : 35; Bimwenyi, 1981 : 238; Mbembe, 1988 : 101), un christianisme en décomposition (Ela, 1985b : 25. 111), un christianisme desséchant et notionnel

⁶ Si la science coloniale a fait advenir le nègre comme l'animal infâme privé de raison pour mieux l'assujettir et l'exploiter, la théologie des missionnaires a figé le nègre dans un statut de disqualification ontologique consécutive à la malédiction de Cham. Son salut était dès lors lié à sa conversion, et donc à l'acceptation concomitante de l'inanité de ses dieux et l'adhésion au Dieu chrétien. À l'invention du nègre sauvage faisait pendant celui du nègre païen.

(Ela, 1985a : 199), un christianisme bourgeois (Ela, 1985a : 43; 1980 : 68; 1985b : 80), un christianisme négrier (Ela, 2003 : 81). Vicié par l'hypothèque coloniale, ce christianisme génère en colonie des Églises conformes au modèle d'Églises en Occident. Ce qui fait dire à Ela que ces Églises sont « des appendices des Églises métropolitaines sans personnalité propre » (Ela, 1980 : 81), « des Églises nées avec des symptômes de vieillesse précoce » (Ela, 1985a : 23), « des antennes des Églises riches » (Ela, 2003 : 173), « des Églises sous perfusion » (Ela, 2003 : 398). Il faut reconnaître à la suite de G. Alberigo que la mission fut « une dilatation des frontières culturelles, politiques, économiques de la chrétienté » (Alberigo, 1988 : XIII). C'est peu dire que l'évangélisation a été un terreau de la colonialité du pouvoir renforcé par l'État colonial.

Les formes de domination observables dans les Églises chrétiennes en période coloniale se sont-elles estompées en postcolonie ? En d'autres termes, l'avènement de la hiérarchie autochtone et l'émergence des Églises locales inculturées ont-ils entraîné des réaménagements aux rapports coloniaux ? La réflexion sur les héritages coloniaux chez nos deux auteurs appelle une réappropriation des doctrines et un remodelage des pratiques. Dans ce paysage renouvelé, la théologie s'accommode de transgressions des clôtures dogmatiques et épistémologiques. Elle promeut l'émergence de nouveaux paradigmes dans la ligne de l'insoumission.

Tant Ela que Mbembe se démarquent du christianisme colonial dont ils stigmatisent la rémanence en postcolonie. En effet, la reconduction de l'universalisme abstrait avec ses formes larvées de domination appelle chez Mbembe l'intérêt pour les savoirs inventés hors des lieux institués, ces « bosquets initiatiques » qui n'ont pas flambé au contact de la foudre occidentale (Bimwenyi, 1981 : 365-384), ces « territoires de pratiques vernaculaires » (Mbembe, 1991 : 89-121) qui mobilisent aujourd'hui des acteurs du bas. L'insoumission et l'inventivité des acteurs de ces lieux ouvrent sur un processus de décolonisation. Ela et Mbembe dénoncent les pièges de l'africanisation, les impasses de l'authenticité et les limites du cléricalisme. Ils mettent en perspective la reprise de l'initiative par les évangélisés définis jusqu'alors d'après un schéma binaire axé

autour du manque. Désormais, les dépossédés de langue, de religion, d'art, de technique, d'économie et de politique, les « sans part », les « sans nom », les « moins que rien », les « gens d'en bas », les « non-personnes, les gens qui ne signifient rien aux yeux du monde » (Ela, 2003 : 76), les « hommes embourbés dans l'histoire » (Ela, 1984b : 49), les « absents de l'histoire » (Ela, 1984b : 47), les « sans voix » (Ela, 1984a : 24-25), les « oubliés de la terre » (Ela, 2003 : 68-70), et le « peuple de parias » (Ela, 1984a : 23) définissent l'altérité non plus à partir d'un point de vue dominant, mais à partir de leur lieu et de leur situation de dominés.

