NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

123 N° 1 Janvier-Mars 2001

Mgr L. Monsengwo Pasinya et la théorie d'une inculturation dynamique enracinée dans la révélation

Bernard FANSAKA

p. 46 - 61

https://www.nrt.be/fr/articles/mgr-l-monsengwo-pasinya-et-la-theorie-d-une-inculturation-dynamique-enracinee-dans-la-revelation-506

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 123 (2001) 46-61
B. FANSAKA

Mgr L. Monsengwo Pasinya et la théorie d'une inculturation dynamique enracinée dans la révélation

Mgr Laurent Monsengwo Pasinya, archevêque de Kisangani en République Démocratique du Congo et président du SCEAM, Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar, est l'un des rares évêques africains à être resté très attaché à la recherche théologique en dépit de ses nombreuses occupations. La bibliographie de ce bibliste de formation est abondante. De 1991 à 1994, il a été étroitement associé aux destinées de l'État zaïrois, au sein de la Conférence Nationale Souveraine (CNS) et dans le cadre du Haut Conseil de la République (Parlement de Transition). Cela lui a donné, en tant qu'exégète, l'occasion de rechercher dans la Bible des éléments qui aident à mieux comprendre les relations qui devraient exister entre l'État et l'Église, et de publier abondamment sur le sujet[1].

En parcourant ses travaux, on voit que l'archevêque de Kisangani fait œuvre de théologien et prend position. Son apport peut être apprécié à partir de deux thèmes récurrents de la théologie africaine. D'une part, Mgr Monsengwo étudie l'inculturation, que ce soit dans la Bible ou en tant qu'héritage africain[2], et de l'autre la politique comme un nouveau champ théologique[3], que M. Hebga appelle «la théologie des problèmes politiques et sociaux»[4]. En ce qui concerne le premier point, il y a une grande affinité entre l'orientation que l'auteur donne à l'inculturation et ses recherches exégétiques. Son «traité» sur l'inculturation est solidement bâti sur la Révélation grâce à une méthode exégétique rigoureuse. L'inculturation s'y trouve enrichie de plusieurs nuances. Les catégories traditionnelles en ce domaine, comme l'universalité et la particularité, y puisent une nouvelle vigueur.

---

1. Cf. bibliographie de Mgr L. Monsengwo Pasinya, en annexe.
2. Cf. *infra*, I. – Inculturation et exégèse.
3. Cf. *infra*, II. – Église et politique.
4. HEBGA M., *Théologie africaine dans la mouvance de l'élan suscité par la présence africaine*, pro manuscripto, p. 30-31.

Le Cardinal Martini, archevêque de Milan, résume ainsi cette vision: «L'inculturation répond tout à fait au dynamisme qui était déjà présent tout au long des traditions bibliques»[5].

Nous tâcherons ici de souligner un autre aspect de l'inculturation, susceptible de servir de point de départ pour la génération montante des chercheurs africains, occidentaux et asiatiques. En effet, chez Mgr Monsengwo, l'inculturation est définie d'une *manière vraiment herméneutique:* il montre que *la Bible en tant que telle constitue un processus d'inculturation*. L'inculturation est exigeante, tant au niveau intellectuel que pastoral — elle appelle la sainteté —, pour tous les partenaires, stimulante et porteuse aussi d'un avenir authentiquement chrétien.

Voilà pourquoi nous traiterons d'abord de l'inculturation en lien avec la Parole de Dieu, avant d'aborder la réflexion de Mgr Monsengwo en lien avec son engagement politique.

I. – Inculturation et exégèse

1. Inculturation et révélation

En pratiquant une exégèse scientifique, l'auteur en arrive à poser, de l'intérieur de la Bible et de ses traductions (la LXX par exemple), le problème de l'inculturation[6]. Un vaste projet a en effet conduit Mgr Monsengwo vers la Parole révélée, à partir de la notion-clé de *Nomos* dans le Pentateuque grec. Sur le plan méthodologique, il est mû par la question herméneutique de la traduction de la Bible en langues africaines. I. de la Potterie légitime sa démarche en ces termes:

> S'il est vrai que les LXX représentent un effort d'actualisation de la Bible dans les milieux alexandrins, et donc une réinterprétation du message biblique, il est évident que cette version grecque offre un terrain de choix pour l'étude du problème herméneutique, qui intéresse tellement nos contemporains, notamment les jeunes chrétientés d'Afrique, qui doivent opérer une transposition du message de l'Écriture[7].

---

5. MARTINI Card. C.M., «Lettre-préface», dans IWELE G., *Mgr Monsengwo: acteur et témoin de l'histoire*; «postface» de Mgr MONSENGWO, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1995, p. 8.

6. Cf. IWELE G., *Mgr Monsengwo: acteur...* (cité *supra*, n. 5), p. 74.

7. DE LA POTTERIE I., «Préface», dans MONSENGWO PASINYA L., *La notion de «Nomos» dans le Pentateuque grec*, coll. Analecta Biblica, 52, Rome, Bibl. Pont. Institute, 1973, p. 10.

