

Cahiers des Religions Africaines

Nouvelle série. Volume 6, n. 11-12 (janvier - décembre 2025)

Grégoire MALOBA KAYAMBA, *De « l'union vitale » au mystère de l'Eglise. V. Mulago et l'ecclésiologie d'adaptation*, p. 117-129.

<https://doi.org/10.61496/ADXS1238>

PRESSES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DU CONGO

De « l'union vitale » au mystère de l'Eglise

V. Mulago et l'ecclésiologie d'adaptation

Grégoire MALOBA KAYAMBA
Professeur à l'Université Catholique du Congo

Résumé - Le point d'émergence de la réflexion de Vincent Mulago est « l'union vitale », c'est-à-dire la communauté de vie, communion et solidarité, telle qu'elle est vécue par les *Bashi*, les *Banyarwanda* et les *Barundi*. L'auteur se charge d'examiner comment cette union vitale peut être le lieu théologique susceptible d'exprimer le mystère de l'Église, communauté du peuple de Dieu et Corps mystique du Christ.

Mots-clés : union vitale, communauté, communion, unité, corps, sang, clan, famille, Église, Christ.

Summary – The starting point of Vincent Mulago's reflection is the concept of "vital union", that is, the community of life, communion and solidarity as experienced by the *Bashi*, the *Banyarwanda*, and the *Barundi*. The author undertakes to examine how this vital union can serve as a theological locus capable of expressing the mystery of the Church, the community of the People of God and the Mystical Body of Christ.

Keywords: vital union, community, communion, unity, body, blood, clan, family, Church, Christ.

Introduction

Vincent Mulago est l'un de ceux qui ont combattu pour l'avènement d'un christianisme africain. Prêtre et théologien avisé, pétri des valeurs culturelles et passionné des religions traditionnelles africaines dont il avait fait sa « chasse gardée », il s'était consacré, pendant toute sa carrière académique, à adapter la révélation chrétienne à la culture africaine en utilisant un langage analogique, tel le pacte de sang comme soubassement pour faire comprendre la communion eucharistique, et la solidarité clanique comme support pour rendre intelligible la communion ecclésiale¹.

¹ Cf. E. KAOBO, *Christologie africaine (1960-2000). Histoire et enjeux*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 60. Au sujet de la théologie d'adaptation lire aussi A. NGINDU MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 41-43 ; O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 172-182.

Exploitant théologiquement et à bon escient le concept « Vie », Mulago procède en deux temps : d'abord un exposé théorique de l'union vitale bantu, ensuite l'articulation de cette union avec l'unité ecclésiale. La finalité de son étude est d'aboutir à un christianisme et une ecclésiologie adaptés aux réalités des Bantu. C'est ce qui le conduit à postuler que l'essence de l'Église peut aussi s'exprimer à travers les catégories de la tradition bantu. De cette manière, l'Église peut rejoindre l'expérience de vie la plus profonde en cessant d'être étrangère pour les Bantu, et ceux-ci pour elle.

A l'aube de 60 ans du Centre d'Etudes des Religions Africaines (CERA) – que Mulago a dirigé des mains de maître – l'honneur nous échoit de lui consacrer quelques pages non pour résumer sa riche et vaste pensée, mais pour mettre en lumière les éléments fondamentaux qui structurent son ecclésiologie.

Notre propos comprend trois parties : la saisie contextuelle et conceptuelle de « l'union vitale » ; de l'union vitale à l'union ecclésiale ; une distance critique.

1. La saisie contextuelle et conceptuelle de « l'union vitale »

V. Mulago n'est pas un tenant de l'improvisation. Pour aborder la question de l'union vitale, il choisit de circonscrire géographiquement son objet d'étude. Partant des *Bashi* (R.D.C), *Banyarwanda* (Rwanda) et *Barundi* (Burundi), V. Mulago analyse systématiquement la notion de « l'union vitale » en tant que réalité fondamentale. Il découvre que la clef d'interprétation des comportements de ces peuples est la *communauté de vie, unité, identité de vie* que les uns et les autres appellent *obunga* chez les *Bashi*, *ubumwe* chez les *Banyarwanda* et les *Barundi*. Grâce à cette unité de vie, chacun des membres du groupe s'interdit de vivre comme une monade, il se sent plutôt concerné et impliqué dans le processus vital qui structure les liens communautaires.