Ela et Mbembe se rejoignent dans leurs élaborations critiques sur l'universalisme abstrait et le latinocentrisme. Ayant travaillé la question de l'indocilité des Noirs face à la proposition chrétienne en contexte colonial, Mbembe met en perspective l'insubordination symbolique des Noirs. Dans cette ligne, la « revisitation » des institutions, la réinterprétation des dispositifs doctrinaux s'inscrit dans la ligne de la réappropriation du christianisme par l'Occident chrétien. Chez l'un et l'autre auteur, la question de la pertinence du christianisme et l'éclipse du pouvoir libérateur de l'Évangile sont agitées sans concession. Ela clame le droit à la différence et plaide pour la redécouverte du Dieu qui libère, le grand absent de la prédication missionnaire (Ela, 2003 : 46). Cette redécouverte modifie la théologie elle-même qui devient la théologie sous l'arbre.

La théologie sous l'arbre, un discours sur le Dieu qui libère

La proximité de pensée de nos deux auteurs quant à la conception du discours sur Dieu est porteuse d'enjeux théologiques et méthodologiques. Mbembe, qui n'est pas théologien de métier, se situe à l'intérieur d'une problématique ouverte par l'hypothèque coloniale. C'est celle de la sortie du Nègre du règne de l'animal par la civilisation occidentale et sa conversion au Dieu des chrétiens. L'entreprise missionnaire est marquée, pourrait-on dire à sa suite, d'une générosité qui s'accompagne d'une violence inhérente à la logique de la conquête. Mbembe se situe dans la filiation historiographique des études qui dégagent les impasses du

paradigme de l'identité et de la différence. Il relève aussi les limites du courant de l'inculturation. Ses élaborations recouvrent un enjeu important qui requiert de « reconfigurer le concept de Dieu et de l'humain » (Mbembe, 1988 : 152). Ainsi prolonge-t-il la réflexion, d'une part, en valorisant d'autres lieux et espaces du savoir articulés autour de la banalité nègre, et d'autre part, en affranchissant la théologie africaine de tout régionalisme épistémologique (Mbembe, 1988 : 186 s).

Comme Mbembe, Ela s'est colleté à la banalité africaine en thématissant les limites du psittacisme doctrinal qui réduit le théologien en un commentateur des encycliques papales, et un griot de la curie romaine ou des régimes au pouvoir dans le continent (Ela 2003 : 11. 50). Il situe la théologie africaine aux antipodes d'une répétition morne ou d'un commentaire sclérosé. Ela renonce à faire une théologie arcboutée autour de l'autorité exclusive du magistère. L'apport principal de Ela dans cette question d'une théologie de veine africaine tient au fait que sa théologie naît de l'expérience, du vécu. Elle est la résultante de son immersion dans des communautés qui s'approprient la révélation à partir de leur lieu et de leurs espaces du savoir. Il est significatif que Ela définisse la théologie comme « une réflexion à partir de l'expérience vécue [...] un travail de déchiffrement du sens de la Révélation dans le contexte historique où nous prenons conscience de nous-mêmes et de notre situation dans le monde » (Ela, 1980 : 40-41).

Dans *Le cri de l'homme africain*, Ela insiste sur la nécessité de penser par soi-même et non plus par procuration, à partir de la banalité de sa situation, ce qui anticipe clairement ses recherches postérieures sur la théologie de la libération. Dans *Repenser la théologie africaine*, Ela opère un remaniement de vocabulaire et réélabore les notions inventées dans ses publications théologiques antérieures. L'attirail épistémologique et théorique qu'il convoque l'amène à se détourner, ainsi qu'on l'a vu, de ce Dieu étranger au temps, indifférent aux événements politiques, sociaux, économiques et culturels, sans perspective d'engagement inhérente à la promesse (Ela, 1980 : 42). Il pose les bases pour le développement d'une méthode qui est quête de problème, saisie des défis de l'Afrique d'aujourd'hui et relecture des pratiques sociales au sein de l'Église. En ce sens, sa théologie garde une affinité méthodologique avec la sociologie. Elle a comme autre lieu