Mgr Monsengwo scrute la Parole de Dieu en vue d'«une interprétation existentiale du texte biblique, la Parole de Dieu étant vie»[8]. Conscient des lacunes des recherches antérieures sur la Septante, il s'interroge: «comment à partir d'une *tôrah* complexe, intérieure et doctrinale, en est-on arrivé à un *nomos* moniste, légaliste et juridique?»[9] Cette question lui fit découvrir que les traducteurs alexandrins de la LXX ont fait appel à des techniques de transpositions culturelles, notamment celle des «filets linguistiques» ou des «groupes sémantiques»[10]. En définitive, les traducteurs alexandrins n'ont pas donné une portée légaliste à la Tôrah. C'est plutôt l'inverse qui s'est produit, comme le note de la Potterie, toujours dans sa préface à l'étude de L. Monsengwo: «En faisant entrer ce terme dans la version grecque, les traducteurs l'ont fortement réinterprété et lui ont donné une résonance qu'avait le mot *tôrah* en hébreu: ... la loi doit être comprise avant tout en un sens global; elle est la divine révélation, étroitement liée à l'Alliance»[11].

À l'instar même de la LXX qui fondait son équation lexicographique *Tôrah-Nomos* sur une «analogie d'ordre culturel», Mgr Monsengwo opère une transposition à l'Afrique. En effet, les traducteurs alexandrins ont reporté sur *Nomos* la fonction existentielle et religieuse de *Tôrah*, et établi ainsi une équivalence d'ordre sémantique[12]. Mgr Monsengwo trouve là la règle de son exégèse du contexte culturel africain. Selon lui, la Bible porte en elle-même ses propres principes d'interprétation[13]. C'est ce que met particulièrement en valeur à ses yeux la réforme herméneutique de P. Ricœur qui veut

> prendre le long détour de la question de l'être, sans (lequel) ces existentiaux — situation, projet, déréliction, souci, être pour la mort, etc. — ne sont plus que des abstractions de l'expérience vive, ... de l'existentiel formalisé. Il ne faut pas oublier... (cette) enquête sur l'être, fichée dans cet être que nous sommes et qui fait de nous le «là» de l'être[14].

---

8. Iwele G., *Mgr Monsengwo: acteur...* (cité *supra*, n. 5), p. 77.
9. Monsengwo Pasinya L., *La notion de «Nomos»...* (cité *supra*, n. 7), p. 17.
10. *Ibid.*, p. 204.
11. *Ibid.*, p. 12 (préface).
12. Cf. *ibid.*, p. 204.
13. Cf. Monsengwo Pasinya L., «Herméneutique et interprétation africaine de la Bible», dans *Black Africa and the Bible. L'Afrique Noire et la Bible*, éd. E. Mveng et R.J.Z. Werblowsky, Jerusalem, The Israel Interfaith Committee, 1978, p. 236-247.
14. Ricœur P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, coll. Esprit, Paris, Seuil, 1969, p. 391.

Il y a surcroît de sens en fonction de la culture même de l'exégète et de l'usager de ses recherches. Même en appliquant tous les mêmes règles d'interprétation existentiale, les traducteurs — et les lecteurs — aboutiront à une diversité d'approches et d'intelligence du texte, compte tenu des exigences épistémologiques propres à chaque culture[15].

La reprise par le Nouveau Testament de la LXX, traduction déjà de la Bible hébraïque, n'est possible que si l'on conçoit l'Écriture comme un processus d'assomption. La LXX y constitue un *message-en-devenir*, tandis que le Nouveau Testament est le message achevé, à savoir le Christ, le Verbe de Dieu. C'est lui qui forme le principe d'interprétation, de traduction et d'inculturation. Le Christ comme principe herméneutique divin signifie que les termes bibliques ou théologiques, et les termes africains, peuvent être dits équivalents dès le moment où leurs capacités de signifiance par rapport au Christ concordent. «Il existe donc une continuité de nature théologique entre le Christ et tout homme, entre le Christ et tout peuple, entre le Christ et l'Africain»[16]. L'inculturation herméneutique de Mgr Monsengwo conduit au Christ en tant qu'il est principe d'interprétation. Étudions maintenant les conséquences qu'il en tire.

2. Traits distinctifs de l'inculturation

Nous nous inspirons ici d'une conférence donnée par Mgr Monsengwo, alors encore abbé, à Würzburg, intitulée *Inculturation du message*. On se souvient qu'à la fin des années 70, la problématique de la théologie africaine se déplaçait du thème de l'incarnation, privilégié d'abord par l'épiscopat africain, vers celui de l'inculturation. Le flottement entre ces deux termes est visible dans l'intervention de Mgr Monsengwo.

À cette époque, la théologie africaine était contestée, de l'intérieur comme de l'extérieur. La discussion s'accompagnait de prises de position polémiques[17]. C'est dans ce contexte que Mgr Monsengwo prend la parole[18]; il entend fournir un ensemble

---

15. Cf. RICŒUR P., *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, II, coll. L'ordre philosophique, Paris, Seuil, 1986, p. 223.

16. MONSENGWO PASINYA L., «Préface», dans *Christianisme et identité africaine. Actes du premier congrès des biblistes africains, du 26 au 30 déc. 1979*, Kinshasa / Aachen, ICK / Missionswissenschaftliches Institut Missio, 1980, p. 5.

17. Cf. *Émancipation des Églises sous tutelles,* de M. HEBGA, en 1976.

18. Cf. KÄ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris / Nairobi / Yaoundé / Lomé, Karthala / Ceta / Clé / Hato, 1994, p. 17-40.

d'informations positives sur l'inculturation. Ce faisant, on comprend qu'il ait souhaité d'entrée de jeu s'appuyer clairement sur l'épiscopat congolais de l'époque, afin de légitimer son intervention. Il commence par préciser ce que l'inculturation n'est pas.