Deux explications mettent en lumière la notion d' « union vitale ». A en croire V. Mulago, l'union vitale est en premier lieu « une relation d'être et de vie de chacun avec ses descendants, sa famille, ses frères et sœurs de clan, son ascendance et avec Dieu, source ultime de toute vie : *Nyamuzinda* (celui qui est au bout de tout) chez les *Bashi*, *l'mana* (source de tout bonheur) chez les Rwandais et les *Barundi* »². En second lieu, l'auteur entend

2 V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence africaine, 1965, p. 117. Du point de vue sociologique, la parenté est l'élément déterminant de l'union vitale, de même qu'elle l'est pour compter parmi les ancêtres dans une lignée.

l'union vitale comme « une relation ontique analogue de chacun avec son patrimoine, son fonds, avec tout ce qu'il contient ou produit, avec ce qui y croît et y vit »³. L'on comprend facilement que le verbe « avoir » soit rendu dans la plupart des langues bantu par « être avec », ainsi que l'écrit Alexis Kagame :

« On peut dire que d'une façon générale, la culture bantu traduit le verbe « avoir » par la juxtaposition ; lorsqu'il s'agit d'avoir, de posséder dans l'actualité, on recourt à la racine *li* du verbe être, suivi de la conjonction *na*=et, avec. *Li na*=je suis avec, que la traduction conventionnelle rend par *j'ai*. Lorsqu'il s'agit d'avoir, de posséder *habituellement*, on prend la racine *ba* suivi du même *na=kuba* *na*=être avec, encore une fois : *j'ai*. (...). Cette manière de s'exprimer porte donc à conclure que les Bantu considèrent ce qu'ils possèdent, comme leur étant juxtaposé ; ce qui ne peut manquer d'étonner lorsqu'il s'agit des membres du corps et des facultés : je suis avec deux bras – je suis avec l'intelligence »⁴.

De ce qui précède, l'union vitale s'entend au sens de « lien unissant entre eux, verticalement et horizontalement, des êtres vivants et trépassés ; elle est le principe vivifiant qui se trouve en eux tous. C'est le résultat d'une communion, d'une participation à une même réalité, à un même principe vital, qui unit entre eux plusieurs êtres »⁵.

Nous pouvons convenir que cette définition donne lieu à trois axes herméneutiques, notamment l'horizontalité, la verticalité et la cosmicité. Par conséquent, « l'union vitale » fait réaliser que le *muntu* est un « inter-être », un être-carrefour, un être en relation avec la transcendance, avec son semblable, avec lui-même et avec le cosmos. Ces trois instances sont reliées entre elles par la vie. Celle-ci n'est pas exclusivement corporelle ou spirituelle, elle a une dimension holistique ; individuelle en tant que reçue dans chaque existant, communautaire et collective en tant que participée d'une même et unique source.

Sur l'axe horizontal, V. Mulago considère que le *muntu* est soudé à sa communauté, son clan ou sa famille. Pour autant, il n'est pas complètement noyé dans ces structures, une certaine singularité demeure. L'union vitale vue sous l'angle communautaire, dévoile ceci :

3 Cf. V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, p. 117 ; *Éléments fondamentaux de la religion africaine*, dans *Cahiers des Religions Africaines*, n. 21(1979), p. 44.

4 A. KAGAME, *La philosophie bantu comparée*, p. 123-125.

5 V. MULAGO, *Éléments fondamentaux*, p. 44.

« la vie de l'individu est saisie en tant que vie participée, c'est-à-dire, le membre de la tribu, du clan, de la famille sait qu'il ne vit pas de sa propre vie, mais de celle de la communauté. Il sait que, détaché de la communauté, il n'aura plus les moyens d'exister ; il sait surtout que sa vie est une participation à celle de ses ancêtres et que sa conservation, son renforcement en dépend continuellement. Pour les Négro-Africains, vivre, c'est exister au sein d'une communauté, c'est participer à la vie sacrée des ancêtres, c'est prolonger ses descendants et préparer son propre prolongement dans ses descendants (...). Il y a une vraie continuation de la famille et de l'individu après la mort »⁶.