épistémologique l'analyse sociale et politique corrélée à des données de l'économie, de l'anthropologie et de l'écologie. Son discours sur Dieu déploie un nouvel horizon intellectuel à partir de l'arbre à palabre. Celui-ci est, aux yeux de Ela, l'épicentre de la vie, le cœur de la souffrance, de l'oppression, de la non-vie, de la domination et de la mort (Ndongala, 2020a : 7-18). L'arbre à palabre est, selon lui, greffé sur l'arbre de la croix. La théologie qui s'élabore à l'ombre de cet arbre et au pied de la croix est la théologie sous l'arbre (Assogba, 1999 : 61).

De la même manière que Mbembe, qui désapprouve le « narcissisme culturel » de certaines théologies et critique leur mutisme sur l'événement postcolonial (Mbembe, 1988 : 189), Ela invite à s'interroger sur la dimension historique du dessein de Dieu et sur l'interprétation de l'aujourd'hui de Dieu dans le quotidien de la vie des Africains. Comme il le dit, « le théologien doit donc apprendre à décrypter la banalité africaine en s'efforçant de comprendre le temps de Dieu dans le temps du monde » (Ela, 2003 : 14). Ela accorde à la notion de banalité une importance majeure qui court tout au long de son œuvre. Il engage la théologie dans la réinterprétation de la Parole de Dieu à partir des situations concrètes. L'horizon de cette réinterprétation est la déconstruction de toute forme de domination et la libération des opprimés. L'épistémologie de la transgression caractéristique de la théologie de Ela sort la théologie des sentiers battus en faisant de l'« Afrique » d'en bas le promontoire d'un discours sur Dieu « au ras du sol », à partir de la banalité du quotidien. Ce discours sur Dieu rejoint l'Africain dans ses lieux d'invention. Il met le théologien africain en demeure de « forger de nouveaux paradigmes, de créer des outils et des instruments opératoires, de définir des cadres d'intelligibilité et des grilles de lecture appropriés et pertinents en vue de repenser la théologie africaine » (Ela, 2003 : 18).

Fondant l'acte théologique dans la liberté de la recherche, le souci de terrain et la pédagogie du regard, Ela y voit une capacité d'entrer dans l'intelligence de la foi à partir d'une expérience d'écoute des questions et des besoins des hommes et des femmes d'Afrique (Ela, 2003 : 14). Voilà qui sort la théologie des rets du conformisme, des marécages de l'orthodoxie, et la campe sur le terrain des transgressions des clôtures dogmatiques, institutionnelles et épistémologiques.

Ela place la théologie dans l'interstice entre la théologie et les sciences humaines, la recherche érudite et la vulgarisation. Cet interstice travaille la suture entre la théorie et la pratique, la révélation et la domination, la foi et l'Évangile, l'eucharistie et la libération, la religion et la politique.

L'élaboration théologique chez Ela engage la réforme sur Dieu en Jésus-Christ (Ela, 2003 : 13). La réforme est un décentrement de l'objet Dieu qui s'origine dans des faits concrets, des questions reçues du monde et de l'histoire, bref, de la banalité quotidienne. Elle débouche dans la découverte d'un Dieu *pro nobis*, qui agit *dans* et *par* l'histoire, *pour* et *avec* les humains (Ndongala, 2020b : 142-156). Sans aucune équivoque, Ela fait découler de la réforme sur Dieu une réforme du discours sur Dieu qui devient discours *avec*, *dans* et *par* le monde d'en bas et des acteurs marginaux. Ce discours proclame un Dieu autre qui n'est pas négrier ni pervers. C'est plutôt un Dieu subversif qui se dit dans une histoire de la libération (Ela, 2003 : 112, 208). Ela tire de ce qui précède l'exigence d'une théologie qui actualise l'engagement de Dieu pour la libération et met en valeur le potentiel critique et libérateur de l'Évangile de Jésus-Christ.