L'inculturation n'est pas le fait du seul archipel des théologiens. Elle est une question pour toute l'Église. Elle n'est pas une «lutte culturelle», entendue comme rejet global des valeurs culturelles non africaines ou revendication syndicale. Elle n'est pas non plus exhumation nostalgique du folklore et des coutumes ancestrales à des fins archéologiques. Tout retour à l'ancestralité n'a droit de cité que pour mieux établir la compréhension du message évangélique. L'incarnation du message n'est pas non plus refus de la tradition ecclésiale dans sa nouveauté chrétienne. Bien au contraire, les Africains veulent recevoir le Christ, tout le Christ, pourvu que «seul le Christ soit absolutisé, et non pas tel ou tel élément culturel qui l'a exprimé dans l'histoire, à moins qu'il ne soit démontré qu'herméneutiquement cet élément lui soit indissolublement lié à la divine révélation»[19].

L'inculturation n'a donc pas non plus pour fin la rupture des liens d'unité et de communion avec l'Église universelle. Elle est «fonction de l'universalité». Sur ce point précis, Mgr Monsengwo joue une carte inédite: il convertit une inquiétude en un bien, en une certitude. L'inculturation n'est pas signe d'éloignement. Bien au contraire. Elle est le lieu de partage, et de communion avec toute l'Église. Elle n'est pas non plus une opération facultative ou un passe-temps. Elle est une exigence fondamentale intrinsèque à la révélation.

L'inculturation n'a donc rien de négatif. Loin de contredire la tradition, elle en est un moment constitutif. C'est de la tradition que l'inculturation reçoit son caractère dynamique: «Ce que veut l'Africain dans son effort d'inculturation, c'est amener sa part propre à l'héritage commun de la chrétienté. Mais aussitôt que cette part sera agréée par l'Église, elle cessera d'être africaine pour devenir héritage commun, propriété de l'Église universelle»[20].

Du lien entre l'inculturation et l'incarnation du Christ, Mgr Monsengwo tire une conséquence importante: son incitation à la sainteté. Personne ne peut découvrir le Christ sans en accueillir l'exigence de conversion. Or, le Christ est le principe

19. Monsengwo Pasinya L., *art. cit*., p. 95.
20. *Ibid*.

de l'inculturation. Il apparaît dès lors clairement qu'on ne peut pas s'inculturer sans passer par le Christ et par la conversion. Sainteté et inculturation s'appellent:

> Mais je tiens surtout à la recherche sur l'inculturation, parce que l'inculturation étant, à l'image du mystère même de l'Incarnation, un processus d'assomption de tout ce qu'il y a d'humain hormis le péché, elle est, en dernière analyse, un défi de sainteté. Moins il y aura de péché dans une culture grâce à l'évangélisation et à l'assimilation de l'évangile, plus il y aura de sainteté dans le peuple et plus d'inculturation. Donc, l'inculturation est en fait un défi de sainteté pour l'Église aujourd'hui. L'Église africaine ne répondra pleinement à sa mission que dans la mesure où elle offrira à l'Église universelle beaucoup de modèles de sainteté. Et elle n'offrira ces modèles de sainteté réussie que dans la mesure où, en Afrique, le message évangélique aura été inculturé et vécu à l'africaine et non à l'occidentale[21].

Ces principes fixés, Mgr Monsengwo réfléchit à leur application pratique. Même si l'inculturation est l'affaire de l'Église universelle, elle correspond aussi à une option prioritaire de l'Église du Congo. Option fort hardie et laborieuse qu'il faut «réaliser non pas de n'importe quelle façon, mais dans la fidélité indéfectible au message et avec tout le sérieux et la rigueur scientifique qu'exige l'enjeu d'une telle opération»[22]. L'organisation de la Faculté de théologie catholique de Kinshasa a été conçue dans cette ligne. Le projet général s'appuie sur quatre points: la théologie du mariage, les voies africaines de la vie religieuse, la théologie africaine et enfin un credo africain. En liturgie, ce projet a déjà à son actif les rituels «zaïrois» de la messe et du sacrement des malades. Au plan de la vie et du gouvernement de l'Église, il se remarque par le développement des ministères non ordonnés, par l'érection des petites communautés chrétiennes et par la recherche d'une Église dépouillée de structures puissantes. Une convention de gestion scolaire fut rédigée pour promouvoir dans les écoles publiques une éducation chrétienne (avec une vision chrétienne de la laïcité de l'État) et une indigénisation du personnel enseignant.

Enfin, l'inculturation du message se fait en communion avec l'Église universelle et les autres Églises-sœurs. Toute cette intense activité donne à l'Église d'Afrique une dimension qui, pour être plus efficace, devait être confirmée par l'Église universelle à travers

---

21. IWELE G., *Mgr Monsengwo: acteur...* (cité *supra*, n. 5), p. 75.
22. MONSENGWO PASINYA L., *art. cit.*, p. 100.

un organe tel qu'un synode africain. L'Église africaine ne pouvait plus être absente de l'histoire contemporaine. C'est là la pertinence du Synode spécial pour l'Afrique:

> En effet, écrit le prélat, si nous considérons l'ampleur des problèmes religieux, politiques et socio-économiques de l'Afrique, nous croyons qu'il est plus qu'urgent que l'Église aide efficacement à y apporter des solutions appropriées. La conjoncture actuelle où un peu partout on fait appel à l'Église pour la solution des problèmes de société africaine, nous enseigne que l'Église ne peut être absente de l'histoire contemporaine de l'Afrique[23].