Sur l'axe vertical, on notera qu'en vertu du principe de *participation* à la vie, plus la participation est rapprochée de la source, plus elle est considérable. Dieu est conçu dans cette perspective comme « le participable im-participé ». En tant que tel, Dieu est source de tout moyen vital. En s'unissant à Lui, l'être s'accomplit. L'union avec Dieu n'est pas directe, elle transite par une hiérarchie des êtres : les premiers fondateurs des clans, les esprits des anciens héros, les parents et membres défunts du clan, les génies et les forces telluriques. Toutes ces instances ont reçu de Dieu la force vitale et le pouvoir d'exercer sur toute leur descendance l'influence d'énergie vitale⁷. Voilà pourquoi la préoccupation du *muntu* est de rester toujours uni à ces premières sources, à ces premiers canaux vitaux qui accroissent son être, son « *ntu* ». Vue sous ce rapport, la plénitude de la vie dans le monde présent, « consiste pour l'homme en sa plus ou moins grande ressemblance avec la vie de Dieu, des ancêtres et d'autres esprits supérieurs »⁸. Sur ce point, la force vitale (de P. Tempels, tant recherchée par les Bantu) et l'union vitale (de V. Mulago, unissant les Bantu entre eux) s'appellent et se complètent.

Quant à l'axe cosmique, V. Mulago estime que les objets du monde ne sont pas sans rapport avec l'être humain supposé les posséder. Parce qu'il les possède, « il est avec eux » selon la traduction du verbe avoir = être avec. La personne humaine ne se conçoit pas dépouillée de ses appartenances matérielles. Ce sont des « biens de la fortune » et ils font partie du contenu de la vie du Muntu. On dirait qu'il y a un élan vital qui unit le *muntu* à son patrimoine, de sorte que, même pour les ancêtres, on croit que tout leur avoir est en étroite connexion avec leur être, et l'on pourrait appeler les objets ayant appartenu aux ancêtres (lance, tambour, diadème, etc.) *les instruments de l'union vitale*.

6 V. MULAGO, *Éléments fondamentaux*, p. 45.

7 Cf. V. MULAGO, *Éléments fondamentaux*, p. 46.

8 Cf. V. MULAGO, *Éléments fondamentaux*, p. 47.

Ceci fait jaillir naturellement une question : comment un instrument cosmique peut-il établir l'union vitale ? Pour V. Mulago, le verbe avoir étant synonyme d'« être avec », il s'ensuit que l'utilisation de tel instrument par tel ancêtre créait une relation vitale entre l'objet et son utilisateur de sorte que l'instrument était supposé habité par la force de son utilisateur. Quiconque le touchait s'unissait ainsi à la force vitale de l'ancêtre⁹. Serait-ce de la magie ou de la superstition ? Que non ! Dans ce contexte précis, l'instrument joue un rôle symbolique de relais de force vitale à la croisée des générations.

Dans un commentaire riche et pertinent, D. Nothomb apporte un surplus de lumière quant au rôle symbolique des choses dans l'accroissement de l'union vitale.

« Certains objets ayant appartenu à telle personne (...) sont des signes, ou symboles d'un transfert de force ou d'union vitale. Personne toutefois ne les considère comme des causes : ces symboles ne produisent et n'apportent rien. Ils sont plutôt conçus comme des traits d'union qui mettent mystiquement en contact deux centres vitaux, un centre « émetteur » et un centre « récepteur », afin que l'un agisse sur l'autre et, en certains cas, le rende semblable à lui, en vue d'intensifier et de consolider leur union intime à la même vie. Retenons que l'usage de ces symboles était presque toujours nécessaire pour que le vrai *bumwe* – et pas seulement un lien charnel ou juridique – se communique, soit participé réellement ou renforcé effectivement. Encore une fois, la réalité transmise ou enrichie ne se trouve pas et ne se « cache » pas dans l'objet, le nom ou le geste ; elle ne passe même pas à travers le symbole, on n'a donc pas directement prise sur elle ; mais le symbole utilisé établit le contact pour que l'échange puisse se produire, l'union se sceller, la vie se répandre »¹⁰.