La théologie qui défend les droits humains au nom de l'Évangile est la théologie sous l'arbre. Dans la perspective de Ela, cette théologie vient du peuple. Elle est comptable devant le peuple. Elle rejoint les auditeurs là où ils se tiennent sur leur terre et leurs territoires. La principale tâche de la théologie sous l'arbre consiste « dans la capacité à rejoindre les gens ne sachant ni lire ni écrire, dans les bas quartiers où le peuple a les pieds dans l'eau ou dans la boue » (Ela, 1985a : 216). Se comprend alors l'insistance de Ela sur le lieu d'élaboration de cette théologie : « Celle qui, loin des bibliothèques et des bureaux, s'élabore dans le coude à coude fraternel avec des paysans illettrés en quête du sens de la Parole de Dieu, dans les situations où précisément, cette Parole les rejoint » (Ela, 1980 : 8). Nous viennent à l'esprit ces propos de Saint Augustin que Ela aurait certainement entérinés : « Les peuples ne viendront pas au Seigneur en quittant leurs territoires, mais en confessant la foi dans leurs terres » (Augustin, Lettre 12, 47). Il revient au théologien d'aller vers, de vivre avec, de combattre avec et pour le peuple en le rejoignant dans sa culture, son histoire, ses traditions immémoriales et sa mémoire

propre. Cette sortie vers le peuple décille les yeux du théologien qui désormais lit l'Évangile avec les yeux du peuple.

Telle qu'elle se découvre dans l'œuvre de Ela, la théologie sous l'arbre requiert du théologien qu'il apprenne à désapprendre de sa science et de sa formation universitaire pour découvrir le Dieu qui le précède et agit dans et par les marges. Ces dernières, hors temple, marge de l'histoire, lieu des damnés de la terre ou « non lieux », deviennent des lieux de révélation du Dieu qui libère. Chez Ela, la libération est une clef d'interprétation du salut identifié aux luttes sociales, économiques, politiques et écologiques. La théologie qui décortique la banalité africaine est une théologie en situation, en dialogue, ouverte au décroisement, à l'échange et à la confrontation. Ses maîtres mots sont la proximité, l'implication, le dialogue, la coprésence et la coconstruction.

Certes, avec la théologie sous l'arbre, nous atteignons le nœud du dépassement du modèle dogmatique par le modèle herméneutique inséré dans la réalité du terrain. Explicitons ceci.

On a, à juste titre, considéré le modèle herméneutique charrié par la théologie sous l'arbre comme une théologie contextuelle novatrice. De fait, la théologie sous l'arbre entraîne trois déplacements inséparables dont la combinatoire assure la pertinence d'un discours élaboré *avec, dans et par* les marges. En premier lieu, la théologie n'est plus conçue comme une œuvre réalisée en solo ou en silo. Œuvre dialogale, elle ne se décline plus exclusivement en mode « je », mais aussi en mode « nous » au sein des communautés de vie et de foi où les habitants des marges deviennent des « sages-femmes » du sens et opèrent la maïeutique des savoirs sur Dieu. En second lieu, le *locus* de la théologie devient le creuset où les humains font l'expérience d'un Dieu autre. La parole de Dieu visite anticipativement ce lieu et précède le discours du théologien. Le discours théologique devient « une théologie en rapport critique avec la théologie des hommes et des femmes opprimés qui, dans ce monde, confessent le Dieu libérateur » (Ela, 2003 : 113). En troisième lieu, c'est une théologie à l'écoute des sciences de l'homme et qui s'intéresse aux problèmes non théologiques (Ela, 2003 : 83 s). En dialogue avec les autres disciplines, elle annonce le Dieu qui libère et

actualise l'engagement de Dieu dans l'histoire des peuples opprimés en mettant en exergue le potentiel subversif de l'Évangile et en valorisant les dimensions historiques de la Croix du Christ.