Ce souci de l'Église d'Afrique de ne pas être absente de l'histoire, nous introduit au thème de l'Église et de la politique.

II. – Église et politique

Comme nous l'avons noté plus haut, entre 1991 et 1994, Mgr Monsengwo a été associé à la destinée de son pays au titre d'évêque président de la Conférence Nationale Souveraine (CNS) et du parlement de transition qui devait conduire le pays vers la troisième République. L'exercice de cette fonction interpellait Mgr Monsengwo à conférer un sens chrétien à une activité purement politique. Rappelons quelques-unes de ses interventions, notamment *Le sens chrétien de la démocratie*[24] et *Église et politique*[25].

Son souci de donner un sens chrétien à la politique n'a pas commencé avec son activité à la tête de la Conférence Nationale Souveraine. La préoccupation de faire comprendre à l'Africain d'aujourd'hui qu'il existe une «charité politique», que beaucoup de vertus (justice, vérité, liberté...) que le politicien a tendance à s'approprier, appartiennent en propre à l'Église, remonte à l'époque précédant les Conférences, et est liée à un nouvel éveil de l'Église africaine synodale. On s'en aperçoit dès 1987, dans la préface de la XVI[ème] Semaine Théologique de Kinshasa portant sur l'éthique,

---

23. MONSENGWO PASINYA L., «Synode spécial pour l'Afrique. Pertinence et attentes», dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire. Contribution du synode spécial des évêques pour l'Afrique. Actes de la dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, Kinshasa, FCK, 1991, p. 18-19.

24. MONSENGWO PASINYA L., *Le sens chrétien de la démocratie*, dans *Revue Africaine de Théologie (RAT)* 18 (1994) 21-34.

25. MONSENGWO PASINYA L., *Église et politique*, dans *NRT* 116 (1994) 481-494.

ou quand Mgr Monsengwo explique, dans le cadre du synode africain[26], les richesses et les limites de la famille, ou quand il énumère les richesses de la communion entre hommes et femmes[27]. Parlant de l'Église-famille, Mgr Monsengwo indique les différentes valeurs qui poussent les Africains à en faire un modèle pour le type d'Église que l'on voudrait inculturer chez eux. Ces valeurs sont le sens de *la collectivité*, *la recherche du consensus*, *l'hospitalité*, et surtout *la solidarité*:

> La caractéristique la plus fondamentale de la famille africaine est le *sens de la solidarité* qui protège chaque individu contre les dangers d'isolement. Elle se manifeste dans la joie comme dans le malheur. Elle entretient le sentiment fort que l'union fait la force. Elle considère comme un devoir sacré le soutien des parents et organise la prise en charge des vieux et des orphelins… La cohésion familiale trouve là sa source et sa force. À la solidarité est lié le *sens du partage* qui limite les risques d'accumulation de richesses par une minorité égoïste[28].

Mais cette famille présente des limites, voire des lacunes dont il faut bien tenir compte avant d'en attribuer les qualités à l'Église. L'Église d'Afrique est celle-là même pour laquelle le Christ s'est livré. Il est mort pour elle puisqu'il voulait «se la présenter à lui-même splendide, sans tache ni ride, ni aucun défaut; il a voulu son Église sainte et irréprochable» (Ep 5,26-27). À Église irréprochable, famille irréprochable. Or la famille africaine présente des limites à plusieurs niveaux:

> Une certaine conception pyramidale de la famille pourrait induire une conception semblable de l'Église, accentuer ainsi le pouvoir du clergé et infantiliser les chrétiens laïcs. Le danger n'est pas illusoire. Nous en voulons pour preuve la tentative de restauration monarchique menée au XIX^e^ siècle par certains catholiques français sous la conduite de Louis de Bonald. Leur système était parfaitement cohérent: partant d'un modèle pyramidal de la famille avec le père au sommet, la mère au milieu et les enfants à la base, ils le transposaient au niveau de la société avec le Roi au sommet, les nobles au milieu, les sujets à la base, et au niveau de l'Église avec le Pape au sommet, les Évêques au milieu, les prêtres un peu plus bas et les fidèles à la base… On voit immédiatement le caractère pernicieux de cette conception: les citoyens, comme les chrétiens laïcs, y sont

---

26. MONSENGWO PASINYA L., *L'Église-famille à l'aube du troisième millénaire*, dans *RAT* 20 (1996) 149-169.

27. MONSENGWO PASINYA L., *Perspectives néotestamentaires de la communauté (koinonia) entre femmes et hommes*, dans *RAT* 15 (1991) 5-17.

28. MONSENGWO PASINYA L., *L'Église-famille...* (cité *supra*, n. 26), p. 154.

> considérés comme d'éternels enfants, incapables d'assumer leurs responsabilités[29].