Sous ce rapport, le patrimoine, le fonds, toute possession ou propriété sont vitalement rattachés à leur possesseur. C'est pour cette raison que l'enracinement au même sol, le fait d'appartenir au même maître et de participer aux mêmes moyens existentiels, constitue un lien vital de solidarité. C'est ce

9 Nous sommes dans le fonctionnement symbolique. En effet, un symbole peut être considéré comme un élément d'une mémoire collective qui parle à ceux qui partagent la même conception spirituelle, qui permet d'éveiller une idée. Le symbole permet de percer l'essence des choses. Il a trois niveaux de lecture : parlant, signifiant et cachant. Ces niveaux correspondent aux sens propre, figuré et hiéroglyphique. C'est le troisième sens qui est véritablement porteur du message symbolique, car il tient à l'énigme. Tout discours symbolisé court nécessairement le risque où voilement et dévoilement se chevauchent. C'est un jeu de « clair-obscur », c'est-à-dire qu'il existe toujours quelque discontinuité entre le symbole et le terme symbolisé (signifiant et signifié). Lire à ce propos KABASELE LUMBALA, *Symbolique bantu et symbolique chrétienne. Rencontre en liturgie*, Kinshasa, Filles de Saint Paul, 1990.

10 D. NOTHOMB, *L'humanisme africain*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1969, p. 168-169.

que l'auteur désigne par « participation-propriété » fondée sur la communauté des moyens vitaux »¹¹.

La solidarité bantu est fondée essentiellement sur la communion vitale ou le lien de vie qui rattache les membres d'une famille ou d'un clan.

« Le fait de naître dans une famille, un clan ou une tribu nous plonge dans un courant vital spécifique, nous y ‘incorpore’, nous façonne à la manière de cette communauté, modifie ‘ontiquement’ tout notre être et l’oriente à vivre et à se comporter à la façon de cette communauté. Ainsi la famille, le clan, la tribu, sont un tout dont chaque membre n'est qu'une partie »¹².

Un tout, parce que l'entité familiale ou clanique est un englobant, un ensemble commun dans lequel se fonde l'union de ceux qui le constituent. Chaque membre est une partie dans ce qu'il est, un élément non point isolé, mais distinct et uni aux autres.

Grosso modo, le principe de participation (ou la communion vitale) est caractérisé par une certaine bipolarité : le Muntu vit d'une part dans une « communauté de sang » qui le lie fortement à son clan, à sa famille ; et d'autre part il vit dans une communauté de moyens vitaux qui constitue son patrimoine et sa subsistance. Cette bipolarité n'est pas un circuit fermé, elle s'ouvre à la transcendance par l'entremise des ancêtres. Ainsi, la vie dans sa totalité et son intégralité unit le Muntu à son consanguin (horizontalité), à ses biens naturels (cosmicité) et à sa source ultime qui est Dieu (verticalité). Les Bantu vivent ainsi les uns par et pour les autres, ce qui crée l'interdépendance, l'interaction, la solidarité et la communion entre eux.

C'est donc en repartant de l'unité clanique, mieux encore de la communion-participation entre membres que V. Mulago tente d'adapter son ecclésiologie.

2. De l'union vitale à l'union ecclésiale

Comment articuler l'union vitale bantu avec l'unité ecclésiale ? Cette question fondamentale constitue la quintessence de l'entreprise théologique de V. Mulago. L'auteur positionne son problème et essaie d'y répondre par une approche analogique, c'est-à-dire, il établit des parallélismes entre les métaphores bibliques relatives à la communion et les éléments culturels bantu structurant l'unité vitale. En effet, pour souligner l'unité et la communion du Christ avec les disciples qui sont l'Église, Jésus use de l'allégorie de « la

11 V. MULAGO, *Éléments fondamentaux*, p. 46. 49-50.

12 V. MULAGO, *Éléments fondamentaux*, p. 135.

vigne et des sarments », Paul parle de « la Tête et du corps », de « l'Époux et de l'épouse ». Or, constate notre auteur, il existe dans le monde bantu une analogie profonde et saisissante, *l'union vitale*. Il y a donc moyen de faire des rapprochements théologiques entre le principe vital unissant les membres de la communauté bantu et celui qui unit les membres du corps mystique. Ce dernier principe, précise V. Mulago, n'est rien d'autre que l'unité ecclésiale entendue au sens de ce qui résulte de la participation des membres de l'Église au mystère de l'unique et même Vie divine dans le Christ¹³. Aussi V. Mulago considère-t-il que la manière dont les Bantu vivent les relations communautaires peut servir de « prétexte théologique » pour accueillir le lien qui unit les membres du Corps mystique au Christ et entre eux.