La théologie sous l'arbre libère Dieu de toute forme d'impiété, de récupération ou d'instrumentalisation qui voile son visage libérateur et occulte sa capacité d'indignation (Ela, 2003 : 88; cf. Moltmann, 1999 : 314-320). À ce sujet, Nadia Kisukidi affirme justement qu'elle est « une théologie mineure » qui rompt avec une approche classique du théologico-politique, déterritorialise le langage majeur du christianisme romain et produit une situation d'énonciation collaborative qui devient le ferment substantiel de toute praxis de libération (Kisukidi, 2019 : 373). La théologie sous l'arbre s'intéresse aux problèmes non théologiques et remet en question le prince et le prêtre ou le lévite de la parabole (Ela, 2003 : 112).

En lisant de près l'œuvre de Ela, il est facile de faire le rapprochement avec l'écriture de Mbembe et d'éclairer leurs réflexions l'une par l'autre. Ce n'est donc pas faire violence à la pensée de Mbembe que de proposer un approfondissement de la théologie sous l'arbre à partir de ses élaborations.

La réception de l'œuvre d'A. Mbembe dans le champ de la théologie

Le chantier ouvert par Ela sur l'intelligence de la foi appelle, selon le théologien camerounais, à repenser la théologie africaine, à forger de nouveaux paradigmes, à créer des outils et des instruments opératoires, à définir des cadres d'intelligibilité et des grilles de lectures appropriés (Ela, 2003 : 18). Dans sa perspective, repenser la théologie africaine, c'est aussi dire Dieu à partir des questions et des besoins des hommes et des femmes d'Afrique en s'ouvrant aux savoirs de notre temps (Ela, 2003 : 14). On est loin d'une théologie centrée autour des *auctoritates* et la surinterprétation théologique du magistère. Il y a sur ces points convergence de pensée entre nos deux auteurs qui ont en commun la passion de sortir, d'une part, le continent noir de la « grande nuit », et, d'autre part, les Africains de la longue histoire d'assujettissement. Il y a divers points de passage de l'un à l'autre, notamment en ce qui concerne l'universalité, l'extraversion, les structures de

domination, les savoirs élaborés hors des lieux institués, la créativité populaire et les stratégies des acteurs marginaux.

À ce stade de réflexion, la question prépondérante est celle de savoir si l'on peut se permettre des usages théologiques de la pensée de Mbembe. Autrement dit, la théologie peut-elle tirer profit de la charge sémantique de certains concepts forgés par Mbembe ? Peut-elle emprunter aux thématiques et problématiques de ses ouvrages ? Questions faciles à formuler, mais difficiles à répondre. Elles touchent à l'interrogation cruciale du dialogue de la théologie avec les sciences humaines, et donc du croisement de regard disciplinaire en théologie. Cette question de l'interdisciplinarité de la théologie se corse au regard, d'une part, de la pensée de Mbembe qui tient à plusieurs langages et divers champs scientifiques se mêlant à dessein : histoire, philosophie, sciences politiques, et d'autre part, de la pluralité des disciplines théologiques : exégèse, dogmatique, christologie, ecclésiologie, mariologie, liturgie, etc.

On peut néanmoins tracer les lignes de recherche dans le droit fil des analyses de Mbembe sur la théologie africaine et incidemment sur les Églises africaines (Mbembe 1988). Nous laissons par conséquent aux dogmaticiens les élaborations de Mbembe sur la libido divine, l'économie libidinale de la postcolonie et sa radiographie de l'ordre théologico-politique. Quant aux christologues, nous les laissons se coltiner avec les avancées de Mbembe sur le « flux salvifique », la crucifixion du Christ, la résurrection et l'image d'un Dieu absorbant l'homme qu'elle véhicule.

Notre approche campe dans le domaine de l'ecclésiologie et met en avant deux lignes de réflexion. Une première ligne s'efforce d'approcher la décolonisation des Églises locales préconisée par Ela (Ela, 2003 : 403) en se situant à l'intérieur de la problématique du christianisme, du pouvoir et de l'État en société postcoloniale ouverte par Mbembe (Mbembe, 1988). Une deuxième ligne complète les élaborations de Ela sur la théologie sous l'arbre en s'appropriant la pensée de Mbembe.