Pour surmonter ces limites liées au modèle familial africain, Mgr Monsengwo répète avec force que l'Église est la famille de Dieu: l'unique Père en est Dieu. Tous les membres sont frères et sœurs. Dans l'Église-famille, seule la relation fraternelle doit être privilégiée et valorisée.

En 1993, lorsque la *Katholieke Universiteit Leuven* conféra le doctorat *honoris causa* à Mgr Monsengwo, sa conférence de circonstance fut intitulée *Église et politique.* Mgr Monsengwo précisa d'abord quelles personnes étaient habilitées *de iure* à faire de la politique. «Ils font de la politique, tous ceux qui, dans 'une grande diversité et complémentarité de formes, de niveau, de tâches et de responsabilités', participent et concourent à la saine gestion des affaires de l'État.»[30] Il précisa ensuite en quel sens on dit que l'Église fait de la politique:

> L'Église fait de la politique, mais à sa façon, en ce sens que, d'une part, par son magistère et sa doctrine sociale, elle contribue à cerner les éléments intégrants du projet de société des nations et *à définir les règles du jeu en politique*, surtout en ce qui concerne l'aspect éthique et moral, et, d'autre part, grâce à la variété des ministères et des services, des tâches, des rôles et des responsabilités de ses fidèles dans les différents secteurs de la vie des nations, elle concourt, *de manière organique et par les institutions* à promouvoir le *bien commun.* Ce concours, la communauté chrétienne l'apporte dans la solidarité ecclésiale, c'est-à-dire dans le plein respect de la mission spécifique de chaque catégorie des membres du peuple de Dieu[31].

Il s'attache également au rôle que joue l'Église dans son pays, en matière de politique. Ce rôle comprend trois volets: d'abord des interventions qui sont la conséquence de la mission prophétique de l'Église au service du monde; ensuite, une série d'actions qui sont le résultat d'options pastorales arrêtées par la Conférence épiscopale congolaise; enfin, des positions prises par l'épiscopat dans le cadre du Magistère ordinaire, afin d'éclairer les choix des fidèles dans le domaine politique. L'archevêque de Kisangani conclut par un vœu: que la semence jetée par son Église dans le champ politique tombe dans la bonne terre et façonne le milieu de vie du peuple. Le rôle de l'Église est de jeter une pincée de sel chrétien dans la grande marmite de la démocratie.

---

29. *Ibid*., p. 166.
30. Monsengwo Pasinya L., *Église et...* (cité *supra*, n. 25), p. 485.
31. *Ibid*., p. 487.

Dans un autre article sur le sens chrétien de la démocratie, Mgr Monsengwo souligne la contribution de l'Église dans son enseignement social, en particulier dans les écrits de Paul VI. D'où l'idée qu'une bonne démocratie tend par nature au développement du peuple:

> La démocratie tend par sa nature au développement, puisqu'il serait à peine concevable que la participation de tous à la gestion politique responsable de l'État ne prenne pas en compte les intérêts vitaux de chaque citoyen. La pensée et la vision montiniennes de la démocratie liée au développement conduit à un cercle herméneutique que nous pouvons ainsi exprimer: pas de développement sans respect de la dignité humaine; pas de dignité humaine sans la justice; pas de justice sans la paix; pas de paix sans développement, puisque le développement est le nouveau nom de la paix[32].

Pour un chrétien, la démocratie ne peut être séparée du développement du peuple au service duquel il se veut. Qui dit développement, dit respect de la dignité de l'homme, justice et paix. Voilà pourquoi, selon Mgr Monsengwo, le Magistère ordinaire et extraordinaire — surtout Vatican II — éprouve un penchant pour la démocratie dans la mesure où elle est, au stade où nous sommes, le système politique qui garantit le mieux les valeurs qui promeuvent l'épanouissement de l'homme. Ces valeurs sont, sous certains angles, évangéliques. C'est pourquoi leur application intéresse le Magistère de l'Église[33].

III. – Appréciation critique

L'œuvre de Mgr Monsengwo est bien une création théologique qui se développe autour d'une articulation croisée entre révélation et culture africaine. On lui saura gré de cette option herméneutique, enracinée chez Schleiermacher et Ricœur, de ne pas se contenter d'une exégèse «intéressée», où l'on défendrait uniquement la cause de la culture africaine. Tantôt, il fait l'exégèse pure du texte: en ce sens il aura servi de modèle à certains exégètes plus jeunes de l'APECA[34] tels P. Adeso, L. Nare, E. Djtangar, V. Bacinoni, W. Tardze; tantôt, il scrute l'Écriture pour découvrir la place qu'elle réserve aux cultures particulières, en l'occurrence ici à celle de l'Afrique.

---

32. MONSENGWO PASINYA L., *Le sens chrétien...* (cité *supra*, n. 24), p. 26.
33. Cf. *ibid*., p. 27s.
34. Association Panafricaine des Exégètes Catholiques.

Ainsi, Mgr Monsengwo s'est approprié avec bonheur une question aussi universelle que celle de la LXX pour lui donner un cachet africain. La LXX, en tant que traduction, est-elle inspirée[35]? À la lumière des travaux de Mgr Monsengwo, on s'aperçoit qu'une telle question majore la dépendance vis-à-vis de l'original (qu'il s'agisse du texte massorétique ou de toute autre *Vorlage*). On peut parler de la dépendance des LXX à l'égard de l'original, mais pas nécessairement de celle de la LXX, puisque les traducteurs ont créé un cadre sémantique qui permet de dire que «c'est la Septante, et elle seule, qui nous donne en définitive le sens de son vocabulaire»[36]. La LXX possède une théologie propre qui met en relief son caractère de chaînon intermédiaire de la révélation.