Une telle entreprise n'est pas gagnée d'avance. Notre auteur n'est pas naïf, il prévient qu'il n'entend pas faire un transfert direct de l'union vitale bantu à l'unité ecclésiale. Sa préoccupation est de partir de la manière propre dont les Bantu vivent l'unité clanique afin de les aider à saisir et à pénétrer pertinemment les enseignements du Christ sur l'Église, son Corps¹⁴.

Pour cela, il analyse d'abord le thème de la vie dans l'Ancien et le Nouveau Testament ; ensuite il fonde l'unité de l'Église sur celle de la vie trinitaire. En effet, la vie est perçue dans l'ancienne alliance comme une réalité concrète et indivisible où l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, participe au Souffle divin. Caractérisée par le mouvement et la force active, la vie a son contraire qui est la mort, son anéantissement complet. Vivre pleinement et intensément sur la terre était une aspiration fondamentale du Juif pieux, et seul Dieu pouvait exaucer une telle attente. Pour cela, il fallait obéir à la Loi divine comme expression de la volonté souveraine de Dieu, la désobéissance pouvant entraîner le péché et la mort. Le Nouveau Testament fera éclater les limites de la vie liée à l'horizon purement et simplement temporel pour l'ouvrir à l'éternité. Appelé à la plénitude de vie avec Dieu, l'homme n'y parvient que par l'attitude qu'il prend à l'égard de Dieu et de sa révélation dans le Christ. La foi et le baptême nous font participer à la vie nouvelle vécue en Église¹⁵.

Que dire de l'Eglise ? Elle est fondamentalement une communauté convoquée par le Père, rassemblée par le Fils et constituée Temple par l'Esprit Saint. Parce que c'est de la trinité même que procède l'unité de l'Église, l'union ecclésiale sera donc définie, selon V. Mulago comme : « un lien unissant tous

13 Cf. V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, p. 159.

14 V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, p. 160.

15 V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, p. 161-165.

ceux qui participent à la même vie trinitaire, déversée sur l'humanité par la médiation du Verbe, et répandue dans les âmes par l'Esprit-Saint, par le contact de la hiérarchie. C'est cette Vie même, trinitaire, christique et orientée (...) qui est le principe de cohésion des membres de la communauté chrétienne »¹⁶.

De ce qui précède, l'unité ecclésiale peut être mieux comprise dans le monde bantu en recourant au principe de solidarité communautaire. En effet, si le sang (unité de vie) et les moyens vitaux (unité de patrimoine) unissent les membres d'une communauté bantu, la vie surnaturelle quant à elle, unit, par le baptême, les chrétiens entre eux et à leur Chef, le Christ. Sont donc mis en exergue d'une part, l'idée de communion ; et d'autre part, le déplacement du facteur catalysant cette communion dès lors qu'on passe du registre culturel à celui de la foi, du sang tribal à l'eau baptismale.

On peut davantage étayer la démarcation entre la solidarité bantu et l'unité ecclésiale en Jésus-Christ. Voici une illustration puisée directement de l'évangile (Mc 3, 31-35) où il est question de la nouvelle famille de Jésus unie au Père. En appelant « mère, frères et sœurs » ceux qui font la volonté de son Père, Jésus signifie qu'il y a désormais d'autres solidarités qui dépassent celles de nos parentés terrestres. Jésus propose à chacun d'élargir son horizon en réalisant que la vie lui vient par mille biais ; que le sourire de Dieu se reflète dans mille visages. Ainsi d'un seul coup, Jésus regarde tous les disciples qui l'entourent et les inclut dans une même perspective d'amour. La nouvelle famille de Jésus est faite désormais des membres tous égaux, il s'agit d'une communauté sans classes où un nouveau type de relations est établi. Par ce fait, Jésus refuse d'entrer dans le cadre patriarchal et familial de son temps, il montre un autre modèle familial où Dieu est Père et donne à toute personne la possibilité d'y entrer moyennant l'accomplissement de la volonté divine¹⁷. Sur ce point, la pensée de Jésus fait la différence par rapport à la solidarité bantu fondée sur la parenté familiale.