Ela et Mbembe, on l'a vu, ont mis l'accent sur la situation coloniale qui affecte les Églises d'Afrique. Dans cette ligne, Ela a développé le concept de

« décolonisation des Églises d’Afrique » (Ela, 2003 : 403). Mbembe requérait de s’affranchir de la technologie coloniale du pouvoir (Mbembe, 1988 : 40), de la nécropolitique (Mbembe, 2006 : 29-60) et du latinocentrisme (Mbembe, 1988 : 110). Les deux penseurs ont indéniablement opté pour des Églises non coloniales et l’autonomie des Églises d’Afrique. Dans leur entendement, ces Églises sont appelées à devenir leur « propre centre » dans le domaine de l’évangélisation. Ce sur quoi nous voudrions attirer l’attention, ce sont les retombées des élaborations de Mbembe pour penser la décolonisation de la mission de l’Église dans une Afrique confrontée aux héritages de la modernité coloniale. Loin d’être exhaustif, ce qui mériterait une recherche à part entière, notre propos indique quelques pistes de réflexion à partir de la situation actuelle des Églises d’Afrique.

Les élaborations de Mbembe sur l’extraversion, les structures de domination et de paupérisation ainsi que la reconstruction d’une conscience cosmopolitique sont des points d’ancrage pour une possible réflexion en ecclésiologie. En effet, les Églises de mission définies hier en termes d’incomplétude, de carence par rapport au centre romain qui leur sert de modèle trouvent encore de nos jours leur sens à partir d’un ailleurs géographique et épistémologique. Leur statut d’Églises locales en mission ne les met pas à l’abri des phénomènes de « recolonisation » caractéristiques du moment postcolonial (Ela, 1980 : 72). Disons-le à la suite de Kisukidi, à la nuit coloniale a succédé la nuit néocoloniale (Kisukidi, 2019 : 369 ; Ela, 1980 : 72). L’extraversion ecclésiale échoue en une économie politique de la domination, une esthétique de l’asservissement et une théologie majeure mimétique. Cette forme de colonialité inspire la reprise de la question que pose l’ouvrage *Sortir de la grande nuit : comment faire de la postcolonie son « propre centre »* ? Reformulée en ecclésiologie, la question devient comment faire des Églises catholiques postcoloniales leur propre centre ? La réponse emprunte les voies de la décolonisation et ne se satisfait pas du réaménagement des rapports coloniaux par la mise en place de l’africanisation et l’érection d’une hiérarchie ecclésiale autochtone.

Les dernières pages de *Repenser la théologie africaine* donnent à entendre que le service de Pierre n’est pas à confondre avec le pouvoir de Rome, et que les

évêques d'Afrique sont sous contrôle de la curie romaine (Ela, 2003 : 373-415). Elles profilent de nouveaux horizons qui reprennent à nouveaux frais les questions épineuses sur la nomination des évêques, le rôle des nonces, la question des ministères et la fin du discours unitaire. Que les modalités de la colonisation gouvernent encore les rapports au sein de l'Église catholique, et que de nouveaux lieux de la colonisation fleurissent dans l'Église peuvent être déduits de la lecture de Mbembe (Mbembe, 2010 : 242). Évidemment, il n'y a pas lieu de douter que les propos de Mbembe sur les jeunes États indigénisés qui pérennisent les rationalités du gouvernement colonial pourraient bien s'appliquer aux Églises inculturées. Dans ces dernières subsistent du colonial, la négation de l'autre en tant que « corps parlant », en tant que sujet de parole à cause de sa sexualité, de ses déviances ou de sa condition de vie. Ses élaborations sur la fraternité, la différence et l'altérité, l'idée du « semblable » et de l'« en-commun » (Mbembe, 2016 : 59) pourraient éclairer les développements sur les images ecclésiologiques en vogue dans les Églises africaines (Église-Famille de Dieu, Église-fraternité). Sur ce point précis, la fraternité ecclésiale pourrait être questionnée par rapport à la lecture parentale de la subordination politique (Mbembe, 1985 : 14-16), et l'autoritarisme ecclésiastique approché à la lumière de la mécanique du pouvoir de la postcolonie (Mbembe, 2020a : 183-233). L'approche de l'afropolitanisme pourrait être mise en rapport avec les Églises d'Afrique et consolider la catholicité de l'Église. La notion de frontière pourrait s'accommoder de transposition d'un espace dans un autre (Ladrière, 1984 : 132) et ouvrir à un nouvel horizon de sens. Sa visée signifiante pourrait en faire un outil heuristique pour stimuler le non-enfermement dans les cultures et les identités en promouvant le rapport de coappartenance et de partage (Mbembe, 2016 : 59). Elle pourrait aider à penser autrement en Églises la hiérarchisation entre les hommes et les femmes, les disparités entre les baptisés et les païens, les rivalités entre les catholiques et les protestants, les inégalités entre les prêtres et les laïcs, les différents dogmatiques et les divergences organisationnelles entre les Églises. Les stratégies de détournement qui circulent dans les mouvements dissidents au sein de l'Église catholique (mouvements mariaux, ministère de guérison) ramènent aux