Une herméneutique attentive aux données linguistiques et culturelles admet le caractère «irréductible» de toute traduction. Le traducteur, pour délivrer le message, doit créer un champ sémantique en puisant dans l'héritage culturel du peuple qu'il interpelle. Inversement, la traduction offre de nouvelles richesses linguistiques à la culture qui l'accueille. Voilà pourquoi la traduction est déjà volonté d'inculturation[37] et transposition culturelle. Le pivot de cette transposition est Jésus-Christ.

Relevons toutefois un flottement dans la théorie de l'auteur, concernant l'articulation du sens à établir entre le Christ et l'herméneutique existentiale de P. Ricœur telle qu'il l'adopte. Le travail devrait sans doute être mené plus loin par des recherches ultérieures.

Un autre mérite de Mgr Monsengwo est la nuance existentiale qu'il introduit dans la méthode historico-critique. Cette méthode est aujourd'hui fort critiquée, mais l'option existentiale de notre auteur lui donne plus de souplesse et la place au-dessus de la crise

---

35. On peut se référer, entre autres, aux articles de AUVRAY P., *Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante?,* dans *Revue Biblique* 59 (1952) 321-336; BENOÎT P., «La Septante est-elle inspirée?», dans *Exégèse et Théologie*, I, Paris, 1961, p. 3-12; DE WAARD J., «La Septante: une traduction», dans *Études sur le judaïsme hellénistique*, éd. R. KUNTZMANN & J. SCHLOSSER, Paris, Cerf, 1984, p. 132-145; DORIVAL G. e.a., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1988.

36. MONSENGWO PASINYA L., *art. cit*., p. 202-203.

37. La traduction conçue comme interprétation permet à tout traducteur de rendre un texte en tenant compte des sensibilités de la langue d'origine et de la langue-cible. L'inculturation repose sur ce double souci. Mgr Monsengwo l'a appliqué dans son article *Lokola biso tokolimbisaka baninga (Mt 6, 9 par). Incidence théologique d'une traduction*, dans *RAT* 12 (1988) 15-21.

drewermanienne[38]. Dans cette ligne, Mgr Monsengwo a mis sur pied les Journées des Biblistes Africains, qui deviendront plus tard l'APECA. Il faut y voir la volonté de l'exégète de lutter contre l'afro-pessimisme de beaucoup. Un regret seulement: le caractère plutôt confidentiel des écrits des biblistes africains. Ils devraient entrer en dialogue plus serré avec la catéchèse et certains apostolats du continent, pour diffuser plus largement les fruits de leurs recherches. Ce devoir incombe aux générations montantes: quelle sera leur capacité de répercuter le message contenu dans ces écrits, de faire école et de créer une tradition autour de l'APECA ou de l'un de ses représentants[39]?

Enfin, il convient de situer la «théologie politique» de l'archevêque de Kisangani dans celle de l'Église universelle. Pendant les années 90, quelques évêques d'Afrique ont été appelés à présider des conférences nationales dans leur pays[40]. Ceci nous semble un nouvel appel à relire le rôle du chrétien dans sa présence au monde. P. Poucouta y voit même l'avènement d'un nouvel ordre moral, d'une renaissance africaine à tous les niveaux[41]. Cependant, le fait que les résultats de ces conférences n'aient pas été toujours heureux interpelle le laïcat africain sur plusieurs points: le plus important nous semble être la manière de comprendre le caractère laïc de l'État. En Afrique — le fidèle laïc du Congo RDC n'y échappe pas —, cet aspect de la laïcité d'État pousse les chrétiens engagés en politique à s'éloigner de la raison d'État au nom de leur foi. D'où la «duplicité» de l'homme politique chrétien d'Afrique, qui n'est pas le même personnage selon qu'il se trouve à l'église ou dans son lieu d'engagement politique. Avec une telle attitude, aucune conférence nationale ne pouvait obtenir les résultats escomptés.

---

38. Les premières critiques négatives contre la méthode historico-critique remontent au Congrès de Paris, en 1970, publié sous le titre de *Exégèse et herméneutique*, BARTHES R. e.a., Paris, Seuil, 1971. Lire surtout l'article de RICŒUR P., «Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique», p. 35-53; plus proche de nous, SCHNEIDERS S.M., *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture*, Paris, Cerf / Fides, 1995, p. 46; DREWERMANN E., *La parole qui guérit*, Paris, Cerf, 1992, p. 60.

39. Un séminaire sur les recherches bibliques en Afrique existe à la faculté de théologie de l'Institut Catholique de Yaoundé, dirigé par le Professeur P. Poucouta.

40. Sur les huit Conférences nationales, cinq ont été dirigées par des évêques: Isidore de Souza au Bénin, Basile Mve au Gabon, Ernest Kombo au Congo, Philippe Fanoko Kpodzro au Togo, Laurent Monsengwo Pasinya en République Démocratique du Congo, alors Zaïre.