Pour faire comprendre aux Bantu des Grands Lacs le mystère de l'unité de l'Église dont les membres sont liés par la même vie, V. Mulago se sert du principe de « participation » vécu par ces peuples. Il définit la participation comme « cet élément de connexion, cet élément qui unit, sans confondre, des êtres différents comme êtres, des substances ; elle est le pivot des relations des membres d'une même communauté, le trait d'union qui relie les indi-

16 V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, p. 174.

17 Cf. B. ESCAFFRE, *Des liens du sang au sang qui unit*, dans *Les Cahiers de la Faculté de Théologie*, n. 18 (2008), p. 81-82.

vidus et les collectivités, la raison dernière de l'unité, non seulement personnelle à chaque homme, mais de cette unité dans la multiplicité, de cette totalité, de cette unité concentrique et harmonique du monde visible et du monde invisible »¹⁸.

Cette définition appelle une précision : la participation peut être personnelle (avec la communauté de vie) ou 'réelle' (avec la communauté des moyens vitaux). Elle est personnelle quand elle implique une relation onti que entre les membres d'une même famille, d'un clan, d'une tribu, vivants ou décédés. Selon qu'elle concerne un individu et son prolongement, la participation sera dite individuelle ; si elle engage un groupe et son prolongement, elle sera dite collective. Quant à la participation réelle, elle est la relation qui lie l'individu ou le groupe à ses appartenances. Ainsi le patrimoine, le fonds, toute possession, sont vitalement rattachés à leurs possesseurs.

A partir de là, nous déduisons que la notion de participation se présente sous deux aspects distincts mais inséparables. Du premier aspect personnel résulte la conscience d'une parenté, c'est-à-dire de liens de sang entre les individus descendus d'ancêtres communs ou censés l'être ; du second aspect réel résulte la conscience des droits du groupe sur un territoire et un patrimoine héréditaire.

Voici comment Mulago introduit la notion de participation bantu dans la réalité ecclésiale. Rappelons-le, il procède de façon analogique. En effet, chez les Bantu la participation personnelle est fondée sur le lien de sang ancestral, la participation ecclésiale l'est sur le sang du Christ qui unit. Nous pouvons aller plus loin que V. Mulago ne l'a fait en interprétant Jn 19, 26-27 où Jésus, suspendu au bois du supplice, crée une nouvelle parenté aux pieds de la croix en donnant à Marie pour fils le disciple bien-aimé ; et à celui-ci, Marie pour mère. Par ce geste, Jésus propose un autre type de famille où la fraternité est pour tous. Ainsi la croix devient la source d'une « Eglise-famille » où la mère de Jésus devient la mère de tout disciple¹⁹. Autrement dit, la croix est le lieu et l'heure où tout disciple devient frère de Jésus.

18 V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, p. 128-129.

19 Le disciple que Jésus aimait ne reçoit jamais le nom de Jean dans le quatrième évangile, fait remarquer B. Escaffre. Il est défini comme le disciple uni à Jésus par un lien d'amour. Parce qu'il ne porte pas de nom propre, cela s'entend qu'il pourrait porter le nom de chacun des disciples de Jésus et il symbolise ainsi tout disciple. Cf. B. ESCAFFRE, *Des liens du sang au sang qui unit*, p. 83-84.

Il y a donc des similitudes (la participation) et des différences (ce à quoi on participe). C'est en fonction de cette continuité-rupture que V. Mulago écrit :

« L'Église est elle aussi, analogiquement, et d'une manière plus vraie et transcendante, une communauté de vie, en ce sens qu'il y a en tous ses membres un même principe de vie : c'est une communauté basée sur la participation. La réalité participée dans l'Église est la nature divine, la Vie même de Dieu, humanisée dans le Verbe, et répandue dans nos coeurs par l'Esprit-Saint »²⁰.

Ici également se dégage une double relation : verticalement, nous participons à la Vie surnaturelle qui anime le Corps mystique et dont la source est la Sainte Trinité. Horizontalement, tous ceux qui sont incorporés au Christ sont en relation de vie les uns avec les autres en vertu du même baptême et de la même foi.