élaborations de Mbembe sur la banalité, l’anodin et l’insignifiant. Il serait bon de noter ici que les contours et les détours de l’obscénité, du vulgaire et de l’inventivité des acteurs (Mbembe, 2020a : 183-233), bref, l’indocilité des marges pourrait provoquer dans l’Église postcoloniale un renouvellement de doctrines et de pratiques. Il y a quelques raisons de penser que les sens et les contresens qui circulent dans les marges pourraient stimuler le potentiel de subversion des Églises africaines par le bas.

On le voit, donner une forme poïétique à la théologie sous l’arbre dans la ligne de Ela, et cela en dialogue avec Mbembe, ouvre à d’« heureuses contaminations » (Dumas, 1999 : 51-52). Ces dernières incitent à tenir sur Dieu un discours subversif qui engage le théologien. Engagement risqué à « dire à son temps, contre son temps, ce que Dieu commande de dire et qu’on ne saurait taire, sans que ce silence ne soit une trahison et une infidélité » (Ela, 1992 : 44). C’est dire qu’« une telle théologie ne peut que constituer un danger manifeste pour les pouvoirs qui pillent et qui tuent. De toute évidence, elle conduit à l’exil ou à la mort » (Ela, 2003 : 87). Assurément, l’exil, la mort et la censure n’ont pas réussi à enfermer dans le tombeau du texte la théologie qui sourd des marges.

Conclusion

Au terme de ce parcours qui nous a permis de nous interroger sur les usages théologiques de Mbembe, nous pouvons souscrire à la fécondité et à la pertinence de tels usages en ecclésiologie. Du point de vue qui nous a préoccupé, nous pouvons soutenir que le projet ourdi par Ela d’une théologie en dialogue avec les sciences humaines permet de repenser la théologie et de renouveler ses ressources épistémologiques et méthodologiques. Conjoindre la pensée de Ela et de Mbembe, plus spécifiquement en regard de la pertinence du christianisme en postcolonie, du devenir de l’Afrique et de l’avenir du christianisme en Afrique comme nous avons essayé de le faire ouvre de nouvelles avenues à la recherche ecclésiologique et des possibilités renouvelées d’approche des problèmes non théologiques. Comme on l’a vu également, la traversée de la grande nuit de la

colonialité à l'aide de ces deux penseurs permet au théologien de se placer sur les épaules de Mbembe pour entendre le cri de l'homme africain, voir sa misère et penser une action assortie pour sa libération. En fin de compte, Mbembe pourrait inspirer et fournir à la théologie africaine certains outils lui permettant de gagner en pertinence, et surtout de se renouveler. Cet article – du moins nous l'espérons – a entrevu la fécondité de Mbembe en théologie. Il appelle à poursuivre et à approfondir le dialogue entre l'ecclésiologie et les savoirs de notre temps.