41. POUCOUTA P., *Lettres aux Églises d'Afrique; Apocalypse 1-3*, Paris et Yaoundé, 1997, p. 28-32.

Pour remédier à cette situation d'opposition stricte où sont acculés Église et État en Afrique, nous avons deux propositions: d'abord, que l'homme d'État intègre le caractère laïc de l'État, qui est souvent «importé» dans la culture et la mentalité africaines; ensuite, pour échapper aux conditionnements qui marquent les hommes politiques africains, que soient signés des concordats entre État et Église, entre diocèses et provinces. Dans ces concordats ou dans tout autre type d'accord, le peuple serait placé au centre des préoccupations. En sa faveur, on pourrait militer pour certains intérêts bien définis, que ni l'État ni l'Église ne peuvent négliger. Ce type de convention aurait l'avantage de créer un cadre strict de gestion qui préserve le respect mutuel des compétences, la liberté d'action des chrétiens impliqués dans certains dossiers politiques, l'indépendance et l'autonomie des valeurs religieuses souvent présentes aux intérêts communs des deux parties (législations matrimoniales, problèmes d'éducation...).

Mgr Monsengwo lègue un héritage important aux générations montantes en Afrique: la Bible appelle ses propres méthodes d'inculturation. Quelles sont-elles? Il les dit à sa façon, lançant une invitation à chercher plus loin. Il semble exister un conflit voilé entre tout projet d'inculturation et toute prétention à l'universalité, qu'elle vienne de l'Église ou d'ailleurs. Cette tension trouve une sorte d'apaisement dans la capacité des cultures à s'ouvrir.

Mgr Monsengwo apporte quelque chose de neuf au débat, en affirmant que la Bible peut elle-même apaiser ces tensions dans la mesure où elle est processus d'inculturation. La Bible, dans son désir profond d'inculturation, porte en elle-même un principe herméneutique.

D-72070 Tübingen
Collegiumsgasse, 5

Bernard FANSAKA
diocèse de Kenge
(Rép. Démocr. du Congo)

Sommaire. — Partant de Mgr Monsengwo, l'A. confronte et ouvre la théologie africaine à la catholicité de l'Église. Pour l'archevêque de Kisangani, le principe d'une inculturation herméneutique ouvre les perspectives d'une interpellation universelle: la Bible est un processus d'inculturation. En Christ est donnée une relecture de l'Ancien Testament, en un temps et un monde qui sont suffisamment mûrs pour recevoir la plénitude de la Révélation. Le Christ étant le critère de transposition de l'Évangile vers toute autre culture, l'inculturation dans une Église particulière n'est-elle pas une affaire qui concerne l'Église universelle?

Summary. — The A. studies Mgr. Monsengwo's African theology against the background of the catholicity of the Church. The archbishop of Kisangani holds that the principle of a hermeneutic inculturation leads to a universal questioning: the Bible expresses the process of inculturation. In Christ is found a rereading of the Old Testament in a time and in a world that are sufficiently ripe to receive the plenitude of revelation. Since Christ is the criterion of the transposition of the gospel into other cultures, should we not admit that inculturation in any local church is a problem which concerns the whole universal Church?

Annexe. – Éléments de bibliographie
de Mgr L. MONSENGWO PASINYA

1972. «Herméneutique et interprétation africaine de la Bible», dans *Black Africa and the Bible. L'Afrique noire et la Bible. Proceedings. The Jerusalem Congress, April 24-30, 1972*, éd. E. MVENG & R.J.Z. WERBLOWSKY, Jerusalem, The Israel Interfaith Committee, 1978, p. 236-247.
1973. *La notion de «Nomos» dans le Pentateuque grec*, coll. Analecta biblica, 52 Rome, Biblical Pontifical Institute, 1973, 246 p.
1975. *Le problème herméneutique (leçons de la LXX)*, dans *Telema* 1 (1975) 9-22.
1976. *Le cadre littéraire de Genèse 1*, dans *Biblica* 57 (1976) 225-241.
1977. *Antioche, berceau de l'Église des gentils, Ac. 11,19-26*, dans *Revue Africaine de Théologie (RAT)* 1 (1977) 31-66.
— *Interprétation africaine de la Bible. Racine herméneutique et biblique*, dans *RAT* 2 (1977) 145-164.
1979. *L'inculturation du message à l'exemple du Zaïre*, Kinshasa, Éd. Saint Paul Afrique, 1979, 29 p.
1980. «Préface», dans *Christianisme et identité africaine, point de vue exégétique. Actes du premier congrès des Biblistes Africains. 26-30 déc. 1978,* éd. D. ATAL SA ANGANG, Kinshasa / Aachen, Missionwissenschaftliches Institut Missio / FCK, 1980, p. 5-7.
— «Révélation dans l'histoire», *ibid.*, p. 149-168.
— *Deux textes messianiques de la Septante: Gn 49,10 et Ez 21,32*, dans *Biblica* 61 (1980) 357- 376.
— *Interview*, dans *Regno-Attualità* 417 (1980) 165-170.
1981. «Die Gemeindeleiter: ein Experiment der Evangelisation in Zaïre», dans *Evangelisation in der dritten Welt. Anstösse für Europa*, éd. L. BERTSCH - F. SCHLÖSSER, Freiburg, Herder, 1981, p. 30-43.
1982. *Exégèse biblique et questions africaines*, conférence à l'Inst. Bibl. Pontifical (Rome), 06.03.82, dans *RAT* 6 (1982) 165-175.
— «Isaïe XIX,16-25 et universalisme dans la LXX», dans *Congress Volume Salamanca 1983*, éd. J.A. EMERTON, Leiden, Brill, 1985, p. 192-207.