La profondeur de la pensée de Mulago le conduit à comparer l'Église au clan bantu, en montrant ce qui les unit et ce qui fait la différence²¹. En effet, comme la même vie et le même sang que partagent les membres élargissent la communauté au clan soudé par la loi de la solidarité, la Vie christique à laquelle tous les chrétiens participent les unit en une Église dont le baptême constitue désormais la porte d'entrée. Cependant, l'Église déborde le cadre étroit du clan du fait que son Chef, le Christ, de par son Incarnation, est le Fondateur d'un nouveau peuple. Les petits clans humains éclatés par le péché de division sont réconciliés avec Dieu par l'incarnation, la mort et la résurrection de son Fils. Par conséquent, « A la place du premier fondateur du clan primordial et de tous les clans qui en sont dérivés, de la race humaine, de toutes les races, de tous les peuples, il y a le Fondateur d'un nouveau clan universel, d'une nouvelle race, d'un nouveau peuple dans lequel sont appelées à rentrer les fractions du premier clan, de la première race. Ce nouveau peuple, cet unique « clan », cette unique « race » dépositaire de la Vie surnaturelle, c'est l'Église du Christ »²².

Nous pouvons réaliser qu'entre le clan et l'Église, l'Ancêtre fondateur et le Christ, il y a à la fois continuité, rupture et dépassement. En effet, si le sang de l'Ancêtre primordial bantu a uni tous les descendants en un seul clan, le Sang du Christ, lui, rassemble dans l'unité, de façon incomparable et sans discrimination, tous les enfants de Dieu dispersés (Jn 11, 52). Alors que le

20 V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, p. 178-179.

21 Cf. V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, p. 184-194.

22 V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, p. 184-185.

clan limite la vie aux seuls horizons terrestres, la nouvelle famille fondée par et sur le Christ ouvre la vie à une plénitude commencée dès maintenant, et qui se consommera quand Dieu sera tout en tous.

Au terme de la synthèse ecclésiologique de V. Mulago, il n'est pas sans intérêt de dégager quelques limites de son œuvre.

3. Une appréciation critique

A voir de près, le principe de participation sur lequel V. Mulago fonde l'union vitale comme point d'accueil de l'unité ecclésiale, appelle par lui-même une revisitation. En effet, la double conscience collective (appartenance au même sang et au même patrimoine) qui structure la solidarité participative, est tellement mise en valeur chez les Bantu qu'elle pervertit la notion même de participation, qui en soi, est riche de signification. En fait, les guerres inter-ethniques qui endeuillent les Grands Lacs hier comme aujourd'hui, le tribalisme, les massacres à grande échelle, des génocides perpétrés ces dernières décennies ne sont-ils pas dus à la vengeance collective et participative pour sauvegarder violemment et sauvagement l'identité commune d'un groupe, d'une minorité. Déjà en 1965 on pouvait lire le drame et les dérives d'une participation mal assumée. D. Nothomb, citant A. Kagame au sujet des Rwandais écrit à ce sujet :

« (...) le fait d'appartenir à telle *mulyango* (famille) créait la responsabilité offensive et défensive du groupe. Si l'un des membres de la famille tuait un homme étranger à leur groupe, tous ses parents mâles de la famille étaient collectivement responsables de ce meurtre. En conséquence la vendetta pesait indifféremment sur chacun d'eux, et au même degré que le coupable en personne. Les parents du défunt, membres mâles de la famille à laquelle il appartenait, pouvaient venger son sang en tuant n'importe quel parent mâle du meurtrier qui se présenterait le premier. Ainsi, toucher à un membre, c'est toucher à tout le groupe. Verser le sang d'un homme, c'est susciter entre tous les membres de sa famille et ceux de celle du meurtrier, devenus *bazigo* (ennemis mortels), une inimitié farouche, une interdiction absolue de toute aide, une obligation sacrée de venger la mort du défunt, sous peine de sanctions automatiques qui ne tarderaient pas de venir frapper les trop débonnaires ou trop lâches porteurs du sang versé »²³.