Bibliographie

Alberigo, G. (1988), *Chrétienté et cultures dans l'histoire*, dans G. Ruggieri (éd.), *Église et histoire de l'Église en Afrique. Actes du colloque de Bologne*, Paris, Beauchesne, IX-XXV.

Assogba, Y. (1999), *Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou. Entretiens*, Montréal / Paris, L'Harmattan.

Augustin, Lettre 12, 47.

Bimwenyi Kweshi, O. (1981), *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence africaine.

Cheza, M., « Ela, Jean-Marc, théologien (1936-2008) », dans M. Cheza et alii, *Dictionnaire historique de la théologie de la libération. Les thèmes, les lieux, les acteurs*, Namur, Lessius, 2017, p. 191-192.

Dumas, B. (1999), Les savoirs nomades. *Sociologie et sociétés*, 31(1), 51–62.

Ela, J.-M. (1980), *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan.

Ela, J.-M. (1984a), Le rôle de l'Église dans la libération du continent africain. *Bulletin de théologie africaine*, 12(6), 281-302.

Ela, J.-M. (1984b), Identité propre d'une théologie africaine, dans Claude Geffré (éd.), *Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut catholique de Paris*, Paris, Cerf, 23-54.

Ela, J.-M. (1985a), *Ma foi d'africain*, Paris, Karthala.

Ela, J.-M. (1985b), La relève missionnaire en Afrique. *Bulletin de théologie africaine*, 13-14, janvier-décembre, 29-47.

Ela, J.-M. (1992), *Le message de Jean-Baptiste. De la conversion à la réforme des Églises d'Afrique*, Clé, Haho, Ceta.

Ela, J.-M. (2003), *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala.

Fanon, F. (2020), *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte/Poche.

Ladrière, J. (1984), *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, Cerf.

Mbembe, A. (1985), *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.

Mbembe, A. (1988), *Afrique indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala.

Mbembe, A. (1991), Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud-Cameroun. *Journal of African History*, 32(1), 89-121.

Mbembe, A. (2006), Nécropolitique. *Raisons politiques* 1(21), 29-60.

Mbembe, A., *Jean-Marc Ela : le veilleur s'en est allé*, dans *Africultures*, 27 janvier 2009. <http://africultures.com/jean-marc-ela-le-veilleur-sen-est-alle-8355/>

Mbembe, A. (2010), *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.

Mbembe, A. (2016), *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte.

Mbembe, A. (2020a), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.

Mbembe, A. (2020b), *Brutalisme*, Paris, La Découverte.

Moltmann, J. (1999), *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf.

Ndongala Maduku, I., (2023). « Quand le Dieu qui libère vient des marges. Lecture des postérités de la théologie de Jean-Marc Éla », dans C. Monga (éd.), *Jean-Marc Éla : une éthique de la transgression*, Paris, Karthala, p. 109-124.

Ndongala Maduku, I. (2020a). Les théologies après Jean-Marc Ela : quelles postérités de son œuvre théologique ? *Théologiques*, 28(2), 7–18.

Ndongala Maduku, I. (2020b). Jean-Marc Ela et la réforme sur Dieu en Jésus-Christ : contribution à une théologie décoloniale. *Théologiques*, 28(2), 142–156.

Yala Kisukidi, N. (2019), Théologie mineure. Douleur noire et espérance chez Jean-Marc Ela. *Philosophiques*, 46/2, 359-374.

Biobibliographie

Ignace Ndongala Maduku est professeur agrégé à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal. Il est l'auteur de nombreux livres parmi lesquels les deux collectifs dont il a coordonné en 2023 la publication : *Une voix et une vie pour chanter Dieu. Mélanges offerts au Révérend Père Tsasa à l'occasion de ses 84 ans d'âge*, Éditions La Palme, Kinshasa, *Le Rite zaïrois de la messe en République Démocratique du Congo. Hommage posthume au Révérend Père Laurent Mpongo Mpotto Mamba*, cism, Paris, L'Harmattan.