1983. *Dell' Africa, un invito all'ascolto di nuove esperienze di fede. Intervista di R.V. Monsengwo, vescovo ausiliare di Kisangani (Zaïre)*, dans *Mondo e Missione* 112 (1983) 196-202; interview réalisée par R. VEGETTI.
1987. «Discours d'ouverture», dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la seizième semaine théologique de Kinshasa, 26 avril-02 mai 1987*, Kinshasa, FCK, p. 9-18.
1988. *Lokola biso tokolimbisaka baninga (Mt 6,9 par.). Incidence théologique d'une traduction*, dans *RAT* 12 (1988) 15-21.
1989. *L'inculturation dans le livre des Actes*, dans *RAT* 13 (1989) 31-40.
1990. «L'inculturation dans le livre des Actes», dans *Les Actes des Apôtres et les jeunes Églises. Actes du deuxième Congrès des Biblistes Africains. Ibadan: 31 Juillet-03 Août 1984*, éd. W. AMEWOWO, Kinshasa, FCK, 1990, p. 120-132.
1991. *Perspectives néotestamentaires de la communauté (koinônia) entre femmes et hommes*, dans *RAT* 15 (1991) 5-19.
— «Der Gemeinschaftssinn des Afrikaners», dans *Was der Geist den Gemeinden sagt*, éd. L. BERTSCH, Freiburg, Herder, 1991, p. 13-22.
1991. «La foi dans les écrits johanniques (Le vocabulaire johannique de la foi)», dans *Communautés johanniques. Johannine Communities. Actes du quatrième Congrès des Biblistes Africains, Nairobi/Karen, 24-29 Juillet 1989*, éd. A. AMEWOWO, Kinshasa, Kath. Jungschar. Österreichs / FCK, 1991, p. 12-25.
— «Synode spécial pour l'Afrique. Pertinence et attente», dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire? Contribution au synode spécial des évêques pour l'Afrique. Actes de la dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, Kinshasa, FCK, p. 11-20.
— *L'Église catholique au Zaïre. Ses tâches, ses défis, ses options*, Kinshasa, Éd. Saint Paul Afrique, 1991, 32 p.
— *Christianisme et démocratie*, dans *Zaïre-Afrique* 258 (1991) 405-409.
1992. *Mise au point du Bureau provisoire de la CNS en rapport avec les déclarations du Gouvernement sur les débats de la plénière en date du 18 janvier 1992*, dans *Zaïre-Afrique* 262 (1992) 75-77.
— *Installation du Bureau définitif de la CNS: Discours du Président de la Conférence*, dans *Zaïre-Afrique* 265 (1992) 261-267.
— *L'allocution du 15 août à la CNS*, dans *Zaïre-Afrique* 267 (1992) 393-394.
— *La parole aux enfants*, dans *Zaïre-Afrique* 269 (1992) 517.
1993. *Discours de clôture de la CNS*, dans *Zaïre-Afrique* 271 (1993) 5-14.
— *Dialogue de paix entre les hommes. Homélie à Noël 1992*, dans *Zaïre-Afrique* 272 (1993) 69-70.
— *La démocratisation au Zaïre et ses protagonistes*, dans *Zaïre-Afrique* 275 (1993) 275-285.
— *La situation politique du Zaïre*, dans *Zaïre-Afrique* 277 (1993) 397-398.
1994. *Église et politique*, dans *NRT* 116 (1994) 481-494.

— *Le sens chrétien de la démocratie* dans *RAT* 18 (1994) 21-34.
— *Clôture de la session extraordinaire du Parlement de transition, le 8 avril 1994*, dans *Zaïre-Afrique* 285 (1994) 299-309.
— *Conférence de presse du 23 juillet 1994*, dans *Zaïre-Afrique* 287 (1994) 403-410.
— *In memoriam Joseph Ileo (1921-1994)*, dans *Zaïre-Afrique* 289 (1994) 517-522.
1995. *Déclaration sur la situation politique au Zaïre (du 25 mars 1995)*, dans *Zaïre-Afrique* 294 (1995) 197-206.
— *Déclaration du 4 juillet 1995 relative à la pétition du «Renouvellement partiel du Bureau du HCR/PT»*, dans *Zaïre-Afrique* 297 (1995) 433-436.
1996. *Un nouvel ordre économique mondial. Jalons éthiques*, dans *RAT* 20 (1996) 25-36.
— «L'Église-famille et images bibliques de l'Église à l'aube du troisième millénaire», dans *Foi, culture et évangélisation en Afrique à l'aube du troisième millénaire. Colloque spécial post-synodal, Abidjan, 10-20 avril 1996*, dans *RAT* 20 (1996) 149-169.
— *«Un enfant nous est né...». Homélie pour la fête de Noël 1995 à Kisangani*, dans *Zaïre-Afrique* 301 (1996) 7-8.
— *Communication à la presse du 27 janvier 1996 relative à la démission de la présidence du HCR/PT*, dans *Zaïre-Afrique* 303 (1996) 75-78.
— *Société pluraliste et valeurs du Royaume*, dans *Zaïre-Afrique* 308 (1996) 387-395.