23 A. Kagame cité par D. NOTHOMB, *L'humanisme africain*, p. 170.

Ce témoignage funeste laisse entrevoir combien les notions de participation et de solidarité ne sont pas sans ambiguïté. Elles sont parfois instrumentalisées à des fins violentes et contraires à la vie qui est pourtant une valeur fondamentale chez les Bantu. On n'est pas loin du paradoxe : tuer les autres pour pouvoir se protéger et s'auto-affirmer comme conscience collective d'un groupe, c'est méconnaître le principe même de la diversité sur lequel se fonde toute société digne de ce nom. Ici encore, je peux suivre D. Nothomb quand il écrit :

« La cruauté est plus bestiale qu'humaine et la haine est une des plus honteuses corruptions du cœur de l'homme. Si donc la solidarité familiale, et, en général, l'union vitale du *Bumwe* en sont la cause réelle et profonde, c'est que, si riches de valeur humaine soient-elles, elles n'en sont pas moins viciées à la base par un poison caché. Lorsqu'une si intense source d'unité s'avère être l'origine d'une si lamentable dégénérescence (puisque elle provoque de paradoxales et innombrables divisions, oppositions et brisures) c'est qu'elle est, en son centre, corrompue par un virus pernicieux et mortel »²⁴.

Pourtant, si elle était bien assimilée, la philosophie participative permettrait aux Bantu de fonder des civilisations vraiment humaines, accueillantes et tolérantes, où toutes les formes de participation s'épanouiraient en une vie consciente et libre, dynamique par son élan, équilibrée par son rythme, totale par la variété de ses manifestations.

Il est à noter par ailleurs que dans son ecclésiologie, V. Mulago exploite beaucoup les ressemblances entre l'union vitale et l'unité ecclésiale, le clan et l'Église, mais les dissemblances ne sont pas bien approfondies. Pourtant, c'est là qu'il aurait pu mettre en valeur ce qu'il y a de spécifique et aussi de « déconcertant » dans le révélé chrétien par rapport à la vision bantu de la vie et du clan. Toutefois, son effort reste considérable. Il part d'une réalité socio-culturelle existante pour y adapter le mystère de l'Église centré sur l'irruption de Dieu en ce monde : l'incarnation et la résurrection de Jésus. Ainsi, à partir de l'union vitale ou de l'unité de vie, la participation, la solidarité clanique, l'Ancêtre lignager, Mulago introduit dans le monde bantu la réalité de l'unité ecclésiale en marquant ce qui en constitue la nouveauté et la richesse : le Fils envoyé par le Père et sur qui demeure l'Esprit devient

24 D. NOTHOMB, *L'humanisme africain*, p. 172. Qu'on ne s'y trompe pas : ces dérives ont entaché l'histoire du christianisme occidental à travers les guerres des religions, les croisades, etc.

le Chef de l'humanité régénérée, le Fondateur du « clan » ecclésial dans sa catholicité²⁵.

Conclusion

Au terme de notre réflexion, nous notons que l'ecclésiologie africaine proposée par Mulago se fonde sur l'union vitale telle qu'elle est vécue par les *Bashi* dont il fut originaire, les *Banyarwanda* des bords du lac Kivu et les *Barundi*. L'auteur analyse de façon systématique et approfondie la notion de l'union vitale. C'est ensuite seulement qu'il examine la possibilité de cette union vitale à pouvoir exprimer le mystère de l'Église, communauté du peuple de Dieu, fondée sur l'Incarnation et le mystère pascal.

Ceci l'amène à conclure que l'union vitale bantu, parce qu'elle est communauté de vie, communion et solidarité, exprime de façon plus vivante pour nous le corps mystique du Christ qui est son Église. Sur le plan méthodologique, la recherche de V. Mulago est l'expression manifeste d'une ecclésiologie d'adaptation avec ses points forts et ses limites.

Toutefois, un fait majeur est notable : parler du visage africain de l'Eglise et du christianisme dans les années 56-60 comme Mulago avait osé le faire relève non seulement du courage théologique, mais aussi d'un charisme prophétique dont « le *Mushi* qui a étudié » (comme Mulago aimait s'appeler) avait seul le secret.

25 Il serait intéressant de voir comment la notion d' « Église-famille de Dieu », qui a été consacrée au premier synode africain (1994) prolonge ou non celle de l'union vitale développée dans l'ecclésiologie de Mulago : quelles continuités, quelles ruptures peut-on déceler entre les deux notions ? Signalons la dernière publication de Mulago : *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1998)*, Paris, L'Harmattan, 2007.